REVISTA DE FILOZOFIE

T 7935

TOMUL 15 1968

DIN SUMAR

FILOZOFIA ÎN FAȚA MITULUI — C. I. GULIAN

MARXISMUL ȘI ESENȚA UMANĂ — NICULAE BELLU

DESPRE CONDIȚIILE ÎNCEPUTURILOR MODERNE ALE SOCIOLOGIEI — FLORICA NEAGOE

TEORIA DEFINIȚIEI LA FREGE — CORNEL POPA

ÎNSEMNĂRI DESPRE ONTOLOGIA LUI FREGE — SORIN VIERU

ÎNCEPUTURILE FILOZOFICE ALE LUI LUCIAN BLAGA — GH. VLĂDUȚESCU

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FI... MUL 15, 1... 1968

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. DAN BĂDĂRĂU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*; OCTAVIAN CHEȚAN, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU.

Pentru a asigura colecția completă și primirea la timp a revistei, reînnoiți abonamentul dv. pe anul 1968.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc la CARTIMEX, București, căsuța poștală 134—135, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București.
Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în patru exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7935

BIBLIOTECA CENTRALĂ SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 15 Nr. 1 1968

ULLA 2014 2022

SUMAR

Pag.

STUDII ŞI ARTICOLE

- C. I. GULIAN, Filozofia în faţa mitului 5
- NICULAE BELLU, Marxismul şi esenţa umană. 17
- FLORICA NEAGOE, Despre condiţiile începuturilor moderne ale sociologiei. . . 31
- CORNEL POPA, Teoria definiţiei la Frege. 45
- SORIN VIERU, Însemnări despre ontologia lui Frege. 55

DISCUŢII

- AL. BOBOC, În jurul semnificaţiei istorice a criticismului 69

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

- GH. VLĂDUŢESCU, Începuturile filozofice ale lui Lucian Blaga 75

COMUNICĂRI

- MARIA MICU, Comparaţia sociologică 83

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- CONSTANTIN NOICA, Semnificaţia culturală a categoriilor lui Aristotel 93

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Începuturile gîndirii filozofice în Orient (*Constantin Daniel*) 111

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

- Afirmarea intensă a ştiinţei politice. — În legătură cu cel de-al 7-lea Congres de ştiinţă politică al A.I.S.P. (*Marin Voiculescu*) 117

Rev. de filoz., **15**, *1*, p. 1—120, Bucureşti, 1968

9825

ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

Том 15 №1 1968

СОДЕРЖАНИЕ

Стр.

СТАТЬИ

- К. И. ГУЛИАН, Философия по отношению к мифу 5
- НИКУЛАЕ БЕЛЛУ, Марксизм и человеческое существо 17
- ФЛОРИКА НЯГОЕ, Об условиях новейших начал социологии 31
- КОРНЕЛ ПОПА, Теория определения у Фреге 45
- СОРИН ВИЕРУ, Заметки об онтологии Фреге 55

ДИСКУССИИ

- АЛ. БОБОК, Вокруг исторической значимости критицизма 69

КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

- Г. ВЛЭДУЦЕСКУ, Философские начала Лучиана Блага 75

СООБЩЕНИЯ

- МАРИЯ МИКУ, Социологическое сравнение 83

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

- КОНСТАНТИН НОИКА, Культурное значение категорий Аристотеля . . . 93

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

- Зарождение философской мысли на Востоке (*Константин Даниел*) 111

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Интенсивное утверждение политических наук. — В связи с 7-ым Конгрессом политических наук МАПН (*Марин Войкулеску*) 117

Rev. de filoz., **15**, *1*, 1–120, Bucureşti, 1968

LA REVUE DE PHILOSOPHIE

Tome 15 N° 1 1968

SOMMAIRE

Page

ETUDES ET ARTICLES

● C. I. GULIAN, La philosophie et le mythe 5
● NICOLAE BELLU, Le marxisme et l'essence humaine 17
● FLORICA NEAGOE, A propos des circonstances ayant présidé aux débuts modernes de la sociologie 31
● CORNEL POPA, La théorie de la définition chez Frege 45
● SORIN VIERU, Notes sur l'ontologie de Frege 55

DISCUSSIONS

● AL. BOBOC, A propos de la signification historique du criticisme 69

EXAMEN CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

● GH. VLĂDUȚESCU, Les débuts philosophique de Lucian Blaga 75

COMMUNICATIONS

● MARIA MICU, La comparaison sociologique 83

NOTES

● CONSTANTIN NOICĂ, La signification culturelle des catégories d'Aristote . . . 93

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

● Les débuts de la pensée philosophique en Orient (*Constantin Daniel*) 111

LA VIE SCIENTIFIQUE

● L'affirmation puissante de la science politique. — En marge du 7e Congrès de Sciences Politiques de l'A.I.S.P. (*Marin Voiculescu*) 117

Rev. de filozof., **15**, *1*, 1–120, București, 1968

STUDII ŞI ARTICOLE

FILOZOFIA ÎN FAŢA MITULUI

DE

C. I. GULIAN

Actualitatea problemei. Deşi extrem de preocupată de propria ei problematică spirituală, epoca noastră se dovedeşte a fi, în acelaşi timp, foarte dornică să cuprindă şi să cerceteze cît mai mult din istoria spirituală a omenirii. Printre sutele de lucrări care apar an de an în domeniul istoriei culturii universale se află la loc de cinste acelea care tratează despre începuturile culturii. Etnologia, arheologia, folcloristica, istoria artelor, a religiilor şi a gîndirii aduc mereu noi date şi fapte, care prilejuiesc reluarea unor probleme sau luminarea lor din noi unghiuri de vedere. Complexul de probleme pe care le-a deschis etnologia acum aproape un veac s-a dovedit stimulator pentru sociologie, pentru istorie şi pentru toate ştiinţele sociale şi umanistice. Cărţile de popularizare şi filmele documentare despre populaţiile primitive sînt astăzi urmărite cu viu interes de marele public. Expoziţiile de artă primitivă — cum a fost aceea organizată la Paris în 1966 — atrag zeci de mii de vizitatori.

Firește, mai sînt multe de făcut atît în ţara noastră, cît şi în alte părţi, şi va trebui să mai treacă o oarecare vreme pentru ca cei care lucrează în domeniile istoriei, istoriei literaturii şi artei, al filozofiei, eticii, esteticii, axiologiei etc. să înţeleagă necesitatea cunoaşterii măcar elementare a formelor şi a valorilor culturii primitive, a originilor culturii. Curiozitatea neobosită a marelui public pentru această problemă ar trebui să dea de gîndit acelor specialişti în ştiinţele istorice care se cantonează într-o „ perioadă" şi se declară arhimulţumiţi de această limitare din punct de vedere informativ. Acelaşi îndemn trebuie adresat şi filozofilor care au uitat că esenţa fenomenelor nu poate fi ghicită din analiza conceptelor, ci trebuie obţinută prin generalizarea unui număr cît mai substanţial de fapte, capabile să lumineze evoluţia sau dialectica fenomenului gnoseologic, etic, estetic, ontologic etc.

Printre problemele care se detaşează în primul rînd în cadrul problematicii originilor culturii se află şi problema mitului.

Motivele care ar putea explica această preferinţă sînt diferite. În linii mari, am putea spune că ele pot fi rînduite în două categorii : ştiinţifice (în sensul ştiinţelor particulare) şi ideologice. Dezvoltarea contemporană a etnologiei şi a folcloristicii, a arheologiei şi istoriei religiilor face ca problema mitului să stea permanent în atenţia specialiştilor.

Rev. filoz., **15**, *1*, p. 5—16, Bucureşti, 1968

Pe de altă parte, din pricina caracterului său în acelaşi timp complex şi insuficient de determinat, fenomenul mitului se pretează la interpretări care tind să-l transforme într-un stindard ideologic. Există în epoca noastră o exaltare de orientare iraţionalistă a mitului, după cum există şi o ostilitate sau luciditate hipercritică, de ordin general ideologic, un curent „antimit", care cere o radicală înlăturare a oricărei „mitologii", în sensul credinţei naive în idealuri dogmatic-utopice, mecanic acceptate şi necontrolate.

Această ultimă accepţie a termenului „mitologie" este foarte apropiată de sensul curent al noţiunii „mit", prin care se subînţelege ceva ireal, fantastic, neîntemeiat şi pe deasupra înveşmîntat cu o aureolă cu totul nejustificată.

Fără îndoială că aceste două sensuri critice şi reprobatoare care se dau cuvîntului „mit" — sensul curent şi sensul ideologic („antimit") — îşi au justificarea lor şi că ele merită atenţia şi dezbaterea cuvenită. Dar ceea ce ne preocupă în primul rînd în studiul de faţă este cercetarea mitului din unghiul de vedere al ştiinţelor particulare şi al filozofiei.

Această perspectivă include, firește, şi o luare de poziţie ideologică : ce sens poate avea teza despre „permanenţa structurii mitice", ce atitudine ştiinţifică, filozofică putem avea astăzi faţă de mit, ce valori sau nonvalori ascunde mitul însuşi, dar şi interpretarea lui? Este cazul să descoperim în mit un „model", să-l exaltăm ca pe o „experienţă" spirituală înviorătoare, sau să-l analizăm, să-l explicăm şi să-l apreciem obiectiv, ca pe un fenomen de cultură din epoci revolute? Este admisibil ca mitul să devină un pretext pentru spiritualizarea, modernizarea şi deci denaturarea culturii societăţilor arhaice, sau trebuie să menţinem cu rigoare atitudinea ştiinţifică faţă de mit şi să-l valorizăm numai pentru autenticele valori culturale pe care le-a vehiculat în funcţia lui de plăsmuire spirituală specifică a primelor două orînduiri sociale?

La sfîrşitul cărţii sale substanţiale despre istoria teoriilor sau interpretărilor care s-au dat mitului de la greci pînă azi, învăţatul olandez Jan de Vries scrie : „Trebuie să ne dăm seama că nevoia de a găsi o explicaţie a mitului a apărut atunci cînd se zdruncinase deja credinţa în zei" [1]. Dacă afirmaţia aceasta este valabilă pentru începuturile raţionalismului în Grecia antică, ea devine un imbold pentru tălmăcirea filozofică a mitului în epoca noastră. Căci în ultimul veac eforturile variate şi stăruitoare ale celor ce-au cercetat viaţa, obiceiurile, morala, dreptul, arta, gîndirea şi credinţele populaţiilor arhaice, la care trebuie să adăugăm cercetările arheologilor şi istoricilor antichităţii, ne creează condiţiile analizei ştiinţifice şi ne impun explicaţia raţională a mitului.

Repetăm : o explicaţie *raţională*, iar nu raţional*istă*. După cum vom arăta mai departe, găsim cu totul justificată teza de bază a istoricilor religiei, care cer recunoaşterea funcţiei magico-religioase incluse în mit, funcţie pe care n-au văzut-o şi n-au înţeles-o toţi partizanii interpretării raţionaliste a mitului, de la Xenophan şi Theagen pînă la Max Müller şi Frobenius.

---

[1] Jan de Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Freiburg-München, Karl Albert Verlag, 1961, p. 361.

ȘTIINȚELE PARTICULARE ȘI FILOZOFIA FAȚĂ DE MIT

Interpretarea filozofică a mitului nu trebuie să fie nici raționalistă, pozitivistă, nici iraționalistă; ea nu trebuie să favorizeze nici tălmăcirile psihologiste, nici pe cele estetizante; ea nu este obligată să îmbrățișeze vreun *-ism*, ci, dimpotrivă, să-și păstreze libertatea și obiectivitatea în judecare și apreciere, să se sprijine neîncetat pe datele științelor particulare, care se ocupă de mit din diferite unghiuri de vedere, să valorifice aportul acestora, dar să nu devină vasala nici uneia.

Că acesta este drumul cel mai sigur spre o înțelegere cît mai completă, exhaustivă, a mitului ne-o arată destul de limpede însăși istoria teoriilor mitologice. Cînd Jan de Vries afirmă că numai în epoca romantismului și în epoca noastră„ ... se vădește un efort serios pentru a sesiza sensul religiei antice și al mitologiei ..." [2], el vorbește din unghiul de vedere al istoricului religiei, care nu uită exagerările, limitele și erorile raționalismului.

Într-o perspectivă mai largă trebuie valorificată însă și interpretarea rațională, care a avut meritele ei istorice, nu mai puține decît intuițiile romanticilor.

Deși este înzestrat cu spirit critic remarcabil și dispune de un orizont cultural deosebit de larg, Jan de Vries rămîne în primul rînd un istoric al religiei și folclorului cu firești simpatii pentru toți cei care au reabilitat sensul religios al mitului și cu tot atît de firești rezerve față de cei care s-au străduit să descopere și alte aspecte decît cel magic-religios în mit. Este evident că cine nu are motive profesionale sau ideologice ca să favorizeze punctul de vedere al istoricului religiei, așa încît momentul religios să-i devină preocupare dominantă, n-are nici motive să deprecieze, ci să aprecieze critic interpretările raționaliste.

În cartea sa, Jan de Vries deosebește următoarele tipuri de interpretări: „alegorismul", interpretarea artistică a mitului, simbolismul, raționalismul, naturalismul, istorismul, interpretarea etnologică, sociologică și psihologică în veacul al XIX-lea. Apoi, pentru veacul al XX-lea: interpretarea filologiei clasice, etnologică, psihologică, teoriile despre gîndirea primitivă, interpretarea „indogermanică", interpretarea fenomenologică.

Clasificarea și istoria teoriilor mitologice pot fi făcute și după alte criterii, în același timp mai largi (incluzînd, de pildă, și interpretarea folclorică și filozofică) și mai riguroase, evidențiind, de pildă, trăsăturile raționaliste comune interpretărilor naturiste, etnologice, folclorice, estetice etc. și denaturările iraționaliste sau metafizice (unilaterale) din aceleași școli și curente.

COMPLEXITATEA ȘI CONTRADICȚIILE MITULUI

Ceea ce ne preocupă este luminarea aspectelor diverse și contradictorii ale mitului, pentru că mitul ni se înfățișează ca un fenomen cultural complex, cu neputință de cuprins în formula-cheie a unei singure și unilaterale interpretări. Cu puține excepții (ne gîndim la teoria ling-

[2] Jan de Vries, *op. cit.*, p. 362.

vistică a lui Max Müller), mai toate interpretările de pînă astăzi care s-au dat mitului au surprins unul sau altul din momentele sau funcţiile lui. Dar între aceste teorii sau interpretări trebuie făcută neapărat o discriminare: din unele putem îmbrăţişa aproape totul, cum este cazul cu interpretarea etnologică şi folclorică, din altele, cum este interpretarea „alegorică" sau „naturistă", sîntem foarte departe. Fără să ne propunem o schiţă istorică a evoluţiei teoriilor despre mit, va trebui să valorificăm sîmburele lor raţional din perspectiva pe care ne-a creat-o însăşi dezvoltarea variată a ştiinţelor particulare, dar şi cu ajutorul unor discipline filozofice, ca, de pildă, etica, estetica, axiologia, antropologia filozofică, teoria cunoaşterii şi istoria filozofiei.

Dintre ştiinţele particulare, prin perspectiva ei de ansamblu, prin preocuparea de a cerceta toate laturile vieţii materiale şi spirituale, etnologia modernă (în terminologia anglosaxonă „antropologia culturală") s-a apropiat, în ultimele decenii, cel mai mult de perspectiva metodologică ideală a cuprinderii *tuturor* laturilor şi momentelor mitului. Din rîndurile etnologilor s-au ridicat autori ca Malinovski, Paul Radin sau Claude Lévi-Strauss, care au sesizat *diversitatea* inclusă în structura mitului.

Analiza filozofică a mitului porneşte de la acelaşi *dat*: al diversităţii de funcţii şi sensuri ale mitului pe care le-au constatat etnologii şi folcloriştii. Este vorba deci de a dezvălui *polivalenţa* structurală a mitului, dar în acelaşi timp de a o *explica* şi *valoriza* [3]. Dat fiind că mitul este un fenomen de cultură, ni se pare firesc să integrăm explicaţia şi valorizarea lui în *teoria culturii*. Fără a intra în amănunte, reamintim principiile de bază expuse cu alt prilej [4].

Întrebîndu-se cum s-ar putea „găsi o definiţie a mitului care să fie acceptată de toţi savanţii...", Mircea Eliade arăta că este îndoielnic „să se afle o *singură* definiţie, susceptibilă de a cuprinde toate tipurile şi toate funcţiile mitului în toate societăţile arhaice şi tradiţionale". De ce? Pentru că „mitul este o realitate culturală extrem de complexă, care poate fi abordată şi interpretată din perspective multiple şi complementare" [5].

Această poziţie *deschisă* este într-adevăr corespunzătoare complexităţii mitului, care cere o metodologie suplă, liberă de puncte de vedere preformate sau de deformările pe care le nasc adesea excesele monopolizante ale unei specialităţi.

Mircea Eliade este unul dintre cei mai buni cunoscători contemporani ai istoriei religiilor, cu precădere ai religiei primitive, un interpret subtil al problematicii religioase. Din păcate, punctul de vedere metodologic *multilateral* pe care l-am găsit exprimat mai sus se reduce la un deziderat, pentru că autorul propune (şi aplică!) o definiţie *unilaterală* a mitului: mitul povesteşte o istorie sacră, el dezvăluie sacralitatea înfăptuirilor eroilor mitici (care sînt consideraţi numai ca fiinţe

[3] În *Ambivalenţa mitului primitiv*, conferinţă ţinută la Sorbona (1965) şi publicată în „Viaţa Românească", accentuam numai *ambivalenţa*, deoarece urmăream doar latura *pozitivă* şi *negativă* a mitului.

[4] Vezi *Cultura socialistă şi cultura universală* („Revista de filozofie", 1966, nr. 8) şi despre aplicarea principiilor la originile culturii în *Originile umanismului şi ale culturii* (Bucureşti, Edit. Academiei, 1967, *Introducere*).

[5] Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, p. 14.

supranaturale). „În general, miturile descriu... irupţiile sacrului (sau ale « supranaturalului ») în lume" [6].

Avem aici părăsirea poziţiei largi, *deschise*, pe care o preconiza Malinovski, precum şi autorul însuşi, cu cîteva pasaje mai sus. Firește că analiza profundă a *aspectului magico-religios* în numeroasele sale lucrări rămîne un merit incontestabil. Vom apela ori de cîte ori va fi nevoie la această analiză deosebit de competentă, dar care nu reprezintă decît unghiul de vedere al istoricului religiei. Analiza obiectivă a mitului permite însă şi afirmarea tezei opuse : miturile relevă şi *irupţia realului în sfera sacrului*.

Că de mit trebuie să se ocupe astăzi mai multe ştiinţe particulare este un fapt care nu poate fi ocolit şi care exprimă, prin însăşi diversitatea pe care a trebuit să o ia abordarea mitului, complexitatea mitului. Firește, întîlnim adesea în lucrările unor etnologi sau istorici ai religiei referinţe la psihologia arhetipală a lui Jung sau concepţia lui Freud, discuţii sporadice sau luări de poziţii faţă de teoriile lui Cassirer şi Lévy-Bruhl, menţionări cu caracter istoric, sociologic etc. Dar aceste referiri nu-i împiedică totuşi pe etnologi, folcloriști sau istorici ai religiei să considere ca de la sine înţeles că interpretarea mitului rămîne sau în mîinile etnologului sau ale istoricului religiei etc.

În ce priveşte puţinele lucrări scrise de filozofi asupra mitului, unele — ca cele ale lui Cassirer şi Lévy-Bruhl — au dezavantajul unei concepţii sau depreciative (Lévy-Bruhl), sau insuficient de cuprinzătoare (Cassirer) despre gîndirea primitivă. De-abia lucrările apărute în ultimul deceniu ale lui Remo Cantoni [7] şi Jean Cazeneuve [8] oglindesc conştiinţa necesităţii de a regăsi şi cuprinde structura complexă a mitului, înlăturînd îngustimea unor puncte de vedere unilaterale (magic-religioase, psihologiste, psihanalitice, lingvistice etc.). Atît cartea lui Cantoni, cît şi aceea a lui Cazeneuve îşi propun — după cum arată şi titlul lor — să dezbată problema gîndirii primitive într-o perspectivă lărgită şi susţinută, în primul rînd, pe rezultatele etnologiei contemporane. Meritul principal al acestor lucrări constă în faptul că autorii studiază în chip neprevenit gîndirea primitivă, reuşind să analizeze faptele şi să dezbată problemele fără a face concesii vreunei anume interpretări apriorice alese. Interesantă este şi lucrarea autorului american Joseph Campbell [9], care, deşi cuprinde un material bogat şi sugestii interesante, vădeşte neputinţa unei orientări teoretice. Asupra unor încercări mai vechi, ca, de pildă, cea a lui Roger Caillois [10], vom reveni cu prilejul discutării a ce trebuie să înţelegem prin acest promiţător raport : omul şi mitul.

Că fenomenologia mitului nu exclude sau nu se opune *în principiu* metodei social-istorice a recunoscut în mai multe rînduri şi Mircea Eliade. În *Tratatul de istoria religiilor*, el recomandă, ca un paragraf special, bibliografia sociologiei religiei. Iar în cartea recentă, mai sus citată, el scrie : „Este evident, de pildă, că «lumea» australienilor, trăind din colec-

---

[6] *Ibidem.*

[7] Remo Cantoni, *Il pensiero dei primitivi*, Milano, Il Saggiatore, 1963.

[8] Jean Cazeneuve, *La mentalité archaïque*, Paris, Colin, 1961 ; *Les mythologies à travers le monde*, Paris, Hachette, 1966.

[9] Joseph Campbell, *Le maschere di Dei*, Bompiani, Milano, 1962.

[10] Roger Caillois, *L'homme et le mythe*, Paris, 1939.

tarea şi vînarea animalelor mici, nu este aceeaşi cu lumea agricultorilor neolitici, tot aşa cum lumea acestora din urmă nu este aceeaşi cu a locuitorilor din cetăţile Orientului Apropiat din antichitate... Deosebirile sînt prea mici pentru ca să se ceară evidenţierea lor. Noi nu le-am amintit decît pentru a evita o neînţelegere : citînd exemple din tipurile de cultură diferite nu înţelegem să revenim la comparatismul « confuzionist » de genul lui Frazer"[11].

Este limpede că fiecare specialist este liber să-şi aprofundeze unghiul lui de vedere, cu condiţia să nu respingă din principiu alte unghiuri de vedere. Şi, *în principiu*, Eliade, după cum se vede, nu consideră că analiza fenomenologică trebuie să excludă analiza social-istorică.

O astfel de analiză este absolut necesară, pentru că ni se pare îndoielnică afirmaţia că deosebirile „sînt prea mici pentru ca să se mai ceară evidenţierea lor". Este tot aşa ca şi cum un psiholog ar afirma că determinismul neurofiziologic al fenomenelor psihice este atît de evident încît nu mai este nevoie să fie cercetat.

Practica arată însă că, în diferite probleme de istoria religiilor, fenomenologia tinde să anihileze metoda social-istorică. De aceea ne vom strădui să aplicăm o metodă de cercetare a mitului — firește, nu dezvăluind structura socială a fiecărui trib —, dar încercînd surprinderea evoluţiei mitului în societatea pe clase, arătînd nu numai ceea ce *uneşte* mitul primitiv cu mitologia ulterioară, dar şi ceea ce îl deosebeşte prin *conţinut* şi *funcţie* socială.

METODOLOGIA CERCETĂRII FILOZOFICE A MITULUI

O analiză filozofică a mitului ar trebui însă să împlinească două condiţii de bază metodologice, dictate de recunoaşterea complexităţii fenomenului : 1) să valorifice critic orice interpretare (în măsura în care ea oglindeşte un anumit aspect al mitului), dar să nu o favorizeze pe niciuna ; 2) să studieze mitul pe baza rezultatelor ştiinţelor particulare, care se ocupă de diferitele momente sau aspecte ale mitului, dar să sintetizeze sau să generalizeze aceste date, apelînd la *disciplinele filozofice* care asigură explicarea şi valorizarea fenomenului culturii (materialism istoric, antropologie filozofică, axiologie).

Dacă sîntem de acord cu această bază teoretică şi metodologică, atunci este limpede că trebuie să lărgim orizontul tălmăcirii mitului şi în acelaşi timp să precizăm, să articulăm mai riguros problemele interpretării şi metodologiei cercetării mitului.

Printre cele mai remarcate şi discutate lucrări despre mit (şi despre religie în general) se află, în zilele noastre, acelea care se consideră, mai tacit sau mai deschis, de inspiraţie fenomenologică. Nu putem avea nimic împotriva fenomenologiei ca metodă descriptivă, care ţinteşte dezvăluirea *specificului* unui fenomen, cu condiţia ca analiza fenomenologică să nu fie tributară unei anume *interpretări* şi să nu vrea să *înlocuiască*

[11] M. Eliade, *Aspects du mythe*, p. 57.

metoda istorică. Din păcate, în practică, metoda fenomenologiei la filozofii și autorii nemarxiști se face vinovată de încălcarea ambelor condiții [12].

Fenomenologia și dialectica mitului. Fenomenologia a proclamat necesitatea întoarcerii la „dat" (*das Gegebene*). Dacă ar fi consecvenți cu acest principiu originar, cei care aplică metoda fenomenologică în psihologie sau gnoseologie, etică, estetică sau istoria religiilor ar trebui să caute explicarea fenomenelor respective nu în *izolarea definitivă* a specificului sau a esenței de tot ceea ce este „eterogen", ci să accepte ca, *după* desprinderea specificului, să recufunde fenomenul în rețeaua de implicații și interacțiuni istorice și permanente, dar mai ales în *istorie* ! Fenomenologii au însă o concepție a lor specială asupra duratei timpului, foarte depărtată de ceea ce înțelege marxismul — și o dată cu el toate științele istorice, particulare — despre timp și istoricitate.

Numeroase și prețioase sînt indicațiile și sugestiile specialiștilor cu privire la fundalul social al mitului și al religiei primitive, de la Durkheim și Max Weber pînă la R. Mensching, Paul Radin, Georges Dumézil, Joachim Wach etc. Dar aceste indicații, pe care le întîlnim uneori chiar la cei ce practică metoda fenomenologică (L. van der Leuw, M. Eliade), nu reprezintă mai mult decît o mențiune incidentală sau fugară fără angajare metodologică.

Mitul nu poate fi tratat în sine, rupt de problematica omului și de viața socială. Dacă se recunoaște nu numai că mitul este un „precedent", un „model" pentru grupul social, dar și că, „invers, mitul nu poate trăi fără această lume, deoarece se integrează organic în ea" [13], atunci în chip consecvent trebuie să raportăm mitul la *diferitele* laturi ale omului, adică la „lumea omului" (Marx). Cine nu vrea să reducă omul fie numai la inconștient sau, mai îngust, la „complexul lui Oedip" (freudismul), fie numai la limbaj, la nevoia artistică sau la curiozitate și capacități intelectuale, cine recunoaște caracterul complex și contradictoriu ca dat antropologic trebuie să accepte, în chip consecvent, și polivalența mitului.

Dar mitul nu este un fenomen static. Dimpotrivă, în ciuda unor teorii care vorbesc despre „permanența" mitului și invită la „păstrarea" lui, istoria culturii ne arată că mitul *a fost* o formă specifică culturilor arhaice și antice, că el a fost apoi *înlocuit* prin alte forme de cultură, potrivit procesului de diferențiere spirituală în valori etice, estetice și gnoseologice.

Fiind un fenomen istoric, iar nu o formă categorială veșnică, atemporală, mitul are o istorie și cere să fie studiat istoric. Nu în sensul că metoda istorică ar înlocui toate celelalte metode și unghiuri de vedere, ci în sensul că, fiind expresia unei problematici umane, iar această problematică evoluînd ea însăși, trebuie să mergem, în ultimă instanță, și la luminarea fundalului social-istoric al mitului.

O altă problemă pe care o socotim centrală și a cărei importanță principială trebuie subliniată de la început este aceea a raportului dintre *mit* și *valori*. De importanța acestei probleme și-au dat seama intuitiv

[12] Vezi C. I. Gulian, *Metodă și sistem la Hegel*, vol. II, București, Edit. Academiei, 1963, p. 513 și urm.

[13] R. Pettazzoni, *Mensch, Mythe und Umwelt*, 1950, p. 7, și Jan de Vries, *op. cit.*, p. 367.

mulți etnologi, folcloriști, istorici ai religiei și literaturii arhaice etc.[14]. Totuși ea este o problemă filozofică. După unii autori, ea este chiar problema *centrală* a filozofiei mitului, problemă în care se despart, se ciocnesc, dar se pot și înțelege autori — specialiști sau filozofi — care se situează pe poziții ideologice diferite. Într-una din ultimele sale lucrări, Cassirer arăta că, în ciuda enormului material empiric care a fost cercetat de către sociologi, antropologi, etnologi, folcloriști, psihologi, istorici ai religiilor etc., „*teoria* mitului este încă extrem de controversată. Fiece școală dă un răspuns diferit și fiecare din aceste răspunsuri se află în flagrantă contradicție cu celelalte" [15].

Remo Cantoni consideră pe bună dreptate că „controversele referitoare la mit se ascut mai ales într-un anume punct: care poate fi valoarea și semnificația mitului pentru umanismul modern..." [16].

Într-adevăr, mitul nu poate fi privit cu o obiectivitate stratosferică. El este fenomen ideologic și provoacă reacții ideologice: stimulează valorizări raționaliste sau iraționaliste, prețuiri cu caracter mistic, dar și analiză fenomenologică. Cercetînd mitul ca fenomen de cultură, în lumina istoriei și teoriei culturii, trebuie nu numai să-l explicăm — sociologic, istoric și antropologic —, dar și să luăm *atitudine* față de el.

MITUL ȘI PROBLEMA VALORILOR

Pînă acum am menționat, pe lîngă funcția magico-religioasă, alte trei funcții ale mitului: mitul ca cristalizare a normelor etico-juridice, mitul ca una din formele gîndirii arhaice și mitul ca formă sau specie a literaturii primitive. Analiza ideologică (explicație + valorizare) a mitului obligă la o ciocnire maximală de poziții: este mitul doar gîndire magico-religioasă sau aceasta reprezintă doar o latură a lui în prima etapă a evoluției culturii umanității? Este el o „formă" de care nu putem scăpa niciodată, o formă „arhetipică", sau o formă tranzitorie, depășită astăzi, deoarece cultura arhaică și condițiile istorico-sociale care i-au dat naștere au fost depășite? Iar în ce privește mitul primitiv, întrebarea centrală care ni se pune este aceea despre conținutul *rațional* al mitului: integrarea mitului în istoria gîndirii, dezvăluirea nu a unui mod special de cunoaștere („gîndire mitică"), ci a acelor elemente de gîndire rațională și dialectică, apte să poarte denumirea de cinste a *originilor gîndirii*.

Dacă folcloristica numără deja studii importante cu privire la valorizarea folclorică și estetică (ele nu coincid totdeauna), în ce privește *valorile etice și teoretice* astfel de încercări n-au fost încă întreprinse sistematic. Deși în epoca noastră se scrie foarte mult despre mit, copleșitoare este preocuparea de a repeta — ce-i drept cu noi exemple și uneori sub noi aspecte — teza despre caracterul și funcția magico-religioasă a mitului. Nu există încă o încercare deschisă de a integra mitul în istoria *cunoașterii*. Cei care au inițiat acest drum acum un veac, ca Eduard Tylor, sînt considerați „demodați", pentru păcatul — pe care

[14] În folcloristica americană.
[15] E. Cassirer, *Der Mythos vom Staate*, Berlin, 1946.
[16] Remo Cantoni, *Il pensiero dei primitivi*, p. 288.

îl au însă și reprezentanții interpretării magico-religioase — de a fi exagerat validitatea unghiului lor de vedere. Contează totodată la „clasarea" istorică, la muzeu, a încercărilor lui Tylor, faptul că el și alți savanți care i-au împărtășit părerile erau evoluționiști liniari, credeau într-o formă liniară, continuă a progresului.

Acum aproape o jumătate de veac, într-un studiu clasic despre mitul în „psihologia" primitivă, Malinovski a avut meritul de a fi atras atenția asupra aspectului *social*, *etic* și *juridic* al mitului pe lîngă cel magico-religios. Din păcate, pentru a evidenția aceste importante aspecte, el a crezut că trebuie să le *opună* vechii interpretări raționaliste a lui Tylor: „Înțeles ca ceva viu, mitul nu este o explicație menită să satisfacă o curiozitate științifică, ci o povestire care determină retrăirea unei realități originare și care răspunde unei nevoi religioase profunde". Dar el adaugă: „...Și unor aspirații morale, unor constrîngeri și imperative de ordin social și chiar unor exigențe practice" [17]. Mai departe, Malinovski definește admirabil mitul drept „un element esențial al civilizației umane...". El revine asupra opoziției mitului față de gîndirea abstractă și subliniază conținutul religios al mitului, dar într-o formulare foarte echilibrată: mitul este „...o codificare a religiei primitive și a înțelepciunii practice" [18].

Firește că Malinovski avea deplină dreptate cînd afirma că mitul nu este gîndire abstractă sau gîndire de dragul gîndirii. Mitul are întotdeauna o *funcție practică* și diversele mituri se pot clasifica după nevoia practică de a transmite cunoștințe practice (au deci caracter educativ-didactic) sau de a cristaliza o regulă de comportare (caracter etic sau juridic) sau de a însoți practici sau rituri magico-religioase.

Dar avînd aceste funcții practice, înseamnă că mitul nu poate avea totodată un sens rațional, că el nu poate fi interpretat și ca o manifestare a cunoașterii? Este suficient să ne gîndim la faptul că mitul este și o specie folclorică în literatura primitivă și a societăților antice. Fiind o specie a narației, o specie a epicului, mitul intră de drept în raza de competență a folcloristicii, a esteticii, a istoriei și criticii literare. Există vreun motiv care să-i împiedice pe specialiștii din aceste domenii mai sus citate să analizeze mitul ca fenomen literar și estetic?

Ei nu vor susține niciodată că mitul a fost creat în mod deliberat ca gen artistic, dar aceasta nu-i inhibează cîtuși de puțin în exercitarea punctului lor de vedere, care este pe deplin justificat.

Tot astfel, chiar dacă am admite ipotetic că omul primitiv a fost complet lipsit de curiozitate sau de nevoia teoretică de a-și explica originea sa proprie, a instituțiilor și a moravurilor lui etc., nu vedem de ce un mit, avînd funcția magico-religioasă, morală sau juridică, nu poate fi analizat și din punct de vedere *gnoseologic*. Malinovski definește mitul ca o „povestire", Mircea Eliade îl numește „istorie sacră". „Istorie" a unor evenimente atribuite unor ființe supranaturale — strămoși mitici, ființe fabuloase, semianimale, semiumane, încercarea de a surprinde „creația" lumii sau a unei populații, a *primului* bărbat sau a *primei* femei, a obținerii focului, a *primei* unelte sau a *primului* instrument muzical, a *primului* dans etc.

[17] B. Malinovski, *Myth in primitive Psychology*, Londra, 1926, p. 23.
[18] *Ibidem*.

Pe ce cade accentul? Numai pe faptul că în mituri eroii sînt „ființe supranaturale"? Însuși acest termen nu poate fi acceptat fără discuție. După cum am încercat să arătăm într-o lucrare anterioară, strămoșul mitic este o proiectare a umanului într-o formă *semi*religioasă.

Dar să admitem că aceste ființe prezintă diferite grade ale supranaturalului, deși uneori în mituri inițiatorii sau descoperitorii unor unelte, ai focului etc. sînt *simpli oameni*. Cade accentul *numai* pe caracterul „sacru" al acestor prime ființe (creatori, ființe supreme, strămoși mitici) sau pe fenomenul, pe *faptul care se povestește*? Poate fi redusă mitologia la o hagiografie, este ea *doar* o experiență a sacrului, cum vor să ne convingă unii istorici ai religiilor ca Mircea Eliade, A. Jensen etc. sau unii filozofi tributari iraționalismului ca Klages? Sau este mitul *doar* un însoțitor al riturilor, cum afirmă Clide Kluckhohn sau S.N.Hooke?

Dacă, după cum se vede prin suficiente exemple, mitul cuprinde fapte cosmogonice, botanice, geologice, economice, sociale, istorice, psihologice, fapte referitoare la etică, artă, drept, psihologie, dacă — cum cere Eliade — trebuie să ne străduim să găsim o definiție a mitului care „să fie acceptată de către toți savanții...", nu este firesc să considerăm mitul într-adevăr ca „...o realitate culturală extrem de complexă...", cum arăta Malinovski acum patru decenii și cum propune Eliade însuși: ca un fenomen care are și o funcție magico-religioasă, dar care are încă *multe alte sensuri*?

Integrarea mitului în problema cunoașterii nu trebuie să însemne repetarea erorilor lui Tylor, care consideră mitul ca fiind *pe de-a-ntregul* o creație a intelectului, a „curiozității filozofice". Punctul de vedere marxist, în care antropologia joacă un rol indiscutabil în istoria și teoria culturii, implică înlăturarea unor astfel de concepte idealiste cum este acela al curiozității „pure". Curiozitatea este un fenomen psihologic, un moment secundar, care nu ne poate lămuri de ce oamenii sînt curioși să dezlege, în anumite situații, anumite probleme, iar în alte situații — alte probleme. Curiozitatea există, ca și simțul frumosului sau al jocului, dar curiozitatea nu funcționează arbitrar, ci pe o anumită bază, în anume condiții. Ea are un conținut care nu este întîmplător, ci care răspunde unei nevoi primordiale, vitale. Curiozitatea ca fenomen psihic îl deosebește pe un individ curios de alții care sînt mai puțin sau de loc curioși. Dar ea singură nu-i în stare să ne explice nici originile, nici evoluția gîndirii, nici problemele, nici răspunsurile ei.

Efortul de a valoriza cunoașterea realității obiective în mit nu este, așadar, legat de o reluare a pozițiilor intelectualiste, idealiste, ale unui Tylor, ci de recunoașterea conținutului complex al mitului, care nu este numai trăire, mijloc magic, cristalizare de norme etc., ci și cunoaștere, reflectare, deși la origini mitul n-a fost făurit cu scopuri pur cognitive. Dar din acest punct de vedere mitul nu face excepție față de celelalte genuri de cunoaștere în general, care răsar *pe parcurs*, din aplicarea inteligenței la o problemă practică, de viață.

În acest sens, *generalizator*, al raportului dintre teorie și practică, oricît ar părea de curios, modul de naștere al mitului nu diferă de acela al tehnicii. Și într-un caz, și în celălalt, cunoașterea răsare din efortul de a rezolva o problemă practică. Valoarea răsare din necesitate. Ceea ce diferă este conținutul necesității, nevoia specifică pe care vrea să o

satisfacă mitul: în cazul tehnicii — o necesitate care se etalează integral pe plan real; în cazul magiei — o necesitate care își are punctul de sprijin în om, dar care transcende realul, bîjbîind pe „celălalt tărîm", al posibilului sau forței suprareale, supranaturale.

Ambele necesități izvorăsc din om, ele au semnificație antropologică, descriu o situație vitală, existențială, o căutare pe care în ultimă instanță o aflăm în raportul dintre om și existență. Iar acest raport implică aspectul intelectual doar ca un aspect. Cunoașterea, fiind o funcție antropologică, își îndreaptă antenele fie spre real, fie spre ideal, dibuie în ambele direcții nu pentru a se satisface pe sine („curiozitatea pură"), ci pentru a asigura adaptarea de toate ordinele, adaptare existențială în multiplele ei aspecte, de la biologic la spiritual.

Gîndirea umană nu funcționează ca o mașină care acționează în direcția precisă și unică pentru care a fost creată. Cînd se îndreaptă spre real, spre obiect, nu-i exclusă eroarea, deși ne luăm toate măsurile pentru a fi obiectivi, pentru a cuprinde toate laturile, pentru a evita scăpările etc. *În același timp, cînd s-a îndreptat spre ireal, gîndirea umană a prins și aspecte din realitate*, ca un obiectiv fotografic care prinde în cadru mai mult decît se intenționa. A fost ca o compensare neprevăzută, dar binevenită, pentru situația cînd omul voia să se aplece numai asupra realului, dar nu izbutea să o facă.

Cum a fost posibil ca mitul să reflecte realitatea, deși era conceput magic? Pentru simplul motiv că deși rădăcinile mitului sînt magice — mitul are rădăcini fictive —, el este „intențional", vrea să acționeze asupra realității. După cum am încercat să arătăm cu prilejul analizei moralei și religiei primitive, „religiozitatea" primitivă este alta decît religiozitatea pe care au satisfăcut-o creștinismul sau budismul. Așa cum au remarcat numeroși etnografi, „religia" primitivă nu exprimă o trăire intensă, o adorație care se satisface prin credință și exaltare, ea nu se satisface „în sine", ci are ca principiu *do ut des*, este totdeauna și pe de-a întregul pragmatică. Iar cel mai frapant ne-o arată aceasta fenomenul magiei, care impregnează și celelalte forme sau trepte ale religiei primitive. Magia este cea mai sinceră expresie a faptului că religia a fost născocită de om pentru interese practice, de viață (bunuri, succese în orice acțiune, sănătate etc.).

Urmările faptului că mitul este folosit într-un scop practic sînt evidente: el nu este un mod exclusiv de trăire religioasă, ci trebuie să reflecte *toate acele fenomene și acțiuni a căror repetare sau menținere este dorită*. Este cu totul absurd — și primitivii ar rîde primii de acest lucru — să ne închipuim că ei urmăresc o „trăire mitică" așa cum urmăresc o trăire estetică. De aceea mitul este *o descriere sau reflectare enciclopedică* a diferitelor probleme, laturi și aspecte *ale vieții reale*. Dar pentru că magia s-a născut din neputința dominării realității, mitul, în mod inevitabil, este *o proiectare a realității în perioada mitică*.

După cum am încercat să arătăm în repetate rînduri, specificul umanismului primitiv — în sensul credinței în puterile omului — este împletirea ciudată dintre o prea multă și o prea puțină încredere în sine. Prin magie, primitivul vădește că poate să facă ceea ce îi depășește puterile, ceea ce nici știința în zilele noastre nu-i încă în măsură să realizeze (comanda ploilor, încetarea oricărei boli etc.). Pe de altă parte,

sentimentul neputinţei îl face să cadă într-un exces de modestie : el nu-şi atribuie lui, ci strămoşilor sau unor fiinţe supranaturale succesele lui reale. S-a văzut această trăsătură izbitoare în miturile despre originile civilizaţiei.

După cum ne poate dovedi analiza moralei şi religiei primitive, strămoşul mitic este o reflectare sublimată a capacităţilor, experienţei şi rolului social al bătrînilor. Strămoşul mitic nu-i decît o *potenţare* a funcţiei reale a bătrînilor. În al doilea rînd, nu trebuie uitat că numeroase şi foarte importante mituri au drept erou pe eroul civilizator sau pe eroul salvator.

De aceea trebuie luată cu discernămînt afirmaţia că mitul este o istorie sacră pentru că relatează faptele originare ale fiinţelor supranaturale. La o astfel de rezervă îndeamnă constatarea obiectivă a lui Thurnwald : „Ne putem întreba cine l-a precedat pe celălalt : eroul uman sau fiinţa totemică sau strămoşul şi răspundem că aceste desemnări se identifică adesea . . .” [19].

Transferul sau proiectarea oricărei acţiuni importante în trecutul mitic nu anulează însă şi nici nu poate ocoli reflectarea vieţii. Cum s-ar fi putut crea un mit despre originea focului dacă nu s-ar fi pornit de la *procedeul real* al obţinerii focului (care variază, evident, la diferite popoare)? Cum s-ar fi putut imagina apariţia — în mit — a căsătoriei exogamice, instituită de cutare strămoş mitic, dacă nu s-ar fi relatat *reglementarea reală*, instaurată prin exogamie?

Aşadar, dacă preţuim analiza *fenomenologică* a ceea ce reprezintă mitul ca creaţie spirituală *specifică*, deosebită de fenomenul creaţiei tehnice al organizării sociale, al trăirii etice, estetice etc., nu putem rămîne la această analiză, care se cere integrată cu metoda social-istorică pe coordonatele materialismului istoric, incluzînd explicaţia antropologică şi valorizarea (axiologică) a mitului din perspectiva actuală.

[19] R. Thurnwald, *L'esprit humain*, Paris, Payot, 1953, p. 312.

MARXISMUL ȘI ESENȚA UMANĂ

DE

NICULAE BELLU

Tema omului, mereu vie, este polemică prin natura ei. Se exprimă aici o stare de tensiune inerentă vieții, căutării și realizării umane, derivînd cu deosebire din factura istorică a datelor — în continuă modificare și înnoire — care decid de raportul omului individual cu comunitatea socială a timpului său. Derivă totodată, de aici, în planul filozofiei, o neobosită revenire, cu intensități întrucîtva periodice, la această temă constitutivă a sa, tema omului, reluînd și ducînd mai departe, pe temeiuri obiective și subiective noi, dialogul omului cu sine și cu lumea sa. Această modalitate de a exista a filozofiei este, în răstimpuri, pierdută din vedere, funcție de natura problematicii majore a fiecărei epoci, de clasa care își pune pecetea asupra acesteia și de stadiul propriei sale dezvoltări. Pentru cine nu se teme de cuvinte, nici de adevărul lipsei de criteriu etic în mobilurile de căpătîi ale procesului istoric nu va fi prea greu să întrevadă aici expresia modului istoric diferențiat, adeseori contradictoriu în care apare, se pune și se impune străvechea temă a omului în limbajul actualizat al fiecărei orînduiri sau chiar al fiecărei perioade subsumate acestora. (Ceea ce nu disculpă filozofia, cît distinge limitele sale, întrucît filozoful însuși — fie și într-o viziune optimizată — nu este decît copilul epocii și al poporului său.)

Tema omului se constituie în istorie și are o istorie, pe parcursul căreia omul însuși, subiect, se creează și se regăsește pe sine ca *obiect* al existenței și practicii sale. Ca simplu *subiect*, existență primară exclusiv *în sine* și *pentru sine*, omul există, ființează, dar nu și conștiința-sa-de-sine, nu și problematica sa. Subiectul însuși se identifică cu practica sa, se reduce la termenii „celui mai apropiat mediu sensibil" — cum l-a numit Marx. Omul își este sieși propria sa măsură. Conștiința și ființa sînt una, nediferențiate, încă latente în aparența lor.

Hegel surprinde natura contradictorie a acestei stări și totodată dinamica ei internă inerentă cînd analizează trecerea de la principiul: „omul este măsura tuturor lucrurilor", propagat de sofiștii antichității, la principiul „binelui", pe care Socrate i-l contrapune, promovîndu-l ca valoare fundamentală. Hegel dezvăluie sensul principiului „omul este măsura tuturor lucrurilor" ca reflectînd un stadiu al mărginirii omului însuși. Făcînd din sine scop, omul nu-și depășește încă propria sa determinație, domină particularul, este încă limitat la conștiința celui mai apropiat mediu sensibil; altfel spus, criteriul întregului său compor-

Rev. de filoz. **15**, *1*, p. 17–30, București, 1968

tament se reduce la sine-însuși. Acest *sine-însuși* umple întregul său univers. Legăturile cu ceilalți indivizi sau cu lucrurile din afara sa sînt exclusiv funcție de sine. Ele nici nu există decît pentru acest *sine* al său. Hegel vede aici reflectarea a ceea ce el numea „o treaptă a culturii" [1], acea treaptă cînd „conștiința și ființa au aceeași valoare și același rang"[2], cînd existența și conștiința se contopesc. Moralitatea există ca universal dat, ca forma absolutului nemijlocit, fără să fi devenit forma conștiinței și a convingerii omului. Corespunzător acestui „stadiu al culturii", principiul sofiștilor nu diferențiază *existentul* de *judecata de valoare* (Hegel). Aceste entități se contopesc în destin, în legea prezentă. Existentul constituie atît limita materială, cît și cea spirituală a omului care, făcînd din sine-însuși scop, nu-i recunoaște totodată omului în general calitatea de a fi — în sine, ca om — o valoare. *Conștiința este în sine liniștită* — formulează Hegel. Omul, ca individ, și comunitatea ca lume a omului n-au atins stadiul conștiinței-de-sine. Subiectul și obiectul se identifică pînă la aparentă coincidență. Tema omului își trăia încă preistoria ei.

Hegel îi atribuie lui Socrate meritul de a fi surprins și formulat — prin afirmarea *binelui* ca principiu fundamental — ridicarea omului dincolo de propria sa determinație, din subordonarea particularului la general. Faptul în sine aparține istoriei filozofiei și este, evident, pasibil de corectări. Ceea ce se înscrie însă cu aceasta în planul teoriei rămîne de reținut și valorificat. În forma sa primitivă și prin conținutul său primitiv, principiul „omul este măsura tuturor lucrurilor" consemna o stare de nemișcare în planul conceptului, depășită de fapt nu numai de realitatea empirică, dar și la nivelul simțului comun, ba chiar al noțiunilor prin care acesta se exprima. Principiul sofiștilor, reprezentînd o treaptă depășită a vieții sociale, nu diferențiа mobilul etic al activității umane, ci îl cuprindea fără contur în conceptul de om, acesta din urmă fiind, la rîndul său, încărcat cu precădere de sensurile limitate și imediate ale vieții senzorial-empirice. Binele și răul nu-și găsiseră încă afirmarea ca valori, eliberate din cruda materialitate a vieții empirice. Conceptul omului nu se înscrisese în conștiința epocii ca un concept în ordinea valorilor. Existentul nu se dedublase în ființare și judecată de valoare [3].

Or, tema omului implică tocmai această continuă și repetată dedublare. Subiectul, ca subiect, se înscrie și se integrează în existent. El acționează în condițiile date, cu instrumentele și în imaginile prescrise ale timpului. Se conformează. În același timp însă, nu se conformează. Ființarea-de-sine și în sine a omului implică, întrucît e socială, depășirea acestui stadiu în care tocmai comunitatea, cu limbajul ei propriu, *nu apare* ca determinație a ființei umane. Subiectul, ca subiect, se înscrie și se integrează în existent. El acționează în conformitate cu cerințele propriei sale ființări-de-sine și în-sine. Dar, întrucît acționează, el trece dincolo de propria sa ființare-de-sine și în-sine, se integrează. În această

[1] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istoria filozofiei*, vol. I, București, Edit. Acad. R.P.R., 1963, p. 385.

[2] *Ibidem*, p. 387.

[3] „Este o simplă conștiință de turmă — va scrie Marx cu referire la acel stadiu —, iar omul se deosebește aici de berbec numai prin faptul că la el conștiința ține locul instinctului sau că instinctul său este un instinct conștient" (K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană*, în *Opere*, ed. a 2-a, vol. 3, București, Edit. politică, 1962 p. 31—32).

trecere, ființarea-de-sine și în-sine se descoperă ca fiind subsumată unui alt gen de ființare și unui alt limbaj decît acela în care omul se ia pe sine-însuși ca *măsura tuturor lucrurilor*. El se conformează ființării-sale-de-sine și în-sine. Totodată el nu se conformează, de vreme ce în fapt s-a subsumat unui mod de a ființa în comunitate și propriul său limbaj este tocmai acela al comunității. Nepotrivirea, respectiv împrejurarea că ceea ce *este în fapt nu este* în mod identic și pentru conștiință, aparține unui anumit stadiu al dezvoltării culturii materiale și spirituale. Însăși natura acestei *nepotriviri* (sau de-calări) are un caracter evident istoric și contradictoriu, în sensul că ființarea individului nu se reduce niciodată, nu se topește în ființarea comunității. Traiectoriile se corelează reciproc, dar nu coincid. Se constituie, în schimb, un limbaj comun, un univers al sensului activității umane funcție de valori. Recunoașterea *criteriului de valoare* (bine-rău, datorie), calitativ deosebit de *criteriul empiric* (omul este măsura tuturor lucrurilor), devine astfel un momet de cumpănă, dar și de cotitură în constituirea distinctă și semnificantă a umanului. Nepotrivirea continuă, și de asemenea contradicția, dar pe o altă treaptă a evoluției umane, treapta în care universul valorilor se înscrie în existență ca unul din elementele sale constitutive.

Întrucît practica însăși capătă, astfel, un sens, sensul tinde, la rîndul său, s-o modeleze și dirijeze. Sfera particularului sau raza de mișcare și unghiul de perspectivă al individului își pierd aparența de autonomie. În limitele unor anumite comunități istoric constituite (cum ar fi familia, tribul, ginta, națiunea, clasa) și potrivit cu treapta lor de dezvoltare, tocmai limbajul în termeni de valoare al acestor comunități — aparent opuse sferei particularului, individului — devine criteriul și măsura tuturor lucrurilor. Individul însuși rămîne neexplicat și de neînțeles în afara acestei integrări. Însăși problematica sa individuală, fie de domeniul realizării spirituale, fie de ordin pur afectiv implică într-un mod sau altul totalitatea unei comunități umane, fără de care problematica însăși nu poate fi imaginată.

„Trebuie mai ales — scrie Marx — să se evite de a se fixa din nou «societatea» ca o abstracție în fața individului. Individul este *ființa socială*. Manifestarea vieții sale — chiar dacă ea nu apare sub forma imediată a unei manifestări colective de viață, săvîrșită cu alții și în același timp cu ei — este deci o manifestare și o afirmare a vieții sociale. Viața individuală și viața generică a omului nu sînt diferite, chiar dacă — și aceasta în mod necesar — modul de existență al vieții individuale este un mod mai *particular* sau mai *general* al vieții generice sau că viața genului este o viață individuală mai *particulară* sau mai *generală*" [4].

Marx formulează aici, descriptiv, cu explicații și aprofundări suplimentare, ideea sa asupra esenței umane, exprimată ulterior — în *Tezele despre Feuerbach* — într-o modalitate teoretică concisă.

Lui Marx ambii termeni îi apar ca fiind corelativi.

1. Să se evite de a se fixa din nou *societatea* ca o abstracție în fața individului.
2. Individul este ființa socială.
3. Viața individuală este o manifestare și o afirmare a vieții sociale.

[4] K. Marx, *Manuscrits de 1844*, Paris, Edit. Sociales, 1962, p. 90.

Evident, marxismul nu poate fi redus la un *umanism* sau asimilat cu o oarecare *filozofie a omului*, întrucît tocmai modalitatea speculativă și abstractă sau metafizică și imanentă a acestor sisteme de gîndire, el o supune unei critici radicale. Dar critica are în vedere descoperirea *naturii* reale a omului; în acest scop procedează la înlăturarea vechii imagini (filozofice) în care omul apare ca un dat, exterior în raport cu societatea și implicit cu istoria ei, ca și cum societatea (sau mai corect: diferitele formațiuni social-economice) n-ar fi tocmai *de fiecare dată* rezultatul unui anumit tip de organizare a existenței umane, un produs al omului, funcție de componentele fundamentale ale modului de producție, iar omul însuși, la rîndul său și *de fiecare dată*, un produs al produsului său, adică aparținînd „unei forme sociale determinate" [5]. Reașezînd omul în mijlocul relațiilor sociale și al istoriei acestora, din care fusese abstras și deschizînd astfel calea descifrării omului, a *naturii* sale pînă atunci neînțelese, ca fiind „ansamblul relațiilor sociale" [6], Marx fundamentează întreaga problemă în termenii analizabili ai științei, apți să activeze cunoașterea realului și s-o îmbogățească. Omul încetează să fie un termen opac, un fel de „*lucru în sine*", încărcat cu determinări de ordinul pur al subiectivității, ele însele imuabile, amputate de istoria lor, goale de contradicții, rigide: rațiune, voință, inimă (iubire), ca, de pildă, la Feuerbach [7].

Ce s-ar putea spune despre un asemenea model de interpretare a omului decît că își dezvăluie propria sa neputință explicînd omul prin om, desăvîrșirea omului prin desăvîrșirea omului. În raport cu religia, care plasează imboldul desăvîrșirii în planul divin, modelul lui Feuerbach este *umanist*: omul își este sie însuși suficient pentru desăvîrșirea sa, întrucît posedă ca determinări proprii rațiunea, voința, inima, — „lucruri desăvîrșite", „cele mai înalte puteri". Dar umanismul acesta apare el însuși ca o credință, nu se întemeiază pe știință. Conceptele sale sînt în sine date, nesupuse analizei, neverificate. Omul însuși precum și aparatul conceptual care îl definește sînt în sine date și nu se explică decît prin faptul că sînt. Această amputare absolută a omului (în practică și în teorie) de tot ceea ce ar putea să vină din afara sa este evident îndreptată — la Feuerbach — împotriva primatului divinului și adevărului ca Dumnezeu, revelate omului prin religie. Critica sa este în schimb exclusiv negativă. Ea se mulțumește „să răstoarne". „*Răstoarnă situația, și*

[5] K. Marx, *Teze despre Feuerbach*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 577.

[6] *Ibidem*, p. 576.

[7] Vezi L. Feuerbach, *Esența creștinismului*, București, Edit. științifică, 1961, p. 33. „Dar în ce constă deci esența omului, despre care el este conștient, sau ce constituie genul, autenticul omenesc din om? *Rațiunea, voința, inima*". Cît de surprinzător sună azi acest *loc comun* pentru întreaga veche filozofie a omului. Dar textul feuerbachian continuă în același spirit: „Pentru desăvîrșirea omului se cere putere de gîndire, putere de voință, puterea inimii. Puterea gîndirii este lumina cunoașterii, puterea voinței — energia caracterului, puterea inimii — iubirea. Rațiune, iubire, putere de voință sînt *lucruri desăvîrșite*, sînt *cele mai înalte puteri*, sînt *esența absolută* a omului ca om și scopul existenței sale. Omul există pentru a cunoaște, pentru a iubi, pentru a voi. Dar care este scopul rațiunii? Este rațiunea. Al iubirii? Iubirea. Al voinței? Libertatea voinței. Noi cunoaștem pentru a cunoaște, iubim pentru a iubi, voim pentru a voi, adică pentru a fi liberi... *Adevărata* ființă este o ființă cugetătoare, iubitoare, voitoare. Adevărat, perfect, divin este numai ce există *pentru sine însuși*".

ai adevărul : cunoașterea de către om a lui Dumnezeu este cunoașterea de către om a omului însuși, a propriei sale ființe" [8].

Or, nu este suficient „să răstorni" imaginea lui Dumnezeu, integrînd-o în om, nici filozofia hegeliană a spiritului pentru a ajunge la substanța în același timp empirică și spirituală a omului. „Firește — vor observa Marx și Engels — , cu ajutorul bagajului teoretic moștenit de la Hegel, comportarea empirică, materială a acestor oameni nici nu poate fi înțeleasă măcar. Datorită faptului că Feuerbach a dezvăluit lumea religioasă ca iluzia lumii pămîntești, care la el nu figurează încă decît ca *frază goală*, teoria germană s-a văzut pusă în fața unei întrebări la care Feuerbach nu a dat nici un răspuns : cum se face că oamenii «și-au băgat în cap » aceste iluzii ?" [9].

Cu atît mai mult cu cît însuși omul lui Feuerbach, constituit din răsturnarea pur speculativă a lui Dumnezeu, rămîne o iluzie, ceva ce nu spune încă nimic. El trece predicatele lui Dumnezeu în poziție de predicate ale omului. Dar „predicatele lui Dumnezeu, ca puteri reale care îi domină pe oameni, ca ierarhii, sînt acel monstru substituit lumii empirice. . ." [10]. Speculația filozofică nu poate ieși, astfel, din cercul vicios al nimicirii unei iluzii prin înlocuirea ei cu una nouă. „Trebuie să te smulgi dintr-însa și să te apuci să studiezi realitățile ca un om obișnuit" [11]. Tocmai întrebarea, citată mai sus, cum se face că oamenii și-au băgat în cap aceste iluzii fie asupra lui Dumnezeu — în care s-au ipostaziat, fie asupra lor înșiși — ca *natură umană* „... a deschis chiar și pentru teoreticienii germani calea spre concepția materialistă despre lume, concepție care, *departe de a se dispensa de premise*, studiază în mod empiric premisele materiale reale ca atare și care de aceea este pentru prima oară o concepție *cu adevărat* critică despre lume" [12].

A observa în mod empiric premisele materiale ale omului revine la a spune că omul însuși trebuie de-mitizat. Pentru Feuerbach, esența omului constă din „trinitatea divină din om... unitatea dintre rațiune, iubire, voință" [13]. Omul este eliberat de divinitatea lui Dumnezeu numai cu prețul proclamării sale ca divinitate sau ca posedînd atribute divine, ceea ce este același lucru. Un om abstract, idealizat, divinizat. „...Nici omul — va scrie Engels — a cărui imagine este acel Dumnezeu nu este un om real..." [14]. Iar „de la omul abstract al lui Feuerbach nu putem ajunge la oamenii reali, vii, decît dacă îi cercetăm cum acționează în istorie". „Dar pasul pe care nu l-a făcut Feuerbach trebuia totuși făcut; cultul omului abstract... trebuia înlocuit prin *știința despre oamenii reali* și despre dezvoltarea lor istorică" [15].

Știința despre oamenii reali și despre dezvoltarea lor istorică se înscrie ca un moment fundamental al gîndirii teoretice marxiste cu aceeași necesitate cu care, pentru a o fundamenta, teoria însăși a trebuit

[8] *Ibidem*, p. 295.
[9] K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană*, în *Opere*, vol. 3, p. 233.
[10] *Ibidem*, p. 234.
[11] *Ibidem*, p. 233—234.
[12] *Ibidem*, p. 233.
[13] L. Feuerbach, *Esența creștinismului*, p. 33.
[14] F. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 21, București, Edit. politică, 1965, p. 289.
[15] *Ibidem* (subl. ns.).

să parcurgă un drum de căutări — îngăduit ar fi să spunem? — în spirală, de-a lungul căruia tema clasică a omului, a omului în sine, abstract, transformat el însuşi în mit, canonizat („natura umană") trebuia pur şi simplu criticată în mod radical şi înlăturată în forma ei mistificată. Omul, aşa cum a fost el imaginat de filozofia clasică, urma să i se opună omului real.

Dar cuvîntul *real* apare încă numai ca o indicaţie asupra intenţiilor teoriei, fără să spună ceva nou anume despre acest om real însuşi. Marx, după cum se ştie, taie acest nod gordian atît în *Manuscrisul din 1844*, cît şi în *Teze despre Feuerbach*.

„Feuerbach reduce esenţa religioasă la esenţa *umană*. Dar esenţa umană nu este o abstracţie inerentă individului izolat. În realitatea ei, ea este ansamblul relaţiilor sociale" [16]. Marx nu neagă, ca atare, conceptul de *esenţă umană*, dar neagă vechea interpretare speculativă, imanentă şi autonomă a acestui concept.

Teza lui Marx implică :

1) *integrarea* teoretică a omului în ansamblul relaţiilor sociale ; considerarea lui nu ca fiind egal cu sine, indiferent de ansamblul relaţiilor sociale, ci funcţie de caracterul acestor relaţii şi de locul pe care îl ocupă în cadrul lor, deci considerarea lui din unghiul istoriei : al orînduirii corespunzătoare şi al statutului său social (de clasă ş. a.) ;

2) *deducerea* teoretică a esenţei umane din ansamblul relaţiilor sociale, deci încă o dată funcţie de marile perioade istorice şi de poziţia ocupată de marile grupe de oameni (clase) în sistemul de organizare socială caracteristic fiecăreia, încă o dată funcţie de statutul social al omului considerat.

Cu acest fundament teoretic nou, care plasează întreaga problemă în termenii ştiinţei, „trinitatea divină din om" (Feuerbach) este, la rîndul ei, răsturnată, pentru a se vedea — în spatele „trinităţii" — care anume sînt stimulii empirici, materiali, primari ai „raţiunii", „voinţei" şi „iubirii".

Decurgînd de aici, urmează o evidentă deplasare a problematicii teoretice spre sfera socialului şi a categoriilor ei, văzută ca mişcare istorică totalizatoare şi integratoare.

Din inerţia ei teoretică anterioară, problema omului este dintr-o dată pusă astfel în mişcare, ca sub impulsurile unui accelerator. Din momentul în care *esenţa umană* este supusă criticii (analizei), conceptul de om (sau uman) cîştigă în planul teoriei supleţea mişcării proprii, contradictorii a omului real, empiric, aşa cum este determinat el însuşi să fie în viaţa sa nemijlocit practică.

Filozofia speculativă, inclusiv Feuerbach, lucrînd asupra *ideii* de om, supunînd *ideea* de om unei prelucrări în stilul ei propriu, respectiv unei analize în planul pur spiritual al conceptului, neviciat de inferenţe empirice, „ne-filozofice", n-a obţinut în schimb decît — aparent surprinzător — o *reducţie* a *ideii* de om (a conceptului) după modelul tipului uman al unei forme sociale determinate şi al unei clase aparţinînd acestei forme determinate, el însuşi idealizat, gîndit „cum ar trebui să fie". Aşa ajunge, de pildă, Feuerbach (dar metoda este clasică pînă la Kant, la

[16] K. Marx, *Teze despre Feuerbach*, K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 576.

Kant și după Kant, parțial la Hegel însuși) să definească esența umană trecînd — în discursul teoretic — ca predicate ale omului pe cele ale lui Dumnezeu, dar în fapt ridicînd la valoarea de esență umană predicatele, parte reale, parte *proclamate* ca de utilitate socială, ale omului în același timp capabil, întreprinzător (rațiune, voință) și *de lume*, sociabil (iubire), deci idealul de burghez al epocii, înzestrat cu toate însușirile apte să-i asigure în același timp succesul ca om practic, dar și din unghiul prețuirii morale.

Și încă toate acestea într-o manieră explicit mitică, care mai curînd înjosește decît înalță omul, ca orice religie de altfel : „Rațiune (imaginație, fantezie, reprezentare, opinie), voință, iubire sau inimă nu sînt puteri de care dispune omul — căci el nu e nimic fără ele, el este ceea ce este numai prin ele — , ele există ca *elemente de la temelia ființei sale*, ființă pe care el nici nu o *are*, nici nu o *creează*. Ele sînt puteri divine, absolute, care-l însuflețesc, îl determină și-l domină. El nu le poate opune nici o rezistență" [17].

Străbate în această definire a esenței umane un crez al neputinței omului empiric, anihilată numai prin intervenția obscură, neexplicată și inexplicabilă a unor absolute puteri divine (dar fiind ale omului, și nu de la Dumnezeu) care-l însuflețesc, îl determină și-l domină. Omul nu dispune de ele, ci se află sub dispoziția lor. La rîndul lor, aceste „puteri" n-au altă cauză decît *scopul* lor, care constă în a-i da omului o esență, adică un fel de a fi cu rațiune, voință, iubire. Mitul acestei „trinități" nu apare deci aici numai ca un ecou pasiv al religiei, dar — înainte de aceasta — ca o nevoie a teoriei de a răspunde la întrebarea despre *cauzele* omului (determinările lui cauzale) : stimulii genezei, formării, dezvoltării și deci ai existenței sale ca om.

La Feuerbach, prezența *materialului* religios în explicarea omului ca om măsoară distanța la care se afla încă teoria însăși de o așezare a ei pe terenul științei, respectiv căutarea determinațiilor reale ale umanului și descifrarea omului (inclusiv a rațiunii, a voinței și a iubirii) ca proces istorico-natural.

Extinderea problematicii omului și deplasarea centrului ei de greutate, pe care o propune Marx, are în vedere tocmai umplerea acestui gol. În noua ei înfățișare problematică, tema omului se scutură de balastul vechiului material (religios) și de vechile ipoteze explicative. *Esența umană* este dată de ansamblul relațiilor sociale, a căror expresie este omul istoric, ființa socială (Marx), produsul acestui ansamblu de relații sociale, pe care îl creează el însuși în mod empiric și care devine matricea propriei sale ființări, ca om istoric. Critica (analiza) omului și a esenței sale nu se mai poate constitui, din acest moment, decît plecînd de la *materialul* empiric al vieții reale, de la istoria empirică a omului, care se dezvăluie a fi istoria empirică a societății umane.

Cu aceasta, conceptele de om și de esență umană sînt supuse rigorilor metodei științifice.

Rezultă :

a) Dacă esența umană constă în și e dată de ansamblul relațiilor sociale, care este *realitatea* ei, atunci urmează că descifrarea omului im-

[17] L. Feuerbach, *Esența creștinismului*, p. 33.

plică şi începe cu „critica acestei esenţe reale" [18]. Deplasarea problematică izvorăşte din chiar faptul că pentru descifrarea omului trebuie să înceapi cu descifrarea societăţii (a ansamblului relaţiilor sociale), singura în măsură să ofere materialul empiric din care se constituie fiinţa sa.

b) Dacă societatea însăşi are o istorie, care nu-i este exterioară omului, ci se constituie ca fiind modul însuşi al omului de a-şi organiza viaţa sa empirică, atunci studiul omului nu poate face „abstracţie de mersul istoriei" [19], ci trebuie să urmeze diagrama acesteia, logica ei internă.

c) Fiind funcţie de societate şi istorie, care se constituie ca rezultat al activităţii umane de ansamblu (al unor sisteme de colectivităţi umane), esenţa umană, ca şi fiinţa umană (omul însuşi, real) nu pot fi privite ca statuîndu-se în stare de izolare individuală, ca presupunînd „un individ uman *izolat*-abstract" [20], respectiv ca exprimînd „generalul", „care uneşte numai prin legături *naturale* mulţimea indivizilor" [21], ca o generalitate *mută* (Marx), mecanică. O asemenea generalitate *mută* implică considerarea omului nu ca produs al co-operaţiei şi inter-acţiunii umane, iar conceptul de om nu ca expresia la nivelul ideii a rezultatului acestei co-operări şi inter-acţiuni în sfera individului uman, în condiţii istorice şi de clasă determinate. În acest sens explicit, contemplarea individului izolat, alături de contemplarea societăţii civile, este „punctul cel mai înalt la care poate ajunge materialismul contemplativ, adică materialismul care nu concepe lumea sensibilă ca activitate practică" [22], şi împotriva căruia „punctul de vedere al noului materialism este societatea omenească, sau omenirea socială" [23].

Efortul lui Marx are în vedere necesitatea unei reprezentări conceptuale a omului, în care să fie exprimată conexiunea necesară cu societatea şi modul ei de existenţă dinamică (succesiunea tipurilor de orînduiri social-economice şi a relaţiilor umane corespunzătoare, structurile cu caracter de clasă etc.), respectiv să nu fie desprins din lanţul determinărilor care-i stimulează şi-i limitează totodată propria sa activitate practică; să fie integrat în istoria dezvoltării ansamblului relaţiilor sociale; să fie înţeles ca fiind ceea ce constituie realitatea sa; deci omul ca implicînd şi exprimînd *omenirea* („omenirea socială"); omul ca integrînd şi fiind totodată purtătorul activ, promotorul valorilor cu caracter istoric şi de clasă al omenirii aflate pe o treaptă anumită a dezvoltării sale.

Din acest moment, cunoaşterea omului implică fundamentarea ei pe materialul empiric al acestei totalităţi concrete. Cu aceasta nu căpătăm, evident, o reprezentare individualizată a omului real în sensul că, aplicînd-o la structurile sociale aparţinînd unei anumite epoci istorice, ne-ar da, scos din formulă, individul ei uman cu varietatea trăsăturilor sale. Căpătăm în schimb un model teoretic apt să facă posibilă explicarea variaţiilor în tipologia umană şi totodată a acumulărilor care se produc în acest plan pe temeiul succesiunii epocilor istorice. În ultimă analiză, se conturează posibilitatea de a fi surprinse şi definite trăsăturile cu va-

[18] K. Marx, *Teze despre Feuerbach*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 576.
[19] *Ibidem.*
[20] *Ibidem.*
[21] *Ibidem.*
[22] *Ibidem*, p. 577.
[23] *Ibidem.*

loare semnificativă ale omului în societatea contemporană, atît de diferențiat încă funcție de istoria diferențiată a comunităților umane, dar prezentînd totodată — concomitent cu aceste diferențieri — o gamă de note comune, cristalizate de-a lungul unui întreg proces de formare istorică relativ unitară a sa. Abia din acest moment s-ar contura ca posibilă și teoretic eficientă o cercetare antropologică diferențiată cu privire la modificarea și dezvoltarea nouă a notelor umanului în condițiile și pe terenul realităților contemporane. De unde ar deriva, totodată, actualitatea reconsiderării aparatului conceptual corespunzător în vederea unor noi cercetări și a unor cunoașteri mereu mai sistematic aprofundate în tema omului.

În cadrul acestor căutări, condiția rigurozității implică o succesiune de clarificări, în orice caz neocolirea dificultăților, în rîndul cărora se va admite că un loc central îl ocupă însuși conceptul de „esență umană".

Ar fi prea mult să se formuleze asemenea întrebări : există o *esență umană* ? Și dacă da, care este sensul ei explicit, în măsură de a fi luat în considerare ca unul de valoare teoretică, ca instrument al științei ? La care s-ar mai putea adăuga cel puțin una : formularea lui Marx, anume că „esența umană nu este o abstracție inerentă individului izolat. În realitatea ei, ea este ansamblul relațiilor sociale", indică numai necesitatea unei treceri univoce de la problematica omului, a individului (abstract-izolat) la problematica socială (ansamblul relațiilor sociale), sau afirmă, dimpotrivă, *o relație* înăuntrul căreia cei d o i t e r m e n i se d e t e r m i n ă r e c i p r o c , cel de-al doilea fiind esența celui dintîi și explicîndu-l pe cel dintîi în planul teoriei, dar implicîndu-l totodată ca o determinare a sa ?

Plecînd de la considerentul că omul ca atare, real, în comportarea sa empirică, materială, nu poate fi înțeles „cu ajutorul bagajului teoretic moștenit de la Hegel", nici în termenii vechii frazeologii filozofice, Marx însuși manifestă o anumită rezervă față de utilizarea acestui concept. Informîndu-și cititorii — în *Ideologia germană* asupra faptului că *noua concepție despre lume* a fost afirmată încă în *Introducere* la *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului* și în lucrarea *Contribuții la problema evreiască*, Marx scrie : „Deoarece însă pe atunci aceste idei mai erau învesmîntate în vechea frazeologie filozofică, expresiile filozofice tradiționale : «esență omenească », «specie » etc., care se întîlnesc acolo, au dat teoreticienilor germani prilejul dorit de a înțelege greșit înlănțuirea reală a ideilor și de a-și închipui că și aici este vorba numai de o nouă transformare a surtucurilor lor teoretice uzate . . ." [24].

Rezerva lui Marx o interpretăm ca fiind evident polemică, vizînd inerția filozofiei idealiste. Dar nu numai atît. Expresiile filozofice tradiționale, printre care și „esența omenească" sau „esența umană", „natura umană", căpătaseră în vechea filozofie valori de sens și substanță idealiste, de care nu puteau fi pur și simplu detașate, deși tocmai în opoziție cu un asemenea sens și cu o asemenea substanță, idealiste, căutau Marx și Engels să determine conținutul real al conceptelor de *om* și *uman*, *omenire* și *omenesc*. Operația teoretică solicita în acest sens să fie *radicală* : omul trebuia în același timp plasat și înțeles funcție de *practica* sa empi-

[24] K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană*, în *Opere*, vol. 3, p. 233.

rică, liber de orice canoane filozofice sau religioase. Recuzarea ideii de om, ca Spirit sau ca Dumnezeu (critica lui Hegel şi a religiei), era numai un pas, primul pas (realizat de Feuerbach), dar încă insuficient pentru a transpune problema omului în termenii ştiinţei, deci cîtă vreme omul însuşi nu este văzut şi înţeles ca activitate practică, cîtă vreme nu este dedus în concept din datele (materialul) acestei practici însăşi. Soluţia lui Feuerbach trebuie astfel *răsturnată*, la rîndul ei, ceea ce înseamnă că fundamentul profan la care ajunsese el, „scindat şi contradictoriu" (Marx), trebuie înţeles în contradicţia lui, şi anume ca activitate practică, empirică, neteoretică, necesară, materială, obiectivă, dar implicînd totodată creaţia, participarea subiectivă a omului. „Principala lipsă a oricărui materialism de pînă acum (inclusiv materialismul lui Feuerbach) este că obiectul, realitatea, sensibilul este luat numai sub forma *obiectului* sau a *contemplării*, şi nu ca *activitate omenească sensibilă*, ca *practică*, deci nu subiectiv" [25]. Deşi redusă la fundamentul ei profan, „esenţa umană" rămîne — în soluţia lui Feuerbach — ca un *dat* al subiectivităţii, şi nu ca un *produs* istoric al subiectului activ în condiţiile obiective date şi sub înrîurirea acestora; deci ca o imanenţă a „naturii umane" („elemente de la temelia fiinţei sale)", iar „activitatea omenească el nu o ia ca activitate *obiectivă*" [26].

Efortul teoretic al noii concepţii materialiste despre lume se concentrează astfel anume în acest punct atît în ansamblul ei ca ştiinţă a societăţii, cît şi în tema omului. Are loc o deplasare problematică, urmare legitimă a acestei „cufundări în concret", pe care o proclamase încă Feuerbach, dar care rămăsese în filozofia sa o simplă „vorbă goală" [27].

Reproşul care i se aduce lui Feuerbach stă în faptul că nu a ridicat această „cufundare în concret" pînă la valoarea unui principiu metodologic, ceea ce îşi propun să realizeze Marx şi Engels în investigaţiile pe care le întreprind. Pentru ca trecerea la omul real, respectiv descifrarea tezei că *omul este lumea omului*, să nu rămînă o simplă frază, apare cu necesitate descifrarea acestei *lumi a omului* ca fiind fundamentul său profan, dar *un fundament care nu este exterior omului*, existînd în sine şi în care omul s-ar plasa din afară, ci constituit tocmai şi numai ca *produs al activităţii umane practice*, implicîndu-l deci pe om ca o determinare interioară a sa.

Cu aceasta însă, cum spunea Engels, „latura revoluţionară a filozofiei hegeliene a fost reluată şi, totodată, eliberată de garniturile idealis-

---

[25] K. Marx, *Teze despre Feuerbach*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 575.

[26] *Ibidem*.

[27] F. Engels, *Ludwig Feuerbach şi sfîrşitul filozofiei clasice germane*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 21, p. 289. În opoziţie cu Hegel, despre a cărui teorie asupra moralei Engels spunea: „pe cît de idealistă este aici forma, pe atît de realist este conţinutul", „la Feuerbach avem tocmai contrarul. În formă, el este realist, ia drept punct de plecare omul; dar el nu vorbeşte de loc despre lumea în care trăieşte acest om, şi de aceea omul lui rămîne mereu acelaşi om abstract care figura în filozofia religiei... El nici nu trăieşte într-o lume reală, formată şi determinată istoriceşte; deşi întreţine relaţii cu alţi oameni, fiecare dintre aceştia este tot atît de abstract ca şi el însuşi... Firesc, la Feuerbach întîlnim, la intervale mari, şi fraze ca acestea: « Altfel gîndeşti într-un palat decît într-o colibă ». — « Dacă, din pricina foamei şi a mizeriei, nu ai nimic substanţial în stomac, nu ai nici în minte, nici în simţuri, nici în inima ta nimic substanţial pentru morală ». — « Politica trebuie să devină religia noastră » etc. Dar Feuerbach nu ştie să facă absolut nimic cu aceste fraze; ele rămîn la el doar moduri de expunere..." (*ibidem*, p. 286).

te care îl împiedicaseră pe Hegel s-o aplice consecvent" [28]. Lumea nu trebuie înțeleasă ca un complex de lucruri definitive, ci ca un *complex de procese*. Iar reflectarea ideală (mintală) a acestora, noțiunile, urmează să fie observate în neîntrerupta lor transformare, și anume nu numai ca înregistrînd acumulările istoriei cu salturile corespunzătoare, dar chiar mișcarea în planul logic, de la particular la general, și invers, fără a cărei sesizare gîndirea rămîne la suprafața lucrurilor și a conceptelor.

Teza că esența umană este ansamblul relațiilor sociale repune întreaga problemă în termenii complexului de procese care o definesc. Înțelegem cu aceasta nu numai că : 1) subiectul (esența umană) și predicatul (ansamblul relațiilor sociale) reflectă complexe de procese, și nu lucruri definitive ; nici numai 2) inseparabilitatea subiectului și predicatului în diferența lor, fără de care relația lor în judecată ar fi exterioară ; dar și 3) că, pentru a putea fi explicat prin predicat, subiectul însuși conține, ba chiar se constituie din determinațiile predicatului său [29].

Esența umană nu există, altfel spus, ca particularitate decît în măsura în care se află în universal și îl conține. Totodată esența umană nu este universalul însuși, ansamblul relațiilor sociale, ci se află în raport cu acest „ansamblu", ca particularitate față de universalitatea *sa*, după cum universalul, deși pătrunde în toate determinațiile particularului, nu este particularul însuși, ci se raportează la el ca față de *unul* din particularitățile sale.

Formularea lui Marx trimite gîndirea să depășească particularitatea *finită* a omului, corelîndu-l cu universalul de care *este pătruns* și fără de care propria sa particularitate rămîne de neînțeles. Încă la Hegel găsim că „ceea ce este în particular, omul singular nu este decît în măsura în care, înainte de orice, el este om ca atare și se află în universal ; iar acest universal nu este doar ceva în afară și alături de alte calități abstracte sau determinații numai reflexive, ci este, dimpotrivă, ceea ce pătrunde tot ce e particular și îl cuprinde în sine" [30].

Numai înțelegînd *esența umană* ca fiind *particularitate* pătrunsă în toate determinările ei de ansamblul relațiilor sociale poate fi ea însăși abordată ca atare, în particularitatea ei. În acest sens, esența umană integrează universalul și particularul și poate fi cunoscută în determinările ei proprii, particularizate, funcție de universal (ansamblul relațiilor sociale), dar ca mișcare particularizată a subiectului, a omului însuși și a umanului.

Decurgînd de aici, deplasarea problematică se dezvăluie a fi ca — practică teoretică — o aprofundare a temei omului, și nu o îndepărtare de ea sau — mai precis — o „depărtare" metodologică.

---

[28] *Ibidem*, p. 292.

[29] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice*, Partea I, *Logica*, București, Edit. Academiei R.P.R., 1962, p. 299. „Subiectul are abia în predicat determinația sa expresă și conținutul său... ; ce este subiectul se spune abia în predicat". Dar judecata nu se reduce la acest prim moment interior al ei, în care subiectul este singularul (sau particularul), iar predicatul universalul. „În dezvoltarea ulterioară a judecății, subiectul nu rămîne doar singularul nemijlocit, iar predicatul doar universalul abstract ; subiect și predicat capătă îndată și semnificația : primul, a particularului și a universalului, al doilea a particularului și a singularului. Acest schimb reciproc în semnificația celor două laturi ale judecății este ceea ce are loc sub cele două denumiri de subiect și predicat" (p. 300).

[30] *Ibidem*, p. 307.

Abia acum momentul particularității își poate cîștiga dreptul său, cum ar spune Hegel; abia acum, pe temeiul înțelegerii esenței umane ca moment particular al ansamblului relațiilor sociale (universal), poate fi ea observată — în cunoștință de cauză — la nivelul propriilor sale procese și relații interioare.

★

Această ontologie a umanului rămîne, evident, numai punctul de plecare pentru o antropologie filozofică. Ea nu-și propune și nu poate s-o înlocuiască. Ea nu închide, ci deschide o perspectivă teoretică în continuarea efortului — milenar, cum se vede — de cunoaștere a umanului. Se conturează, totodată, și o altă perspectivă, aceea a realizării umane, nu fără efort, nu fără tensiune și depășire, dar posibilă, terestră, pe măsura — ea însăși dinamică — a omului contemporan.

Prin aceasta, dimensiunea umană nu încetează să fie problematică. Dialogul omului cu sine și cu lumea sa continuă. Dar un dialog pe parcursul căruia omul nu este numai neliniștit, pîndit de nesiguranță și spaimă. *Angoasa* este o stare a spiritului constituită și hrănită din inacțiune. Însoțește parazitismul a cărui psihologie o definește. Dar parazitul, paradoxal, nu este liber. Hegel descoperea, în celebrele sale pagini despre *Stăpînire și servitute*, că, spre deosebire de stăpîn, care în independența sa de obiectul naturii asupra căruia acționează prin intermediul sclavului, devine *dependent* de sclavul care muncește pentru el — sclavul, dependent de stăpînul său, dar acționînd nemijlocit asupra obiectului pe care îl lucrează, apare liber și în acest sens independent în raport cu acest obiect, pe care îl transformă prin activitatea lui.

Acțiunea, activitatea implică, produce și reproduce acea tensiune spre independență, fără de care nici realizarea de sine, nici conștiința de sine nu pot exista și nu pot fi reprezentate. Abia în activitate omul se definește pe sine ca om și ca tinzînd spre originalitatea integrării sale proprii în comunitatea căreia îi aparține. Pentru om, activitatea (munca) și libertatea (inițiativa, creația) sînt complementare. Bergson vedea în om „singurul animal a cărui acțiune este prost asigurată, care ezită și tatonează, care face proiecte cu speranța de a reuși și cu teama de a eșua" [31]. Omul caută, cercetează, inventează. Și, făcînd toate acestea, se plămădește pe sine însuși ca cercetător și inventator, producătorul original al unor noi universuri pentru aventurile nemaipomenite ale spiritului. Dar tocmai în această lipsă de inerție stă libertatea sa spirituală și măreția lui, întotdeauna posibilă, niciodată suficientă. Rafinamentul spiritului se definește, astfel, în termenii producerii de sine, neobosite, a omului, prin recunoașterea și asimilarea prezentului, dar o asimilare mereu critică și implicînd depășirea prezentului asimilat. Dacă omul, cum spune în aceeași pagină Bergson, este singurul animal care știe că trebuie să moară, este tocmai de aceea și singurul care cunoaște prețul fără de echivalent al vieții, al vieții cu sens, conținînd și exprimînd totalitatea posibilităților și implicațiilor sensibilității umane. Acest om deschis, căruia propria sa realizare umană în contextul social îi apare „ca o necesitate interioară, ca o nevoie" (Marx), descoperă sensul căutărilor și neliniștilor sale tocmai în autenticitatea dificultăților pe care le înfruntă,

[31] H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, F. Alcan, 1932, p. 217–218.

fără să știe încă, dacă și cînd le va dezlega. Perspectiva marxistă asupra omului nu face decît să afirme ca deducîndu-se din istoria sa reală, această lege a condiției sale. Distinctivitatea omului stă în natura lui creatoare, în această nevoie de a se obiectiva și realiza în și prin ceea ce face. Toate neliniștile se justifică și devin inteligibile funcție de această natură a sa. Dar de aci natura sa perfectibilă. Socialismul însuși sau comunismul pe care contemporaneitatea și-l poate imagina, nu aspiră decît să obțină în acest plan realizarea unor noi acumulări, și anume tocmai acelea care rezultă ca posibile și virtuale din însăși natura astăzi afectivă a umanului, dar activînd și re-modelîndu-se în noua ambianță socială. Omul ranchiunii, așa cum l-a descris Cioran, definit prin *nevoia de crimă înscrisă de sîngele său* [32], deși extras din datele experienței contemporane, rămîne ca modelul rebutat al istoriei, neextirpat încă, dar pe care o societate eliberată de exploatare și de toate urmările ei nu-l va mai putea reproduce decît sub forma dereglată a monștrilor.

Întemeierea unei societăți pe principiul obligativității muncii nu este numai problemă de economie politică, nici chiar numai de morală, ci și una de construcție de astă dată pe cît posibil deliberată a umanului.

Dificultatea apare din faptul că omul schimbă societatea, luîndu-și — la început — propria sa subiectivitate ca o constantă, în vederea satisfacerii căreia el schimbă ceea ce este în afară de el, non-eul. Dar schimbînd, el vine în conflict cu rezultatele propriei sale activități, care solicită un om pe măsura lor. Procesul se realizează din aceste necoincidențe. Nu avem aici o fatală rămînere în urmă a conștiinței față de existență. Se va observa, mai curînd, că, funcție de momentele procesului revoluționar și în conformitate cu cerințele sau legile lui, omul însuși se descoperă adeseori ca aflîndu-se în avangarda și nu în urma condițiilor sale de existență. Încît, natura întregii mișcări este contradictorie, iar înțelegerea omului socialist contemporan este cu neputință fără includerea acestui *mers inegal*, acestei necoincidențe, ca fiind un termen al ecuației. *Omul nou* — în acest spirit — nu este pur și simplu *eroul pozitiv*, un om care a asimilat noile valori, acum înscrise în propria sa subiectivitate și purtate ca o carte de vizită.

Omul nou se definește mai curînd printr-o **subiectivitate liberă de canoane**; cel care știe sau intuiește procesele reale, sensul lor și al cărui *sens* propriu, uman de a fi este tocmai libertatea de a-și proiecta *propria sa traiectorie de viață* ca răspunzînd unei solicitări necesare. Finalitatea unei asemenea traiectorii, fără să ocolească situațiile limită, atribuie subiectivității ceva din măreția mișcării obiective a vieții. Vocația omului se constituie ea însăși din acest material.

Marxismul propune această accepție a conceptului de *om nou* ca fiind individualitatea aptă să recepționeze apelul subtil al vieții reale, ne-cantonat în marginile strîmte ale imediatului, ci vizînd dincolo de el, în sensul dinamic al mișcării sociale, refractar atitudinii pragmatice față de realitate. În acest sens, teza că „atitudinea pragmatică față de realitate, tendința de a releva numai ceea ce este convenabil unor interese de moment fac imposibilă elaborarea unei politici științifice" [33] se cuvine

[32] E. M. Cioran, *Histoire et utopie*, Paris, Ed. Gallimard, 1960, p. 101.

[33] Nicolae Ceaușescu, *Rolul conducător al partidului în etapa desăvîrșirii construcției socialismului*, București, Edit. politică, 1967, p. 37.

extinsă la o arie problematică mult mai vastă din cuprinsul căreia etica, pedagogia şi chiar antropologia filozofică n-ar trebui să lipsească.

Bergson considera că „omul nu poate să-şi exercite facultatea sa de a gîndi fără să-şi reprezinte un viitor nesigur, care trezeşte teama şi speranţa sa [34], consemnînd astfel o notă, istorică şi ea, a psihologiei umane. Socialismul nu promite minunea de a-l elibera pe om de incertitudinea implicată în căutările şi opţiunile sale. Ar fi naiv să se imagineze momentul alegerii fără stadiul de cumpănă sau ezitare. Omul cumpăneşte, adică ezită înainte de a acţiona. Nici dramatismul inacceptării stării de inerţie nu s-ar cuveni trecut cu vederea. Nu-i suficient să-i atribuim omului nou facultatea de a subiectiviza dialectica necesităţii, ca şi cum din acest moment obiectivul şi subiectivul coincid pînă la identitate. Omul nou s-ar descoperi, astfel, un nou demiurg. Imaginea dramatic căutătoare a lui Faust s-ar pierde în negura uitării. Dar numai închipuirea mecanică a necesităţii exclude noul, dificila clipă a alegerii responsabile, opunîndu-i acceptarea pasivă din partea unei subiectivităţi inerte.

Omul nou se defineşte astfel, nu ca un apologet, ci ca un constructor. Noninerţia va fi recunoscută ca modul său preferenţial da a exista, climatul său laborios, starea sa de echilibru. Indicele de noutate al omului în curs de a se contura ca reprezentativ pentru epoca socialismului stă în această înţelegere-a-sa-de-sine (conştiinţa-de-sine) ca interogînd necunoscutul şi împrospătînd continuu problematica propriei sale activităţi. Prin aceasta el continuă o determinare istoric constituită a umanului şi o reabilitează, dar într-un moment cînd această facultate se redescoperă pe sine, treptat, dar implacabil, pe terenul unui tip de relaţii sociale care o solicită dinamic şi o potenţează.

Stăruie încă ecoul aserţiunii că nimic nu va putea înlocui stimulentul uman al concurenţei, secretul expansiunii capitaliste, al tehnicii şi ştiinţei corespunzătoare, atît de dinamice. Nu-i vom nega concurenţei puterea ei de propulsie. Dar, dacă notăm că, în conformitate cu legile ei interne, omul devine sclavul lucrului, cîmpul subiectivităţii sale un teatru al urii, invidiei şi ranchiunii, cum ni l-a descris atît de plastic Cioran, se pune întrebarea dacă omul n-ar putea, profitînd de condiţiile create de socialism, să-şi ofere un alt model şi o altă soluţie ca mobil şi stimul al drumului pe care fiecare îl parcurge. Nici aici omul nu-i neutru, nu gravitează în afara conflictului.

În esenţă, epoca socialismului, lansează o sfidare omului desfigurat de concurenţă şi ură, iar ceea ce numim îndeobşte *om nou* este tocmai modelul şi purtătorul viu al acestei sfidări. El reia, pe terenul socialismului, firul unui sens istoriceşte constituit al umanului, exprimînd prin aceasta o necesitate izvorînd din însăşi natura noului ansamblu al relaţiilor sociale. Dar dinamica, profunzimea şi autenticitatea acestui proces decurg, parte din evoluţia noilor relaţii, parte din energia, tenacitatea şi fantezia pe care oamenii noii societăţi o vor manifesta pe acest atît de original cîmp experimental, dacă şi în măsura în care această lucrare va reflecta, totodată, o necesitate a propriei lor subiectivităţi. În condiţiile date, tipul evoluţiei viitoare, încă nedecis, atîrnă greu printre răspunderile generaţiilor contemporane de revoluţionari.

---

[34] H. Bergson, *op. cit.*,

DESPRE CONDIȚIILE ÎNCEPUTURILOR MODERNE ALE SOCIOLOGIEI

DE

FLORICA NEAGOE

Filozofia se desfășoară larg pe scena internațională a Europei mai ales de la Renaștere încoace, cînd diferențele și caracteristicile naționale s-au definit și și-au desenat profilul. Filozofia se dezvoltă la nivel european, debarasîndu-se de prejudecățile și de grandomania grecului antic, care se știa unic, sau, mai tîrziu, principal creator de cultură, și de prejudecățile medievale, care închideau gîndirea în forma perfectă, cercul. Dar tocmai cînd se universalizează mai mult prin problematică și umanism, gîndirea filozofică se și particularizează mai profund.

În viața fiecărei națiuni sînt anumite praguri, închegări persistente apărute din însăși fluiditatea substanței istoriei, care produc în jurul lor vîrtejuri și obligă cursul rîului să ia cunoștință de ele fie ocolindu-le cu firul apei desfăcut în două, fie stagnînd în fața-le, fie inundîndu-le cu ape învolburate fără a le putea surpa.

Un asemenea moment în istoria gîndirii germane a fost Hegel. Cultura germană de dinainte l-a pregătit (sau, ceea ce e tot una, el a încununat-o), iar cultura germană care i-a urmat nu s-a putut lipsi de el chiar dacă i-a întors spatele. Tocmai pentru că îi va întoarce spatele, se va defini prin nevoința de a urma același drum cu el.

De ce Germania s-a încadrat în orchestra europeană prin filozofie și de ce Franța prin acțiune socială cu mondiale ecouri nu ne propunem să explicăm aici. Pornim de la constatările subtile ale lui Engels cu privire la caracteristicile aportului națiunilor germană, franceză și engleză la istoria mondială [1].

Dacă în Germania pregătirea dialecticii speculative, treptata ei elaborare și apoi desăvîrșirea construcției, de o claritate și puritate clasică, au fost punctul de reper al unei întregi dezvoltări, același lucru l-a reprezentat în Franța pregătirea, desfășurarea și apoi încheierea revoluției, începută în 1789.

Cele două linii, cea germană și cea franceză, se recunosc reciproc, nu se resping, ci își fac împrumuturi, caută să se apropie, să realizeze mari înțelegeri. Dar ele își păstrează individualitatea. A. Comte nu-i străin de Hegel, de gustul pentru enciclopedism și speculație al acestuia, ba chiar îi și scrie, invitîndu-l, cu candoarea celui dornic de informație, să scrie mai clar, mai scurt și, „si c'est possible", în limba franceză. Dar Comte

[1] Vezi F. Engels, *Situația Angliei, I*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, ed. a 2-a, vol. 1, București, Edit. politică, 1960, p. 599–619.

rămîne francez prin înclinarea pentru transformare socială, activă, rapidă, prin interesul pentru politică și sociologie, căreia îi dă numele.

Că tocmai această parte a sistemului său este cea mai slabă și că unii dintre adepții săi au desfăcut-o din ansamblul doctrinei și au aruncat-o ca pe o articulație inutilă este altceva.

Filozofia franceză dinaintea revoluției o așteptase, o pregătise sau se temuse de aceasta. După ce energiile se aruncă și se consumă în încleștarea revoluționară, filozofia care urmează trage concluziile, rezonează asupra aceluiași eveniment epocal.

Dacă însă, înainte, cantitativ cea mai mare parte și calitativ cea mai bună parte a filozofiei este progresistă, lucrurile se răstoarnă după revoluție.

Materialismul care bătea pasul pe loc, rămînînd la mecanicismul lui Condillac, intră în defensivă. Destutt de Tracy, Cabanis, Broussais încearcă să-l dezvolte în amănunt, dogmatic, construind toate științele pe ideea lui Condillac că eul e o colecție de senzații. Sufletul nu este o substanță deosebită de corp, deci viața sufletească nu e decît ansamblul fenomenelor fiziologice care se produc în creier și în organele de simț periferice.

Psihologiei, nu numai întemeiată pe medicină, dar chiar redusă la aceasta, idealiștii îi vor opune cu succes introspecția.

Materialismul este propagat indirect în comparație cu secolul anterior, de la tribuna științelor naturii (Lamarck, Géoffroy Saint—Hilaire). Unii dintre oamenii de știință, ca Ampère, trăiesc o adevărată dramă filozofică, zbătîndu-se între extreme ireconciliabile : premise materialiste, încredere în știință și cunoaștere, încercare îndrăzneață de clasificare a științelor și acceptare smerită a unui creator *.

Iluminismul nu se retrage complet într-o albie subterană dar este promovat mai ales de istorici (Michelet, Quinet).

Pe marea scenă evoluează în prima jumătate a secolului al XIX-lea idealismul filozofic de o coloratură pesimistă și conservatorismul politic. Este o epocă a reacțiunii. Catolicismul exploatează repede nevoia socială a burgheziei franceze de liniște și stabilitate, de exploatare „pașnică" a maselor, cărora marea revoluție le-ar fi dat tot ceea ce putea fi dorit : desființarea privilegiilor și egalitatea în fața legilor. Că masele așteptaseră altceva de la revoluția din 1789 și nu numai o emancipare formală, juridică, o dovedea șirul aproape neîntrerupt de mișcări care au izbucnit mereu de-a lungul a aproape o sută de ani pînă în 1871, cînd au formulat clar, la nivelul unei clase și nu al unor grupări politice fragmentare, ceea ce voiau : emanciparea socială.

Presimțirea tocmai a acestor revendicări, pe care în aceeași epocă le-a formulat socialismul utopic, și spaima în fața lor au determinat comanda imperioasă pe care o face burghezia filozofiei universitare de a învinge materialismul și ateismul, pe care le cultivase pentru a ajunge la putere, dar pe care voia să le depună, și cît mai repede, în muzeul armelor scoase din uz. Tradițiile secolului luminilor se mențineau încă, deși ca un palid reflex al *Enciclopediei* ; împotriva lor, împotriva revendicărilor progresiste pe care le întemeiau, se duce o luptă complexă de la grosolane

* Este, credem, neîntemeiată includerea lui Ampère printre spiritualiști, cum face P. P Negulescu în volumul IV al *Istoriei filozofiei contemporane.*

directive, destituiri şi închideri de şcoli, la care recurg şi Napoleon, şi Ludovic-Filip, şi Napoleon al III-lea, la stimularea masivă a religiei şi la încercarea de readucere în perimetrul atenţiei sociale a liniştitului ev mediu (Rémusat scrie despre Abélard, Saisset despre Anselm etc.).

Avînd francheţea tradiţională a gîndirii franceze, filozofia acestei perioade se lasă descifrată cu uşurinţă. Filozofii nu atacă revoluţia, care oricum trecuse şi căreia i se adaptaseră chiar clasele lovite de ea, ci ideologia care a pregătit-o, pentru ca aceasta să nu mai poată duce la alte mari zguduiri sociale. Filozofii, chiar dacă fac politică (şi fac), nu sînt în primul rînd politicieni, ci profesori.

Ei nu ţin înflăcărate discursuri politice, dar în lecţiile şi în lucrările lor dau asigurări obsedante asupra soliditătii şi eficienţei sociale a spiritualismului. În lupta pe care o dau împotriva materialismului şcolii naţionale filozofii francezi îşi caută aliaţi în filozofia engleză a bunului-simţ (Th. Reid) sau în idealismul german (Kant, Hegel), pe care le fac cunoscute publicului francez şi din care reţin, combinîndu-le eclectic, doar părţile care pot servi scopului lor. Iar acesta este într-atît de clar formulat, încît s-a putut cu temei scrie : „. . .Eclectismul şi tradiţionalismul sînt sisteme legate de atmosfera unei epoci şi de nevoile unui timp. Fără « anticreştinismul » lui Voltaire, fără cultul « raţiunii » . . . admis de enciclopedişti şi, am putea adăuga, fără furtuna socială care a tulburat societatea franceză de la finele secolului al XVIII-lea şi la începutul celui al XIX-lea, poate că eclectiştii şi tradiţionaliştii nu ar fi existat şi nu s-ar fi manifestat în forma în care îi cunoaştem azi"[2].

Joseph de Maistre, Louis Gabriel Ambroise de Bonnald, Robert Lamennais sînt cu toţii critici ai iluminismului, constructori de sisteme teologice-politice absolutiste. Religia (în forma catolică, avînd papalitatea ca centru) este principiul moral al instituţiilor omeneşti. Căci dacă în lume totul e rău, violenţa şi crima fiind legate de viaţă, iar pedeapsa şi ispăşirea fiind trăsături specifice ale societăţii, atunci lui Joseph de Maistre i se pare firesc să-şi construiască societatea pe trei piloni : regele, papa şi călăul, iar lui Lammenais să subordoneze voinţei unitare a papii chiar dogmele bisericii.

Şi la toţi, aceste idei sînt filozofic întemeiate pe principii idealiste, adesea chiar scolastice. De Maistre argumentează superioritatea monarhiei ereditare ca ideal politic prin mistica unităţii ca existenţă adevărată. Ceea ce se abate de la unitate e rău : lipsa de respect pentru autoritate, necredinţa. Iar răul trebuie repudiat drastic prin religie şi putere politică absolutistă.

De Bonnald, mai filozof decît de Maistre, caută faptul, evident prin sine, care stă la baza cunoaşterii şi-l găseşte în limbă. Filozoful reînvie realismul medieval, făcînd din limbă o formă creatoare pe care zdruncinările sociale o tulbură, spulberînd expresiile vechi meticulos elaborate şi înlocuindu-le cu altele noi, lipsite de o fundamentare în suflet, care, tot după modelul scolastic, e împărţit de Bonnald în spiritual, raţional şi sensibil.

Lamennais de asemenea leagă concepţia sa politică (el e unul dintre reprezentanţii socialismului creştin) de filozofia spiritualistă. Apariţia

[2] *Istoria filozofiei moderne*, vol. II, Bucureşti, Soc. rom. de filozofie, 1938, p. 436.

lumii e actul liber al lui Dumnezeu, deci obiectul filozofiei e cunoaşterea lui Dumnezeu şi a creaţiilor sale. Această cunoaştere este acoperită, în lucrările de tinereţe, de o undă de scepticism.

Religia pe care caută s-o reînvie reacţia filozofică din Franţa e o religie justificată prin filozofie şi morală, construită pe baze psihologice. Ceea ce denotă că marea idee a lui Feuerbach plutea în aer nu numai în Germania, ci şi în Franţa : dominaţia multiseculară a creştinismului nu poate fi explicată numai prin ignoranţă, teamă şi exploatarea de către cler a acestor sentimente, ci şi prin structura naturii umane, prin năzuinţa omului spre bine, prin capacitatea lui psihologică de a se proiecta în afară.

Criticînd de la dreapta iluminismul, ideologii din Franţa şi de aiurea (Burke, Müller, Haller) ajung să descopere unele momente vulnerabile ale acestuia, şi în primul rînd caracterul abstract, anistoric al acestei concepţii, în special a ideii contractului social. De Maistre reia pe Montesquieu, care face dependentă constituţia de asamblarea unei serii de factori — mediu geografic, climă, relaţii politice existente, religie, obiceiuri — pentru a respinge constituţia de la 1795, elaborată pentru omul de pretutindeni. Iar de Bonnald respinge existenţa „stării naturale", de care se abuzase atît.

Surprinderea caracteristicilor negative ale iluminismului i-a dus şi la afirmarea unor idei preţioase prin care ei contribuie, în ciuda clericalismului, la dezvoltarea sociologiei. În primul rînd, după părerea lor, viaţa socială şi politică nu poate fi explicată prin capriciile sau bunul plac al indivizilor, chiar dacă aceştia sînt legislatori ; viaţa socială şi arta guvernării se desfăşoară după legi proprii. Desigur, direcţia progresivă a acestor legi este stabilită de ei în mod arbitrar şi totodată reacţionar ; criteriul progresului devine stabilitatea şi deci monarhia şi religia.

Nu numai în literatura politică, ci şi în cursurile universitare şi în lucrările filozofice propriu-zise, filozofia din Franţa postrevoluţionară recurge la un eclectism făţiş şi de mare amploare : de la Kant la Anselm şi de la Descartes la Platon, gînditori intraţi de mult în istorie sau contemporani sînt descompuşi în fragmente şi fragmentele mai multor unităţi sînt combinate împreună într-un mozaic adeseori grotesc. Însuşi termenul „eclectism" apare acum şi e acceptat de unul dintre profesori : Victor Cousin.

În afara idealismului şi eclectismului, toţi aceşti filozofi-profesori sînt uniţi de încă o trăsătură : atacarea senzualismului materialist al lui Condillac, care devenise o tradiţie franceză şi căruia îi opun apriorismul, apelînd totodată la datele fiziologiei, pe care le interpretează idealist, ca şi Schopenhauer în Germania.

Cu ei reapare sufletul substanţial (Royer Collard), nemurirea sa (Jouffroy) şi existenţa lui Dumnezeu ca certitudine intuitivă şi discursivă, precum şi religia ca necesitate pentru mase (Saisset). Unul dintre ei, V. Cousin, ajunge chiar să conteste pregătirea marii revoluţii de către iluminismul francez, considerînd că senzualismul, materialismul şi ateismul au frînat principiile revoluţiei, mai ales libertatea, prin determinismul lor care ar strangula-o pe aceasta.

Numele multora dintre aceşti profesori şi academicieni sînt păstrate doar de amănunţite istorii specializate : Laromiguière, Royer-Collard,

Victor Cousin*, Jouffroy, Rémusat, Garnier, Saisset. Unul dintre ei a supraviețuit, Maine de Biran (1766—1824), puțin cunoscut atunci, dar prețuit azi ca părinte al spiritualismului francez contemporan.

Criticîndu-l pe Condillac pentru că a redus fenomenele psihice la mecanica senzațiilor, Maine de Biran insistă asupra condițiilor subiective ale vieții sufletești și promovează introspecția. Prima cunoștință a eului este voința și tocmai acest principiu activ și liber face posibilă delimitarea eului de realitatea exterioară (în timp ce înțelegerea sufletului ca un complex de senzații l-ar identifica pe acesta cu obiectele lumii). Din constatarea irefutabilă că omul este activ față de senzațiile sale (putînd evita unele, căuta și obține altele), Maine de Biran trage concluzia că există în noi o forță, voința, deosebită de materialitatea corpului. Ajuns aici, filozofului îi este ușor să accepte imaterialitatea sufletului independent de corp, viața viitoare (ca stimul etic), existența lui Dumnezeu ca o cauză asemănătoare cu propria noastră voință activă și religia ca deținătoare a cheii problemelor ridicate de filozofie**.

Preocuparea majoră a gîndirii franceze din prima jumătate a secolului al XIX-lea rămîne găsirea formulei care să echilibreze și să stabilizeze societatea. Acestei preocupări nu i-a scăpat nici un gînditor. Cei despre care a fost vorba pînă acum erau în politică reacționari destul de liniari, căci după ei masa informă trebuia strunită cu ajutorul unui stat conservator și al religiei.

Direcția care avea să aibă însă cel mai mare ecou este aceea care renunță la misticism și la antidemocratism. Această direcție pornește de la o situație complexă : de la faptul incontestabil al creșterii prestigiului științelor (al fizicii, matematicii, astronomiei și al științelor noi : al chimiei, biologiei) ; de la cerința impusă chiar științelor de logica dezvoltării lor — de a deveni teoretice prin emanciparea de metafizica veche, care le interpreta datele, și de a găsi pentru aceasta altă modalitate decît speculativismul lui Hegel ; de la nevoia de a reuși, ca pornind de la știință, să se elaboreze o politică științifică în stare să reorganizeze societatea fără a disprețui masele, „proletarii". Acest ultim dat era hotărîtor. Conflictele ar înceta astfel, în sfîrșit, prin asigurarea fericirii generale. Iluziile revoluției franceze sînt reluate, li se dă un alt fundament: „practic", „pozitiv", „științific". Saint-Simon, Fourier, Owen pornesc de la observarea anatomiei și a fiziologiei sociale și ajung la concluziile socialismului utopic. Ei semnalează existența proletariatului și vor să asigure realizarea unei asemenea societăți, în care această clasă să nu mai sufere.

Pozitivismul este a doua componentă a direcției anunțate. „Practica", „pozitivul", opuse speculației care constrîngea întreaga reali-

* Acesta a făcut o strălucită carieră profesorală și politică, devenind cel mai cunoscut dintre toți în timpul acela. Eclectic autentic, el combină cele mai variate idei (cu justificarea că ia ce e „bun" și lasă la o parte ce e „rău" din istoria filozofiei), punînd în centru absolutul hegelian, înțeles ca rațiune impersonală care cunoaște. Hegel, care-l cunoștea personal, a făcut chiar o glumă pe socoteala ideilor expuse în cartea *Du vrai, du beau et du bien* : peștele l-a pescuit Cousin în apele mele, dar sosul îi aparține...

** Ideea lui de Biran despre lume ca totalitate a senzațiilor care sînt pasive și despre om ca posesor al unei voințe libere — singurul principiu activ care-l va duce, prin înfrîngerea materiei, la contopirea cu Dumnezeu — se aseamănă cu voluntarismul lui Schopenhauer. Dar se pare că n-au avut cunoștință unul de celălalt (vezi P. P. Negulescu, *Istoria filozofiei moderne*, vol. IV, 1944, p. 212 și 213). Concepțiile lor asemănătoare au exprimat un mod generalizat de a gîndi, starea de spirit a decepției și a renunțării.

tate şi istorie să se încadreze în concept, pluteau în aer. „Acolo unde încetează speculaţia, adică în faţa vieţii reale, începe deci ştiinţa adevărată, pozitivă, înfăţişarea activităţii practice, a procesului practic de dezvoltare a oamenilor ... Înfăţişarea realităţii face ca filozofia de sine stătătoare să-şi piardă mediul de existenţă"[3].

Să renunţe la speculaţie, să răspundă nevoilor realităţii au vrut şi clasicii marxismului, a căror formare începe spre sfîrşitul acestei prime jumătăţi de veac, şi întemeietorul pozitivismului, Auguste Comte (1798—1857). Numai că A. Comte n-a putut înţelege mecanismul societăţii; el a rămas vasal speculaţiei şi de aceea şi un reformator-pedagog fanatic şi chiar ridicol.

Gînditorul francez, creatorul termenului „sociologie", ambiţiona să elaboreze o ştiinţă a societăţii care să însemne nu numai înţelegerea funcţionării sociale, ci şi capacitatea de a folosi conştient legile societăţii. „Prévoir pour pouvoir" era dictonul preferat al acestui gînditor. Ceea ce voia el era o „fizică socială". Încercarea nu era originală. Dar el i-a dat o mare amploare, pregătind suprimarea anarhiei sociale prin ordonarea prealabilă a concepţiilor teoretice. Căci stabilizarea şi unificarea spirituală trebuia, după el, s-o preceadă şi s-o întemeieze pe cea socială.

Principalele două lucrări ale lui A. Comte au fost elaborate tocmai după acest plan : *Cursul de filozofie pozitivă* (1830—1842) şi *Sistemul de politică pozitivă* (1851—1854).

Bine legate între ele, cele două părţi ale creaţiei lui Comte pot fi luate şi separat, dar aceasta din considerente exterioare necesităţii sistemului care chema „politica" după „dogmatica" şi „istoria" „filozofiei sociale", şi anume din considerentul principal că în partea a doua a activităţii sale Comte se află în plină criză reformatoare etică-politică şi face impresia că a pierdut simţul măsurii şi că e invadat de misticism (ceea ce majoritatea biografilor săi o pun pe seama dragostei lui pentru Clotilde de Vaux). El îşi închipuie acum despre sine că este profetul unei noi religii şi vrea să organizeze o biserică „pozitivistă" cu dogme şi ritual, care să venereze minţile cele mai luminate ale omenirii : Cezar, Apostolul Pavel, Carol cel Mare ...

Sociocraţia pentru care militează Comte va sistematiza „preponderenţa continuă a iubirii universale care domină şi speculaţia, şi acţiunea"[4], şi va face din ordine — pe care o dezvoltă filozofia naturală — condiţia progresului, iar din progres — a cărui noţiune o dezvoltă filozofia socială — scopul ordinii[5]. Sociocraţia are deci iubirea ca principiu, ordinea ca bază, progresul ca scop.

Marea „reorganizare finală" la care visează A. Comte trebuie să se realizeze mai întîi în idei, pentru a trece apoi la obiceiuri şi, în sfîrşit, la instituţii, trebuie să fie adică „mai întîi mintală, apoi morală şi, în sfîrşit, politică"[6].

El vrea să subordoneze politica moralei, încredinţat că acesta este remediul „marii crize moderne" care constă în anarhia intelectuală şi

[3] K. Marx şi F. Engels, *Ideologia germană*, în *Opere*, ed. a 2-a, vol. 3, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 27—28.

[4] A. Comte, *Système de politique positive*, tome I, Paris, 1851 p. 91.

[5] *Ibidem*, p. 105.

[6] Idem, *Discours sur l'esprit positif*, Paris, Union générale d'éditions, 1963, p. 128.

morală. Filozofia pozitivă a istoriei întemeiază o politică morală de îmbinare a ordinii şi progresului.

Cu patru ani înainte de revoluţia din 1848, Comte este de părere că „principalele dificultăţi sociale nu sînt azi esenţialmente politice, ci mai ales morale, aşa încît rezolvarea lor posibilă depinde în mod real de opinii şi de obiceiuri mai mult decît de instituţii, ceea ce tinde la stingerea unei activităţi de perturbare, transformînd agitaţia politică în mişcare filozofică"[7]. Această concluzie Comte o întemeiază pe ceea ce numeşte „o sănătoasă concepţie istorică". Aceasta constă în aprecierea raţională a trecutului ca treaptă necesară, pregătitoare a prezentului, din care trebuie înlăturate tendinţele pur critice (adică revoluţionare). Marea revoluţie are două faze : una „critică", epuizată de iacobini, şi alta „organică", pe care o realizează pozitivismul, urmaşul iacobinismului, şi care constă în principal într-o „sănătoasă instrucţie populară", care ar putea regenera treptat instituţiile sociale.

Asociaţia de instruire pozitivă a poporului în întreg Occidentul european, „Ordine şi progres", întemeiată de Comte în februarie 1848 în plină revoluţie, îşi propunea să realizeze ştiinţa politică adevărată, „organica". Comte anunţă că Asociaţia nu-şi propune să refuze asistenţa sa diferitelor guverne occidentale, dar că va rămîne independentă de oricare dintre ele. Asociaţia pozitivistă, care a deschis ulterior filiale europene pe care le voia reunite în jurul Franţei, întrucît aceasta a şi făcut prima parte a revoluţiei, a creat multe dificultăţi lui Marx şi Engels.

Asociaţia pozitivistă, „nici naţională, nici cosmopolită, ci occidentală"[8], avea un centru francez, îşi obliga membrii la acceptarea principiilor filozofiei pozitive şi supunea aptitudinea lor intelectuală şi morală examenului lui Comte şi al membrilor deja existenţi. Activitatea asociaţiei consta în „discuţii interioare", în scrieri şi discursuri publice, în petiţii sistematice către Adunarea naţională şi către puterea centrală, adică într-o influenţă „lipsită de orice intervenţie practică"[9].

Această asociaţie îşi propunea să răpească „utopiilor" „atracţia involuntară rezultată din interdicţia opresivă şi iluzia naturală a unei perspective îndepărtate"[10].

Ce oferea asociaţia pozitivistă „clasei active" care trebuia să dea cel mai mare număr de membri, şi mai ales „nobililor proletari francezi"? Educaţia pozitivă sistematică a individului care reproduce istoria constituirii ştiinţelor. Căci dacă filozofia teologică convine claselor superioare, iar cea metafizică claselor mijlocii, studiile pozitive sînt destinate „esenţialmente proletarilor". Programul social proletar, „adevărat", constă, după Comte, „într-o educaţie normală şi apoi în lucru regulat"[11].

Poporul, spune A. Comte, „este şi trebuie să rămînă şi de aici înainte indiferent la posedarea directă a puterii politice, dar nu poate niciodată

---

[7] *Ibidem*, p. 88 şi 89.

[8] *Ibidem*, p. 162.

[9] *Ibidem*, p. 166.

[10] *Ibidem*, p. 165. Muncitorul Fabien Magnin arăta într-un discurs din 1878 că utopiile împotriva cărora îşi declanşase asaltul asociaţia comtistă erau saint-simonismul, fourierismul şi comunismul „sub diferite forme, dar mai ales comunismul lui Cabet, care recruta elita proletariatului". De altfel, Comte însuşi numeşte subversive utopiile socialiste, pentru că atacă proprietatea privată (vezi *Discours sur l'esprit positif*, p. 97).

[11] *Ibidem*, p. 125.

să renunțe la participarea sa indispensabilă la puterea morală, care e singura accesibilă tuturor, fără nici o primejdie pentru ordinea universală . . .''[12].

„Politica într-adevăr populară'' pe care Comte a crezut că a elaborat-o consta în transformarea „mișcării politice actuale într-o simplă mișcare filozofică, al cărei prim și principal rezultat social va consta în constituirea socială a unei morale universale active, care să prescrie fiecărui agent, individual sau colectiv, regulile de conduită cele mai conforme armoniei fundamentale''[13]. Sau : „Masa speciei noastre fiind destinată printr-o fatalitate de netrecut să rămînă compusă din oameni care trăiesc din rodul muncii zilnice, problema socială constă în a ameliora condiția acestei imense majorități fără a o declasa și fără a tulbura economia generală. Acest fel de a concepe chestiunea este acela al filozofiei pozitive, care, asigurînd clasele conducătoare împotriva oricărei invazii a anarhiei, va putea, singură, să conducă politica populară''[14].

Politica pozitivă urmărea deci menținerea echilibrului între clasele antagoniste. Căci, după cum crede Comte, există două clase distincte, inegale ca număr de membri, dar indispensabile : întreprinzătorii propriuzișI, puțin numeroși, care dețin toate mijloacele ce le permit să dirijeze ansamblul fiecărei operații, și operatorii direcți, „trăind dintr-un salariu periodic și alcătuind marea majoritate a celor ce muncesc''[15]. Existența acestor clase îi apărea lui Comte ca o lege naturală, veșnică. Filozofii pozitiviști preciza el, trebuie să fie interesați în acțiunea „puterilor actuale'' de a păstra ordinea interioară și pacea exterioară.

Făcînd permanente declarații proletariatului, căruia în principal i-ar consacra eforturile sale teoretice și care ar fi principalul purtător al spiritului pozitiv, A. Comte consideră „sterila agitația politică'' incompatibilă cu pozitivismul și definește astfel misiunea acestuia : „să consolideze toate puterile actuale la posesorii lor, oricare ar fi ei, și să le impună obligații morale din ce în ce mai conforme cu adevăratele nevoi ale poporului''[16]. Comte apela la spiritele cultivate pentru a instrui proletariatul, pentru a-i ușura accesul la știință și artă, căci „condiția socială inevitabilă a acestuia îi face cu atît mai prețioasă o asemenea diversiune, fie științifică, fie estetică . . .''[17].

Întemeierea morală a acestei politici, care răpea vigoarea tradiției iluministe franceze, este tot atît de plată pe cît de conservatoare în politică : „. . . Fericirea reală este compatibilă cu orice condiții numai dacă ele sînt onorabil împlinite și rezonabil acceptate''[18].

Progresul, considerat o dogmă a înțelepciunii umane, a cucerit, după cum crede Comte, prin catolicismul evului mediu, independența față de politică a moralei, care s-a universalizat totodată. De aceea omenirea va fi etern recunoscătoare catolicismului. Morala trebuia însă fundată pe cunoașterea pozitivă a umanității, căci religia a devenit o ipocrizie

[12] *Ibidem*, p. 124.
[13] *Ibidem*.
[14] A. Comte, *Philosophie positive résumée par G. Rigolage*, tome III, Paris, Flammarion, p. 62.
[15] Idem, *Discours sur l'esprit positif*, p. 118 și 119.
[16] *Ibidem*, p. 109 și 110.
[17] *Ibidem*, p. 120.
[18] *Ibidem*, p. 121.

colectivă. Iar analiza pozitivă ajunge la surprinderea atributelor care disting umanitatea de animalitate și care sînt inteligența și sociabilitatea. „După teoria pozitivă a umanității, demonstrații ce nu pot fi respinse, susținute de imensa experiență pe care o posedă acum specia noastră, vor determina exact influența reală, directă sau indirectă, privată sau publică, proprie fiecărui act, fiecărui obicei, fiecărei înclinații sau sentiment, de unde vor rezulta natural ca tot atîtea corolare inevitabile regulile de conduită — fie generale, fie speciale — cele mai conforme cu ordinea universală și care, prin urmare, vor trebui să fie cele mai favorabile fericirii individuale"[19]. Inteligența va permite fiecăruia să înțeleagă necesitatea progresului general și a propriului său loc, sociabilitatea va garanta ordinea și va opri anarhia. A Comte credea că filozofia pozitivă permite elaborarea unei morale tot atît de riguroase ca și geometria, a unei morale universale care să fie liant științific și ordonator logic. Egoismului rațional al secolului luminilor pe care-l considera dezastruos, Comte îi opunea noțiuni „noi", cum sînt „armonia", „bunăvoința", „dezinteresarea", despre care credea că sînt proprii naturii umane.

Educația pozitivă pentru masele invitate să se mulțumească cu poziția socială în care le-au fixat niște „legi naturale invariabile", inviolabilitatea proprietății, consolidarea puterii politice existente, universalizarea unei morale a dezinteresului și armoniei, iată coordonatele sistemului politicii pozitive. „Dogma egalității", formulată de politica „metafizică", este înlocuită de „dreptul comun tuturor la libera dezvoltare a activității personale"[20]. Acesta ar fi singurul temei al egalității oamenilor, care altfel sînt inegali din punct de vedere fizic, intelectual și moral și tocmai de aceea, după A. Comte, nu pot avea drepturi identice, adică nu pot fi egali.

E adevărat că influența mare și de durată a lui Comte a emanat nu de la politica, ci de la filozofia lui. Dar sociologia era capitolul final al filozofiei sale, filozofia prin excelență, iar politica sa se baza tocmai pe aceasta și nu poate fi înțeleasă fără ea.

Misiunea filozofiei este, după Comte, să coordoneze toate compartimentele existenței universale, să aducă la o completă unitate natura și omul, iar misiunea politicii este de a fi singurul arbitru legitim al oricărei evoluții practice. „Dacă filozofia ar face încercarea de a influența direct asupra vieții active altfel decît prin această sistematizare (de care a fost vorba mai sus. — *Fl.N.*), ea ar uzurpa în mod vicios misiunea necesară a politicii..."[21].

Aparent, Comte disociază aici politica de filozofie, adică de sociologie, de „filozofia socială". Dar el consideră, în același loc pe care l-am citat, că legătura dintre cele două funcții principale ale marelui organism rezidă în morală, care reprezintă aplicarea filozofiei și ghidul politicii. „Aptitudinea principiului pozitiv constă în a coordona orice existență speculativă fără a înceta de a dezvolta și chiar de a consolida tendința sa inițială de a reglementa de asemenea viața activă"[22].

---

[19] *Ibidem*, p. 102.
[20] A. Comte, *Philosophie positive*, tome III, p. 27.
[21] Idem, *Système de politique positive*, tome I, p. 9.
[22] *Ibidem*, p. 11.

Universul politic pe care Comte vrea să-l elibereze de „dominația șarlatanismului și a mediocrității"[23] este propedeutica și încheierea sociologiei sale. A. Comte n-a putut împăca legea dezvoltării continue, potrivit căreia starea actuală este urmarea transformărilor anterioare, lege pe care, arbitrar, o consideră proprietate a filozofiei sale, cu dogmatismul păstrării ordinii sociale — principiu de bază al politicii sale. El a crezut că neutralizează extremele, adunîndu-le într-o unitate superioară prin adăugarea la ordine a progresului. Aceasta era însă o iluzie, căci progresul era, de fapt, doar treptata ameliorare a ordinii, adică subordonat acesteia. Politica rămînea astfel dogmatică. Dar această primejdie a transformării politicii în cod maximalist de păstrare a ordinii este o altă problemă, care nu ne interesează aici.

Faptul că din ansamblul sistemului lui Comte unii au exclus politica pozitivă ne apare acum ca o neînțelegere a mesajului esențial pe care l-a purtat „filozofia socială", ca o chinuită interpretare a sociologiei de la începuturi drept o știință teoretică pură. Comte și-a considerat însă sociologia sa „o filozofie socială care, luînd știința ca bază, cheamă spiritul științific să regenereze lumea politică..."[24]. Aceasta o spune nu numai în tîrziul curs de politică pozitivă, ci chiar în cursul de filozofie pozitivă.

Contradicțiile în care intra el erau multe și grave, e drept (unele au fost semnalate mai sus prin opunerea unor citate). Astfel, el scrie în cel mai autentic stil idealist :" ... Toate părțile acestei opere ne-au reprezentat independența teoriei față de practică drept o condiție primordială a evoluției intelectuale"[25]. Și această prezumptivă, dar obligatorie pentru idealist, primordialitate a dezvoltării spirituale se acordă pe deplin cu suspendarea viziunii dialectice : „Filozofia pozitivă supune toate fenomenele, neorganice sau organice, fizice sau morale, individuale sau sociale, unor legi inevitabile, fără care — orice previziune fiind imposibilă — știința s-ar mărgini la o erudiție sterilă..." [26].

Dar nevoia de a garanta previziunea, adică, în sociologie, de a fundamenta științific reformarea sistematică a omenirii, îl împinge pe gînditor spre „metoda istorică", pe care „noua filozofie o repune în plentudinea drepturilor sale pentru a o face să devină baza ansamblului speculațiilor sociale, cu toate sofismele care încearcă să evite în politică orice amplă considerare a trecutului... Politica cere istoriei nu numai sfaturi sau lecții pentru a-și perfecționa sau corija inspirațiile care n-au emanat de aici, ci politica își caută direcția sa proprie exclusiv în ansamblul determinațiilor istorice" [27]. Iar metoda istorică — decretată bază a logicii politicii și metodă supremă, superioară matematicilor, de vreme ce prin complexitatea fenomenelor studiate sociologia se află în vîrful piramidei, în cadrul sistemului de clasificare a științelor — cheamă imperios „tocmai tendința de a subordona faptelor concepțiile, tendință care trebuie introdusă în știința socială" [28].

---

[23] Idem, *Philosophie positive* ..., t. III, p. 53.
[24] *Ibidem*, p. 63.
[25] *Ibidem*, t. IV, p. 262.
[26] *Ibidem*, p. 249.
[27] *Ibidem*, t. III, p. 118.
[28] *Ibidem*, p. 78.

Desigur, gînditorul — şi mai ales unul care a militat atîta pentru unitatea ansamblului — elaborează o viziune asupra acestuia. „Deci aprecierea sistemului de opinii relative la un ansamblu oarecare de fenomene, într-un cuvînt istoria *filozofiei*, va trebui să prezideze la coordonarea analizei noastre istorice" [29].

Determinările contradictorii ale întregului se transformă în condiţii ale pozitivităţii ştiinţei sociale : trecerea de la noţiunile absolute la relativizarea lor (în ceea ce priveşte „doctrina"), acordarea dreptului de cetate legilor naturale (în ceea ce priveşte metoda), previziunea raţională (criteriu general al pozitivităţii). Sau, altfel spus, previziunea este posibilă tocmai atunci cînd se cunosc anatomia şi fiziologia societăţii : statica (studiul condiţiilor existenţei societăţii, legile ei naturale care impun ideea de ordine, de consens) şi dinamica (legile mişcării sociale, adică progresul sau perfecţionarea armoniei, a ordinii).

★

Fără a mai vorbi de publicişti şi filozofii eclectici uitaţi despre care a fost vorba la început, Auguste Comte, Saint-Simon şi mai tîrziu Marx au pornit din acelaşi loc : de la nevoia de a da dezlegare problemelor sociale acute. Fiecare şi-a construit un drum propriu, dar toţi au înţeles necesitatea elaborării unei teorii care să prezideze transformarea socială.

Saint-Simon atribuia elaborării unei noi enciclopedii un rol imens : aceasta urma să găsească legea unică supremă care să desăvîrşească unificarea ştiinţelor şi să facă posibilă apariţia unei filozofii ca sinteză a ştiinţelor pozitive. Iată ce înţelegea Saint-Simon prin perfecţionarea teoriei, pe care o considera principala sarcină a secolului al XIX-lea. Cînd această misiune de elaborare teoretică va fi împlinită, ştiinţa va prelua nu numai conducerea spirituală a omenirii, ea va reglementa şi producţia. Atunci faţa societăţii se va schimba : oamenii vor munci cu toţii, fiind retribuiţi de societate după principiul : fiecare după capacitatea sa şi fiecărei capacităţi după nevoile sale. Statul va asigura buna funcţionare a economiei şi nu va mai guverna oamenii, care vor deveni astfel liberi. Politica se va schimba deci ca rezultat necesar al dezvoltării teoriei.

Pentru Auguste Comte, de asemenea, teoria este momentul prim şi hotărîtor al reformării politice a lumii. Deplina „generalitate" a filozofiei sale este cerută expres de „aspiraţia spre guvernarea morală a omenirii". Mai mult chiar, spiritul de ansamblu e mai necesar decît specializarea savantă într-un domeniu chiar atunci cînd „vederea generală" nu e ştiinţifică, iar specializarea este. Comte încă mai crede că anarhia ştiinţifică pe care vrea s-o înlăture se manifestă în unanima repulsie a savanţilor pentru generalităţi, în predilecţia lor pentru specialităţi din ce în ce mai restrînse.

Ordinea publică şi progresul, „adică dezvoltarea continuă cu o tendinţă permanentă spre un scop determinat"[30], sînt cei doi piloni ai filozofiei sociale a lui Comte care determină progresul politic,

[29] *Ibidem*, p. 162.
[30] *Ibidem*, p. 60.

constînd în „ameliorarea condiției claselor inferioare"[31], după cum am mai văzut. Deci pentru Comte se pune aceeași problemă ca și pentru Saint-Simon (iar mai tîrziu pentru Marx) : rezolvarea socială și nu filantropic-individuală a situației proletariatului și intronarea unei libertăți autentice.

Pentru a putea interveni în viața societății, Comte înțelege că știința trebuie să ajungă la legile acesteia. Că fenomenele sociale nu mai pot fi raportate la voințe, divine sau umane, se știa prea bine după revoluția franceză și după Hegel. De aceea Comte vrea să lege fenomenele sociale de legile naturale pentru ca intervenția conștientă să fie bine strunită chiar de la început, spre a nu trece dincolo de „ordine"*. Or, dacă legile sociale sînt naturale (adică invariabile, după cum s-a mai arătat) înseamnă că resemnarea „veritabilă" în fața „relelor incurabile" și „inevitabile"[32] ale societății este atitudinea cea mai înțeleaptă. Inevitabilitatea acestor rele provine doar din complicarea „naturală" (obiectivă) a lumii politice în comparație cu primul registru al piramidei cunoașterii științifice : astronomia. Tocmai de aceea lui Comte i se pare de la sine înțeles că planurile utopiste de reformare socială, cu care era contemporan, sînt „divagații al căror cîmp e inepuizabil", „extravaganțe" [33] etc.

Evident, și Comte, și Saint-Simon, și ceilalți credeau fiecare că el este cel care a dezlegat enigma socială. Interesant e că, după colosala lecție pe care o dăduse Hegel, fiecare, de la Ampère la Comte, căutau în istorie — pe care o împărțeau în faze, al căror număr doar varia — adevărul soluției găsite. Comte a intuit cu mare claritate legătura dintre istorie și adevărul științei, dînd astfel cheia succesului marxismului. Iată ideea, care revine în multe locuri : „... Putem afirma astăzi că doctrina care va explica satisfăcător ansamblul trecutului va obține inevitabil, ca urmare a acestei singure probe, prezidarea mentală a viitorului" [34].

Punînd sociologiei o asemenea problemă, Comte n-a reușit s-o rezolve, deși a crezut obsesiv contrarul. Explicația trecutului, la care aspira nu numai Comte, o elaborează Marx printr-un efort titanic de analiză a mecanismului societății contemporane, burgheze.

Obligativitatea de a da răspuns problemelor pe care le ridica practica socială a fost acceptată chiar de la începuturile filozofiei. De aceea istoria sociologiei începe o dată cu istoria filozofiei, ca un compartiment al acesteia. Diferitele registre mari ale filozofiei își cîștigă însă pe rînd autonomia în condiții specifice. Etica, estetica au avut condițiile lor proprii care le-au prezidat nașterea, sociologia pe ale sale. Aceasta a apărut ca disciplină independentă spre mijlocul secolului trecut, cînd realitatea socială europeană de după revoluția franceză a obligat gîndirea filozofică, în proporții cantitative și cu determinări calitative (ca număr de gînditori și ca intensitate a preocupării) nemaiîntîlnite pînă acum, să-i dezlege enigma.

---

[31] *Ibidem*, p. 61.

* Ideea lui A. Comte că societatea, „ordinea artificială", constă într-o simplă prelungire judicioasă — mai întîi spontană, apoi sistematică — a ordinii naturale a fost dusă pînă la ultimele ei consecințe spre sfîrșitul secolului în organicismul lui H. Spencer.

[32] *Ibidem*, t. III, p. 58 și 59.

[33] *Ibidem*, p. 43.

[34] Idem, *Discours sur l'esprit positif*, p. 93.

Răspunsurile au venit multe, diferite, condiționate de particularități istorice locale și de tradiții spirituale naționale. Unul singur a rezolvat-o proiectînd asupră-i lumina revărsată din înmănuncherea tuturor surselor de explicare pînă atunci izolate. Acesta a fost Marx și nu Comte, considerat sociologul prin excelență al deceniilor al cincilea și al șaselea ale veacului trecut.

Comte începe din ce în ce mai mult să nu mai prezinte ca sociolog decît un interes istoric, dar ceea ce n-ar trebui uitat este că, independentă prin el, sociologia a devenit fructuoasă, întrucît era *teorie* a mișcării sociale cu profundă întemeiere în nevoia de a interveni în viața socială, ca *politică*.

„Cea mai bună teorie statică, deși permanent indispensabilă, nu este deci niciodată de ajuns pentru a conduce practica socială" [35]. Unicul ghid imediat al practicii sociale este sociologia dinamică, întrucît aceasta studiază dezvoltarea ordinii (adică a posibilității societății în genere). Această dinamică se reduce în ultimă instanță la un număr de legi sociologice : legea mișcării intelectuale a celor trei stadii, legea generalității și simplității descrescînde, legea demnității crescînde, legea reglării succesiunii generale a variațiilor proprii activității omenești practice (cucerirea, apărarea, munca). Destinația finală a acestor legi e morală : extinderea altruismului și restrîngerea egoismului.

Sociologia deci nu e numai teorie plus o metodă specifică (metoda istorică) și un ansamblu de tehnici cu valoare analogă tehnicilor și procedeelor de care se slujesc științele naturii. Comte a văzut clar că *sociologia este și politică*. Dar numai Marx și Engels au reușit să explice legătura dintre cele două domenii. Răspunsul dat de ei problematicii sociale a fost în primul rînd un răspuns teoretic, de explicare a orînduirii capitaliste și a întregii istorii a societății ca proces unitar, și unul practic, de indicare a modalităților nu numai de investigare, ci și de transformare conștientă a realității sociale. Și tocmai de aceea răspunsul lor a fost științific.

Întoarcerea la condițiile începuturilor moderne ale sociologiei scoate din ceață exigența primară, internă a acestei științe de a da oamenilor conștiința conștiinței lor sociale, de a nu ignora sub nici un motiv politica, aceasta fiind domeniul adevărat al verificării eficienței sale practice.

Studiul acestor condiții prezintă deci un interes teoretic. Ceea ce am încercat să semnalăm.

---

[35] Idem, *Système de politique positive*, t. II, p. 470.

TEORIA DEFINIȚIEI LA FREGE

DE

CORNEL POPA

Alături de contribuții fundamentale în logica matematică — axiomatizarea calculului propozițional, introducerea cuantorilor și fundarea calculului cu predicate —, Frege are meritul de a fi dezvoltat teoria limbajului artificial și semantica logică. Reliefarea însemnătății cercetărilor sale în această direcție este de dată recentă și se datorește în principal lui Alonzo Church [1], William și Martha Kneale [2], B.V. Biriukov [3]. În rîndurile de față ne vom ocupa de concepția lui Frege despre definiție, încercînd să arătăm că aceasta este o completare firească a teoriei limbajului artificial folosit pentru reconstruirea logicistă a aritmeticii. Atenția noastră va fi îndreptată spre desprinderea din observațiile și exigențele formulate de Frege a unor concluzii actuale privind teoria definiției. Astfel vom trata despre teoria definiției ca parte a teoriei limbajului, exigențele unei bune definiții după Frege, dimensiunile semantică și sintactică a definiției, funcțiile cognitive ale definiției.

Considerațiile lui Frege despre definiție sînt conținute în lucrarea sa *Grundgesetze der Arithmetik* (vol. II, § 51—62), în recenzia la lucrarea lui Edmond Husserl *Philosophie der Arithmetik*, apărută în *Zeitschrift für Philosophie und phil. Kritik*, vol. 103 (1894, p. 313—332), și în diverse articole. În comentariile noastre privind teoria definiției la Frege ne vom sprijini în principal pe culegerea *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, editată de Peter Geach și Max Black.

1. Atenția acordată de Frege teoriei definiției se datorește străduinței sale de a construi un limbaj simbolic adecvat expunerii teoremelor aritmeticii. Fără o definire riguroasă a conceptelor, crede Frege, nu putem fi siguri de validitatea teoremelor noastre și nu putem aplica cu succes legile logicii care presupun că noțiunile și relațiile folosite au un contur bine precizat. În concepția lui Frege, definirea corectă este o operație prealabilă și o condiție necesară pentru efectuarea demonstrațiilor aritmetice. De aceea, în *Begriffsschrift* și în alte lucrări ulterioare, înainte de a trece la expunerea teoremelor fundamentale, Frege acordă atenție definirii conceptelor pe care le utilizează. (În *Begriffsschrift* se ocupă amplu de definirea conceptului de condiționalitate redat prin simbolul $\vdash$ și de

[1] Alonzo Church, *Introduction to Mathematical Logic*, vol. I, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1956.

[2] William și Martha Kneale, *The Development of Logic*, Oxford at the Clarendon Press, 1962.

[3] B. V. Biriukov, *Teoria mîsla Gottloba Frege* în *Primenenia loghiki v nauke i tehnike*, Moscova, 1960; *O vzgliadah G. Frege na roli znakov i iscislenia v poznanii*, în *Loghicescaia structura naucinogo znania*, Moscova, Izd. Nauka, 1965.

Rev. filoz., 15, 1, p. 45—53, București, 1968

conceptul de negație cu ajutorul cărora exprimă apoi toți ceilalți operatori logici.) Fără definiții complete și definitive, observă Frege, nu vom avea în nici o știință teren stabil sub picioare [4]. Menirea definiției este de a asigura fiecărui concept un *contur precis*, de a stabili despre orice obiect sau relație arbitrar alese dacă vor cădea sau nu sub incidența conceptului. Idealul este ca pentru orice concept, consideră Frege, să avem un nume sau un simbol determinat. Frege este profund nemulțumit de situația existentă în matematicile timpului său cînd unul și același simbol era utilizat pentru desemnarea a trei sau patru concepte distincte; el cerea cu insistență — și în scrierile sale a aplicat această cerință — ca orice sens sau concept distinct să fie exprimat printr-un simbol distinct.

„Într-adevăr, merită oboseala de a inventa un nou simbol dacă putem astfel înlătura nu puține dificultăți logice și asigura rigoarea demonstrației. Dar mulți matematicieni par a prețui prea puțin puritatea și acurateța logică, încît preferă să utilizeze unul și același cuvînt pentru trei sau patru lucruri diferite decît să ia hotărîrea temerară de a inventa un nou cuvînt" [5].

Frege consideră că în știință definițiile vechi, cu sens insuficient de precis trebuie înlocuite prin definiții noi, cu sens precis.

Situația firească este, după Frege, aceea cînd pentru fiecare concept avem un nume sau un simbol distinct, și invers un simbol sau un nume corespunde în mod univoc unui concept. Pînă nu arătăm ce desemnează un nume sau un simbol într-o știință, nu sîntem îndreptățiți să-l folosim. Desemnarea prin același simbol sau nume a două sau mai multe sensuri i se pare lui Frege sursa multor confuzii din fundamentele matematicii. Această împrejurare este ilustrată, între altele, de modul cum sînt utilizate cîteva semne și cîțiva termeni fundamentali din aritmetică: număr, $+$, $\times$, secțiune conică ș.a. Fiecare dintre aceste semne, arată Frege, este utilizat de matematicieni (de exemplu de E. Heine) în două sau mai multe accepții, nereductibile una la alta sau, ceea ce duce la aceleași consecințe, este utilizat fără a se fi construit în prealabil pentru ele definiții complete. Frege este un dușman înverșunat al așa-numitelor definiții parțiale cînd un concept este definit doar pentru un număr restrîns de cazuri și apoi este extins la o clasă mai largă de obiecte, în virtutea neinfirmării lui de către cazurile cercetate. Astfel, unii matematicieni obișnuiesc să definească mai întîi numerele întregi pozitive, apoi cele întregi negative și pe zero, apoi adăugînd noi determinări definesc numerele raționale, iraționale, reale. Pentru ca un astfel de procedeu să nu conducă la erori, precizează Frege, este necesar ca despre un cuvînt sau un simbol, înainte de a fi utilizat într-o definiție, să se stabilească precis ce anume desemnează și să se introducă de fiecare dată simboluri noi pentru sensurile noi atribuite. Frege este foarte circumspect și față de utilizarea definițiilor condiționale. Este concludentă în acest sens disputa sa cu Giuseppe Peano. După G. Peano, operația adunării din aritmetică poate fi complet definită ca urmare a unui șir de definiții parțiale, care constau în definirea, mai întîi, a adunării pentru numere întregi, apoi pentru fracții și, în sfîrșit, pentru numere iraționale. Frege observă existența unor note comune între aceste

[4] Vezi *Translations from Philosophical Writings of Gottlob Frege* de Peter Geach, Max Black, Basil Blackwel, 1960, p. 166.

[5] Vezi *Transilations from Philosophical Writings of Gottlob Frege*, p. 166.

operații de definire, dar conchide că în genere nu putem întrebuința un astfel de procedeu pentru introducerea unor concepte ca cel al adunării și egalității din aritmetică. Probabil, notează Frege, putem admite mai multe definiții condiționale pentru unele simboluri cînd este evident din forma lor că, luate la un loc, acoperă toate cazurile posibile și nici un caz nu este avut în vedere de două definiții parțiale, cînd nici una dintre aceste definiții nu este utilizată pentru construcția celorlalte. În acest caz, observă Frege, șirul definițiilor parțiale poate fi *formal* combinat într-o singură definiție. Totuși, conchide Frege, acest gen de definiții trebuie evitate. Frege este adeptul definițiilor complete și definitive și adversar neîmpăcat al definițiilor parțiale. Această cerință trebuie, desigur, corelată la Frege cu aspirația sa constantă spre construirea axiomatică a logicii și a aritmeticii. Or, construirea unui sistem axiomatic reclamă astfel de definiții. Logica nu poate recunoaște drept concepte unele construcții imprecise, fluide, cu contur nedelimitat, rezultate din definițiile parțiale; „în consecință, logica trebuie să respingă toate definițiile fragmentare"[6].

După Frege, conceptul de egalitate, asemenea celui de adunare din exemplul dat mai sus, nu este altul la fiecare clasă de obiecte la care se aplică, ci este unul și același, și, pe măsură ce se extind cunoștințele noastre asupra obiectelor din lumea înconjurătoare, descoperim noi cazuri de egalitate între obiecte. „Progresul științei nu cere să lărgim semnificația formulei « a = b »; trebuie numai să luăm în considerare noi atribute (modi) ale obiectelor"[7]. Pentru a preveni neajunsurile definițiilor parțiale sau fragmentare (în engleză: piecemeal definition), Frege formulează *principiul completitudinii definiției*. După Frege, putem spune despre o definiție că este completă dacă și numai dacă, dată fiind definiția, putem spune despre orice obiect (ales arbitrar) dacă aparține sau nu conceptului definit. Cu alte cuvinte, Frege cere ca extensiunea fiecărui concept să fie riguros determinată, să nu existe elemente despre care nu putem spune cu precizie dacă cad sau nu sub incidența conceptului definit. Spre deosebire de definiția completă, definiția parțială nu trasează granițe precise pentru obiectele vizate de concept. Mijlocul de a verifica dacă o definiție este completă sau nu este dat de principiul terțului exclus. Să presupunem că este definit conceptul Φ. Vom spune că definiția acestuia este completă dacă putem spune despre orice obiect arbitrar $\triangle$ dacă aparține sau nu extensiunii lui Φ. Principiul terțului exclus aplicat la cazurile incerte funcționează ca un detector al completitudinii sau incompletitudinii definirii unui simbol, cuvînt sau expresii. De exemplu, propoziția „Orice *rădăcină pătrată a lui 9* este fără soț" este, după Frege, fără sens sau cel puțin cu un contur imprecis atîta timp cît nu este riguros definită expresia „rădăcină pătrată a lui 9", respectiv cît timp nu ne dăm seama de clasa de obiecte circumscrisă de expresia în cauză. Să presupunem că cineva ar avea în vedere ca semnificații ale acestei expresii obiectele abstracte 2, 3. El ar greși, deoarece ar include între semnificațiile expresiei „rădăcina pătrată a lui 9" și numărul 2. La fel ar greși cineva care, definind expresia de mai sus, ar exclude dintre semnificațiile sale pe — 3. În sfîrșit, ar reține sensul

[6] *Translations from Philosophical Writings of Gottlob Frege*, p. 162.
[7] *Ibidem*, p. 161.

exact al conceptului exprimat de formula „rădăcina pătrată din 9" acea persoană care include între semnificaţiile acesteia pe 3, — 3 şi exclude pe 2, — 4, — 5 ş.a. Orice act de definire este, după Frege, un act de hotărnicire între ceea ce aparţine semnificaţiei şi sensului unui simbol sau cuvînt şi ceea ce nu aparţine acestuia. De modul cum este realizată această despărţire (între ce aparţine şi ce nu aparţine conceptului definit) depinde şi valoarea de adevăr a propoziţiilor ce conţin expresia incriminată. Astfel, dacă postulăm că expresia „rădăcina pătrată din 9" se referă *numai* la numerele pozitive, atunci propoziţia „există o singură rădăcină pătrată din 9" este adevărată ; dimpotrivă, dacă admitem în concordanţă cu uzanţa matematică că aceasta se poate referi şi la numere negative, atunci propoziţia mai sus citată este o propoziţie falsă. Este deci evident că valoarea de adevăr a propoziţiilor ce conţin termeni sau expresii pentru care se pot construi definiţii diferite depinde de accepţia dată acestora prin definiţiile în cauză. Cu alte cuvinte, utilizarea corectă a definiţiei este o condiţie pentru rezolvarea valorii de adevăr a propoziţiilor.

În mod similar, o *relaţie* este, după Frege, corect definită dacă putem spune despre orice obiect dacă se află sau nu cu un altul oarecare în relaţia în cauză. Ca în cazul definirii termenilor sau expresiilor, Frege controlează corectitudinea definirii relaţiei prin principiul *tertium non datur*.

Definiţia completă a unei relaţii exclude cazurile indecise. Ea permite să se specifice despre orice obiect dacă se află sau nu într-o relaţie determinată cu altul. Aşa, de exemplu, definirea completă a relaţiei „. . .este succesor lui . . ." permite să afirmăm despre perechea ordonată /Dumas-fiul, Dumas-tatăl/ că primul este succesorul celui de-al doilea şi interzice afirmaţia inversă. Ea permite de asemenea să excludem din extensiunea conceptului nostru obiectele între care există o relaţie de simultaneitate sau alte tipuri de relaţie. Frege previne însă asupra dificultăţilor pe care le ridică definirea exactă a unor relaţii. O astfel de dificultate apare în definirea relaţiei „este mai mare decît". Pentru acest gen de relaţii trebuie specificată mai întîi clasa de obiecte la care se referă. Se referă această relaţie la obiecte altele decît numerele, sau se referă numai la numere? În funcţie de extensiunea clasei perechilor de obiecte pentru care relaţia capătă valori semnificative, expresiile derivate din relaţia definită vor fi expresii cu semnificaţie şi sens sau pseudoconcepte. Dacă, de exemplu, relaţia„ — mai mare decît . . ." este definită şi pentru alte obiecte, de exemplu pentru corpurile cereşti, expresia „Luna *este mai mare decît* zero" este fără sens, în timp ce „3 este mai mare decît zero" este o expresie perfect legitimă. În acest caz se impune precizarea : „mai mare decît zero" poate fi predicat numai despre *numere*. Cum însă prin analiza sa Frege urmăreşte, în ultimă instanţă, tocmai definirea logică a numărului, rezultă că expresia„ — mai mare decît..." nu poate fi folosită pentru definirea acestuia. Pe această cale Frege semnalează că utilizarea unor concepte incomplet definite, în exemplul dat al relaţiei „ — este mai mare decît . . .", duce în mod inevitabil la pseudoconcepte şi pseudopropoziţii. Tot aşa vom ajunge la nonsens dacă în expresia „ceva ce dă rezultatul unu cînd este adunat cu sine însuşi" înlocuim variabila exprimată prin cuvîntul „ceva" prin obiectul nenumeric Luna. În acest caz vom obţine „suma Lunii cu Luna este unu". Despre ultima propoziţie, observă Frege, nu putem spune că este adevărată sau falsă, ci pur şi simplu că nu are sens. Dacă

această propoziție ar fi pur și simplu falsă, atunci am putea spune : sensul expresiei „suma Lunii cu Luna" diferă de sensul expresiei „unu". Dar o astfel de afirmație nu se poate face, deoarece expresia „suma Lunii cu Luna" nu are nici un referent, în timp ce expresia „unu" are un sens determinat. Toată străduința lui Frege este îndreptată spre evitarea expresiilor fără sens, a pseudoconceptelor. Este de ajuns, afirmă Frege, să admitem la început o expresie fără sens de genul „suma Lunii cu Luna", pentru ca, mai departe, prin intrarea ei în relații cu alte concepte, să apară în construcția noastră teoretică un șir întreg de pseudoconcepte și pseudopropoziții.

Singura ieșire din această situație, observă Frege, constă în a defini cuvintele „sumă", „număr", „egal" și altele similare în conformitate cu principiul completitudinii. În acest caz, expresiile lingvistice construite pe baza acestor cuvinte, în conformitate cu regulile gramaticii și ale logicii, vor conduce de asemenea la concepte cu contur riguros determinat.

2. În afară de principiul completitudinii, Frege formulează *principiul simplicității* expresiei definite. Considerînd subînțeles faptul că operația definirii intervine de fiecare dată în limitele unui limbaj natural sau artificial (acesta avînd reguli bine definite), Frege cere ca definirea să se exercite asupra celor mai simple părți ale limbajului : „Cuvîntul care este definit trebuie să fie simplu. Altfel se poate întîmpla ca părțile să fie și ele definite în mod separat, și aceste definiții să contrazică definiția întregului"[8]. Cum distingem însă constituenții elementari ai unui limbaj ? Distincția poate fi făcută analizînd limbajul sau simbolismul în care efectuăm cercetarea. Foarte adesea, observă Frege, găsim un întreg sistem de definiții astfel încît multe dintre cuvintele pe care vrem să le definim apar în alte definiții. Seria de definiții care conțin un număr de termeni comuni nedefiniți este comparată de Frege cu un sistem de ecuații cu mai multe necunoscute, despre care nu știm fără o analiză specială dacă poate fi rezolvat și dacă soluțiile sale sînt unice. O expresie într-un astfel de limbaj este considerată ca o expresie compusă dacă, în virtutea regulilor generale ale gramaticii sau ale simbolismului, semnificația ei rezultă din semnificația părților sale, părți care mai apar și în alte expresii și sînt tratate ca semne independente cu o semnificație proprie. Din considerentul mai sus menționat, Frege cere ca actul definirii să se efectueze doar asupra cuvintelor și simbolurilor elementare.

Frege nu identifică însă teoria definiției cu teoria algebrică a rezolvării unui sistem de ecuații. Fiind dată semnificația unei expresii și a unei părți din această expresie, semnificația părții care rămîne nu este nemijlocit determinată. Observația lui Frege poate fi din punct de vedere formal ilustrată în modul următor.

Considerăm expresia compusă $(A \ \& \ B) \ \& \ C$, a cărei semnificație este D. Considerăm expresia $A \ \& \ B$ o parte a expresiei compuse, a cărei semnificație este E. În acest caz, semnificația expresiei care a rămas, și anume a expresiei C, nu rezultă din sustragerea lui E din D. Cu alte cuvinte, nu are loc relația

$$\begin{array}{ll} (A \& B) \ \& \ C & \equiv D \\ (A \& B) & \equiv E \\ \hline C & \equiv D - E \end{array}$$

[8] *Translations from Philosophical Writings of Gottlob Frege*, p. 171.

În mod similar nu are loc nici rezolvarea algebrică $C = \frac{D}{E}$. Formularea acestei interdicții dezvăluie că Frege este departe de afirmarea unui paralelism strict între domeniul expresiilor și domeniul semnificațiilor și că el este conștient de constituirea istorică, adesea sinuoasă, a sistemului nostru de semne lingvistice în limitele cărora se realizează actul definirii. Nu este mai puțin adevărat că Frege a rîvnit în mod constant spre construirea, cel puțin pentru logică și pentru matematică, a unui limbaj formal în limitele căruia să poată fi efectuate o serie de operații analoge calculului matematic.

3. În afară de principiile completitudinii și simplicității, Frege mai formulează o serie de exigențe speciale pe care trebuie să le îndeplinească semnele noi introduse în sistemul său. Acestea sînt exprimate sub forma a șapte reguli *, care stabilesc modul de introducere a semnelor compuse, raportul dintre semne și conceptele pe care le desemnează, deosebirile de nivel în limbajul construit, posibilitățile de utilizare a definiției într-un calcul. Prima dintre aceste reguli afirmă : „Orice nume corect construit din numele anterior definite trebuie să aibă o semnificație, căci altfel problema aplicabilității semnelor rămîne nedeterminată". Cu alte cuvinte, în cadrul sistemului său logico-aritmetic, semnificația numelor compuse este funcție de semnificația numelor deja introduse. Cea de-a doua regulă interzice ca același semn să fie definit în două moduri diferite, căci atunci ar fi îndoielnic dacă cele două definiții concordă. Cea de-a patra regulă arată că un nume propriu introdus prin definiție trebuie să fie în toate aparițiile sale înlocuibil prin definitor. Această regulă este, după părerea noastră, însemnată pentru că relevă *funcția sintactică* a unei definiții într-un sistem deductiv, și anume aceea de a permite substituția între două expresii ce desemnează același concept, facilitînd prin aceasta *calculul* și *demonstrația*. Aceeași regulă interzice ca un nume propriu să fie folosit ca nume al unei funcții. Ultimele trei reguli legiferează condițiile în care pot fi introduse nume pentru funcțiile de primul ordin cu unul sau mai multe argumente. Acestea sînt importante pentru înțelegerea simbolismului lui Frege și a operațiilor desfășurate în cadrul acestuia, dar mai puțin importante pentru teoria generală a definiției.

4. Definiția este, după Frege, operația prin care se determină semnificația și sensul unui semn, nume propriu sau nume comun prin raportare la semnificația altor semne, presupuse a fi cunoscute de interlocutorul căruia i se adresează definiția. Prin definiție se formulează o *identitate* de semnificație între termenul de definit sau, mai simplu spus, *definit* și o expresie analitică alcătuită din termeni cunoscuți subiectului căruia i se adresează definiția.

Frege compară definiția cu o ecuație. Dar nu cu o ecuație nerezolvată, cu termeni necunoscuți de ambele părți ale semnului egalității, ci cu o ecuație rezolvată în membrul drept al căreia nu intervine nici un element necunoscut[9]. În acest caz, definitul (*Definiendum* — D f d) corespunde necunoscutei din ecuație, iar definitorul (*Definiens* — D f n) corespunde părții din dreapta a unei ecuații rezolvate în care nu intervin necunoscute. Astfel definiția ar fi în acest caz comparabilă cu o ecuație de genul $x = 2 + 1$, unde x ține locul definitului, iar $2 + 1$ țin locul definitorului, sau cu identitatea $c = a \,\&\, b$, unde semnificațiile lui a și b sînt cunoscute și este

* Între aceste șapte reguli, una, cea de-a treia în ordinea dată de Frege, este principiul simplicității. Pentru principiul completitudinii nu identificăm o regulă aparte.

[9] Vezi *Translations from Philosophical Writings of Gottlob Frege*, p. 171.

cunoscut de asemenea sensul operatorului &. Reținem deci ca o primă constatare că, după Frege, definiția presupune în primul rînd *o identitate de semnificație* între expresia definitului și cea a definitorului. Se înțelege că aceste două expresii sînt reciproc substituibile în condițiile menținerii aceleiași valori de adevăr a expresiei în care se face substituirea.

Aceasta înseamnă că, dacă într-o propoziție apare definitul unei definiții, putem să-l înlocuim prin definitorul aceleiași definiții fără ca prin aceasta să se schimbe semnificația întregii expresii.

Coincidența din punctul de vedere al extensiunii este pentru Frege o condiție necesară și suficientă pentru apariția între concepte a unei relații ce corespunde identității dintre obiecte. Dar, precizează Frege, în acest caz nu avem de-a face cu o identitate în sens leibnizian (*eadem sunt quorum unum potest substitui alteri salva veritate*), căci, orice definiție fiind o identitate, identitatea însăși nu poate fi definită. După Frege, putem scrie $\vdash (A \equiv B)$ dacă A și B au aceeași extensiune și sînt reciproc substituibile fără să se denatureze adevărul expresiei. După cum rezultă însă din numeroase pasaje, Frege nu se limitează la această primă condiție. Între definit și definitor, Frege postulează o condiție mai tare, și anume aceea a *identității de sens* între definit și definitor. În limbajul său simbolic și în general în limbajul științei, Frege pretinde că, odată introdus un simbol pentru un sens determinat, pentru un concept, acesta să fie folosit exclusiv pentru conceptul în cauză, și invers să nu gîndim conceptul în cauză fără a-l desemna prin simbolul stabilit. Operația de definire constă, în acest caz, în stabilirea unei legături biunivoce între simbol și concept. Pentru interlocutorul căruia i se adresează definiția conceptul este redat analitic, explicat prin definitor. Invers, incluzînd în vocabularul său numele conceptului (reprezentat de definit), subiectul logic își însușește elementele unui limbaj mai concis, simbolic. Fără să exprime aceasta în mod nemijlocit, teoria lui Frege a definiției este compatibilă cu înțelegerea definiției ca mijlocitor în comunicarea dintre doi sau mai mulți subiecți logici.

În teoria fregeană a definiției, pentru un simbol, un cuvînt sau o expresie putem construi o singură definiție. (Aceasta este de altfel formulată de Frege ca cea de-a doua regulă a definiției.) Astfel, dacă într-o teorie geometrică am definit secțiunea de con ca „linia de intersecție a unui plan cu circumferința unui con" nu mai putem defini secțiunea de con ca „o curbă ce descrie în coordonate carteziene o ecuație de gradul doi". Cea de-a doua expresie ar trebui în limbajul dat să poată fi demonstrată ca teoremă. În același timp, conceptul redat de expresia „curbă ce descrie în coordonate carteziene o ecuație de gradul doi" trebuie notat printr-un alt simbol decît cel redat de expresia „linia de intersecție a unui plan cu circumferința unui con". În majoritatea cazurilor, cînd pentru un termen oarecare putem construi mai multe definiții, de exemplu pentru un element chimic, o specie de plante, o profesiune, o categorie etică, nu utilizăm pentru fiecare definiție un termen distinct, deși avem de-a face de fiecare dată cu concepte distincte, exprimate analitic de definitorii definițiilor în cauză. Menținerea unui termen unic, deși avem în vedere de fiecare dată sensuri (concepte) diferite, are la bază convenția tacită că definiția ar viza semnificația unui termen sau referentul acestuia, și nu doar un sens, o accepție dată acestuia. Frege are însă deplină dreptate cînd cere să nu fie confundate două concepte, respectiv după definiții date unui

termen pe motivul că are același designat (sau același denotat). Cazul este similar cu cel al numelor proprii diferite aplicate pentru același obiect. Astfel, omul și scriitorul Liviu Rebreanu poate fi desemnat prin numele propriu „Liviu Rebreanu" sau prin expresia „autorul romanului *Răscoala*", expresii care, în cazul de față, similar definițiilor, au același denotat, dar nu mai sînt nume pentru același concept. Numele „Liviu Rebreanu" informează despre un scriitor anume, în timp ce expresia „autorul romanului *Răscoala*", deși are în vedere același referent, informează despre una din operele scrise de scriitorul în cauză și are deci un sens diferit.

În mod similar, în limitele unuia și aceluiași desemnat (*designatum*), exprimat printr-un termen unic, putem construi definiții pentru concepte diferite. Pentru evitarea confuziilor, este de dorit ca fiecare dintre aceste definiții să fie însoțită de un nume sau un simbol distinct.

5. Atenția acordată de Frege problemei limbajului și, în cadrul acesteia, teoriei definiției are ca scop, între altele, evitarea echivocului în exprimare și a pseudoconceptelor. Frege este pe deplin conștient de faptul că o eroare strecurată în definirea unui concept se amplifică și proliferează cînd acesta este utilizat într-o teorie deductivă. În *Begriffsschrift Über Sinn und Bedeutung*, Frege atrage frecvent atenția asupra confuziei pe care o făceau numeroși matematicieni, de exemplu, între numele soluției unei ecuații și soluția ca atare, între numele unei funcții și funcția ca atare. În mod deosebit, Frege s-a oprit asupra înlăturării confuziilor în definirea și utilizarea termenilor legați de conceptul de funcție. În mod similar, Frege a dezvăluit o serie de imprecizii legate de utilizarea conceptului de număr. Nu este locul să intrăm aici în detaliile definițiilor date de Frege conceptului de funcție și celui de număr*. Vom ilustra însă grija lui Frege pentru corectitudinea definițiilor prin critica pe care o face definițiilor lui E. Heine, matematician german contemporan cu Frege.

În lucrarea sa *Die Elemente der Funktionenlehre* (S2, Def. 2), E. Heine dă următoarea definiție semnelor numerice egale: „Semnele numerice sînt numite egale sau reciproc înlocuibile cînd aparțin unor serii egale de numere și inegale sau neînlocuibile reciproc cînd aparțin unor serii inegale". Definiția i se pare lui Frege neeficientă, deoarece termenii utilizați în definitor nu sînt mai bine cunoscuți decît cei din definit sau în cel mai bun caz același termen (termenul „egal") este considerat drept cunoscut cînd apare în definitor și necunoscut cînd apare în definit. Definiția dată de E. Heine i se pare lui Frege tot atît de neconcludentă ca următoarea definiție: „Semnele sînt numite albe cînd aparțin obiectelor albe". Dar, comentează Frege, aceasta presupune că noi știm ce înseamnă termenul „alb" cînd acesta apare în definitor. (Ca și Aristotel, Frege presupune că ceea ce apare în definitor este întotdeauna cunoscut.) Fiind cunoscut, nu-l mai putem defini (pentru cazul apariției sale în definit), căci aceasta ar însemna că în același timp noi cunoaștem și nu cunoaștem un termen.

Nu este greu să observăm aici eroarea clasică în definiție denumită *idem per idem*. (Frege nu face nici o referire la acest tip de eroare.) Într-adevăr, în definiția lui E. Heine, apare atît în definit, cît și în definitor termenul „egal". Or, ceea ce trebuie definit sînt „semnele numerice *egale*"

* A se consulta în legătură cu aceasta William și Martha Kneale, *The Development of Logic*, Oxford at the Clarendon Press, p. 455—467, și Gh. Enescu, *Logică și adevăr*, București, Edit. politică, 1967, p. 14—21.

— și, ca atare, termenul „egal" nu poate apărea și în definitor fără a degrada definiția.

Folosirea expresiei „dacă ele aparțin unor serii egale de numere", observă Frege, presupune că noi știm ce desemnează cuvîntul „egal"; or, acesta este tocmai cuvîntul care urmează să fie definit.

6. Frege apare ca un inovator în teoria definiției. Spre deosebire de disputele privind definiția din logica tradițională, logicianul german abordează teoria definiției din perspectiva necesităților limbajului simbolic pe care l-a construit, din perspectiva distincției dintre semnificația și sensul unui semn.

Definiția vizează după Frege deopotrivă semnificația și sensul unui simbol. Identificarea semnificației unui semn nu este însă suficientă. Ea trebuie completată prin stabilirea sensului, respectiv a conceptului desemnat de un cuvînt sau un simbol. La întrebarea tradițională, soluționată diferit de-a lungul istoriei logicii, dacă definiția vizează un obiect real, semnificația sau sensul unui semn, Frege răspunde fără echivoc: definiția stabilește semnificația și sensul unui cuvînt sau semn. Ea se exercită, așadar, în cadrul unei limbi naturale sau al unui simbolism. Prin aceasta Frege lărgește aria obiectelor ce pot fi definite. În teoria aristotelică a definiției se defineau îndeobște noțiuni generale, substantive comune și rămîneau în afară celelalte categorii gramaticale, cum ar fi, de exemplu, verbul, adverbul ș.a. Prin dezvoltarea calculului propozițional și demonstrarea reductibilității operatorilor logici (Frege are merite incontestabile și în această direcție) și prin fondarea calculului cu predicate (Ch. Peirce, G. Frege) s-au creat premise pentru transpunerea și definirea într-un limbaj simbolic și a altor categorii gramaticale din limbile naturale, cum sînt, de exemplu, unele propoziții și conjuncții („și", „sau", „ori... ori...", „dacă... atunci", „dacă și numai dacă"), verbele sau unele construcții sintactice mai complicate.

Prin legătura ei indisolubilă cu semnul și cuvîntul teoria definiției constituie în prezent prolegomenele oricărui limbaj simbolic, căci înainte de a introduce un simbol este nevoie să fie stabilită categoria sintactică sau semantică căreia îi aparține, să-i fie definit sensul și semnificația în limbajul respectiv.

Tratarea definiției beneficiază la Frege de cunoașterea noțiunilor fundamentale ale semanticii logice. Totodată, Frege a înțeles importanța teoriei definiției pentru problemele demonstrației și ale calculului. El nu a ajuns însă la tratarea definiției dintr-o perspectivă explicit semiotică, la formularea directă a ideii că definiția este în același timp o operație semantică prin care stabilim semnificația și sensul unui semn și o operație sintactică prin care identificăm două expresii, permițînd desfășurarea strict formală a calculului.

În sfîrșit, Frege a rămas departe de înțelegerea dimensiunii pragmatice a actului definițional. Se pare că a rămas, de asemenea, străină preocupărilor lui Frege cercetarea funcțiilor cognitive ale definițiilor traductive, explicative, sintetizatoare, analitice, reductive ș.a.

În teoria definiției, Frege rămîne ca un deschizător de drum tocmai prin introducerea unui punct de vedere logic semantic în tratarea definiției și prin formularea unor reguli de definire din perspectiva exigențelor limbajului formalizat.

ÎNSEMNĂRI DESPRE ONTOLOGIA LUI FREGE

DE

SORIN VIERU

I

Deşi cel mai mare, Frege nu este încă şi cel mai cunoscut logician modern. Opera lui Gottlob Frege (1848—1925) a fost ignorată de majoritatea contemporanilor săi; abia la începutul secolului nostru, Bertrand Russell a sesizat importanţa operei lui Frege, după ce Husserl resimţise deja influenţa ideilor acestuia. Dar redescoperirea logicii lui Frege a avut loc în etape, în mod treptat; influenţa sa asupra cursului istoriei logicii s-a manifestat mai întîi în mod indirect, prin intermediul celor care l-au descoperit pe Frege (Russell, Wittgenstein, apoi alţii). Toate aceste personalităţi de prim rang înţelegeau să meargă pe propria lor cale; ele nu au preluat integral filozofia lui Frege, deşi au preluat elemente ale acestei filozofii (în cazul lui Russell, de exemplu, este vorba despre o preluare şi reformulare a programului logicist de fundamentare a matematicii).

Prin Frege, istoria logicii formale moderne şi-a schimbat cursul, intrînd într-o nouă etapă. Frege a dat logicii un conţinut nou, o metodă nouă şi un ţel nou. El a construit o logică a propoziţiilor şi o logică a predicatelor, care constituie astăzi conţinutul principal al logicii formale. El a dat o formă riguroasă acestor logici, deducînd legile lor în cadrul unui sistem axiomatic coerent. Sistemul formal construit de Frege, intitulat *Begriffsschrift*, îşi propune să aplice logica la fundarea aritmeticii, să definească şi să deducă întreaga aritmetică — idei şi adevăruri — din idei şi legi pur logice; numerele şi celelalte idei ale aritmeticii sînt definite în termeni logici, iar propoziţiile aritmetice sînt deduse din termeni logici. Descoperirea unor contradicţii formale în sistemul lui Frege a arătat că acest obiectiv nu a fost atins. Rămîne totuşi meritul lui Frege de a fi legat pentru prima oară logica formală de studiul fundamentelor matematicii, deschizînd astfel linia principală de dezvoltare urmată pînă astăzi de logica matematică.

Frege a creat o semantică logică; analiza metodologică şi filozofică joacă un rol important în construirea sistemului său formal. Luînd cunoştinţă de semantica sa, ne dăm seama că logica formală modernă nu înseamnă numai „matematizare" a logicii, nu înseamnă numai *formalizare logică nouă*, ci şi *interpretare logică nouă*.

Deşi creată în cea mai mare parte în ultimele două decenii ale secolului trecut, opera lui Frege se înscrie — prin caracterul ei revoluţionar, prin influenţa asupra contemporanilor noştri, precum şi prin elementele ei de „criză a ştiinţei" — printre acele realizări de geniu pe care secolul nostru şi le poate revendica.

Rev. filoz., **15**, *1*, p. 55—67, Bucureşti, 1968

Originalitatea creației lui Frege a rezultat din îmbinarea elementului logico-matematic cu cel logico-filozofic.

Atenția îndreptată asupra contribuției logico-matematice aduse de Frege a lăsat însă pe al doilea plan filozofia acestuia. Atît conținutul, cît și metoda sistemelor formalizate au trecut din logica lui Frege în logica formală modernă. Nu același lucru se poate spune însă despre concepțiile sale filozofice, mult timp lăsate în umbră și, pe de altă parte, neînțelese în adîncime.

Chiar dacă diversele elemente ale creației lui Frege au devenit un bun al întregii logici, au intrat în circuitul științific, opera lui Frege — în unitatea și totalitatea sa — păstrează un caracter original, imprescriptibil. Se cuvine să fie cunoscută ca atare în cele trei dimensiuni ale ei: logică, matematică, filozofică.

Analiza filozofiei lui Frege este de interes incontestabil din mai multe motive:

1. Datorită valorii intrinseci a acestei filozofii, ca mod de a pune și de a răspunde la o problematică logică.

2. Datorită semnificației istorice a acestei filozofii. Într-adevăr:

a) Filozofia lui Frege premerge filozofiei lui Russell și Wittgenstein în multe privințe, premerge și filozofiei Cercului de la Viena (rămînînd totuși fundamental opusă acestor filozofii ca tendință generală). „Cheia" unor concepții logico-filozofice din secolul nostru, sau cel puțin una din sursele lor, se află în opera lui Frege.

b) Filozofia lui Frege este integrată, „difuzată" în ansamblul operei logico-matematice a profesorului de la Universitatea din Jena. Avem de-a face cu o filozofie „în mers", cu o filozofie a logicii care se constituie o dată cu logica însăși, joacă un rol esențial în această constituire și nu înseamnă doar reflexie ulterioară asupra unor rezultate de strictă specialitate dobîndite în prealabil. Este o filozofie „angajată", care mai curînd devansează decît contemplă o logică deja constituită.

Se poate vorbi și despre un „zbor de amurg" al filozofiei lui Frege. În ultimii ani de viață, Frege a scris o serie de articole în care concepția sa generală despre logică este reluată, amplificată și adîncită în unele puncte. Este remarcabil însă faptul că ceea ce numim „concepție filozofică" la Frege se găsește expusă în totalitatea scrierilor sale, începînd cu cartea sa *Begriffsschrift* (1879); opera lui Frege este astfel una și indivizibilă: logico-matematico-filozofică.

Nu am putea insista îndeajuns asupra acestui caracter „angajat" al filozofiei lui Frege. Poate că aceasta explică într-o anumită măsură neglijarea ei de către contemporanii lui Frege. Dar împrejurarea dă seama și asupra modului *concret, adecvat la obiect* în care trebuie analizată filozofia lui Frege. Astfel, pentru a înțelege „ontologia" lui Frege, va trebui să ținem seama de modul în care Frege analizează — și formalizează — expresiile limbii.

Legat de acest „angajament logic" al filozofiei lui Frege este caracterul ei „tehnic" și „incomplet". *Tehnică*, adică nu la îndemîna oricui este această concepție, deoarece fără cunoașterea unor date de logică sînt imposibile înțelegerea și cu atît mai mult evaluarea ei. Totodată, este *incompletă*, deoarece nu-și propune să fie altceva decît o filozofie a *logicii* și *matematicii* (și încă aceasta nu pe toate planurile, de exemplu nu pe

planul genezei ştiinţei), care să explice convenabil anumite date logice şi să traseze un program de studiu al fundaţiilor logicii şi matematicii. Ea nu îmbrăţişează toate problemele filozofice, nu pune în discuţie şi nu răspunde la marile probleme care depăşesc cadrul logicii formale şi matematicii. Însemnătatea lui Frege a fost comparată uneori cu însemnătatea lui Aristotel, iar această comparaţie este la locul ei în cadrul *istoriei logicii*; firește, ea ar fi deplasată în planul *istoriei filozofiei*. Adăugăm totodată că, în planul *filozofiei logicii*, comparaţia este iarăşi la locul ei.

Interesul filozofiei lui Frege nu se află concentrat în răspunsul pe care-l dă problemei raportului dintre conştiinţă şi existenţă, problemei dacă şi în ce fel cunoaştem din ceea ce este de cunoscut. Stabilirea liniei filozofice pe care a urmat-o Frege este relativ puţin importantă în comparaţie cu evaluarea elementelor esenţiale ale concepţiei sale (anticipînd, vom spune că printre aceste elemente esenţiale se află logicismul, ontologia, semantica). Ea va reieşi de altfel, numai cu prilejul analizei *de fond* a concepţiei. Într-adevăr, nu este uşor de răspuns la întrebarea : care este linia lui Frege în filozofie? Răspunsul care s-a dat uneori anume, că Frege ar merge pe linia „platonică", idealist-obiectivă, nu poate fi acceptat fără amendamente esenţiale, pe care de altfel le-au adus cercetătorii de diferite orientări [1]. Dar platonismul nu este un lucru nou în filozofie; dacă despre filozofia lui Frege ne mărginim a spune că merge pe o linie idealistă-obiectivă (sau pe o linie materialistă), filozofia lui Frege nu-şi conturează specificitatea. Filozofia lui Frege este o concepţie originală tocmai asupra logicii, asupra obiectului şi conţinutului ei. În aceasta rezidă interesul ei.

Spuneam că filozofia lui Frege este „incompletă" ceea ce nu înseamnă însă că este „minoră". Ca filozofie a *logicii*, ea poate fi caracterizată ca o filozofie de prim rang. Totodată, ca ontologie — căci filozofia lui Frege conţine şi o atare ontologie —, ea este extrem de cuprinzătoare în arie, deşi sumară.

O filozofie nu este numai un dat actual, terminat; ea cuprinde şi disponibilităţile ei, problemele aflate *in nuce*, aplicaţii şi posibilităţi de amplificare şi modificare. Deosebim de asemenea între *problematica* şi *soluţiile* unei filozofii. Disocierea lor este posibilă şi la Frege.

*

În lumina acestor consideraţii putem trece la ceea ce se poate numi „filozofia lui Frege" (deşi, cum spuneam, ea fuzionează cu ansamblul concepţiei sale). Expunerea acestei filozofii nu poate fi făcută în cadrul nostru, sumar, de discuţie. Dar „catalogarea" elementelor ei este necesară.

Am desprinde deci, anatomizînd, următoarele elemente constitutive ale filozofiei lui Frege :

1. Concepţia logicistă. Unitatea logicii şi matematicii; matematica este logica dezvoltată pe bază de definiţii şi demonstraţii.

[1] Dintre cercetătorii marxişti care să fi scris studii speciale despre Frege nu cunoaştem pe altcineva decît pe N. V. Biriukov. În *Studii de logică*, vol. II, p. 178—179, acad. Ath. Joja dă o caracterizare pregnantă a antipsihologismului şi obiectivismului fregean. N. V. Biriukov susţine — şi pe drept cuvînt, după cum ni se pare — că în ansamblul concepţiei lui Frege predomină elementul materialist spontan, „idealismul" lui Frege nefiind unul de fond, ci mai curînd terminologic. De exemplu, susţinînd existenţa obiectivă a *conceptului*, Frege nu este idealist, deoarece prin *concept* ar înţelege proprietatea obiectivă a obiectelor.

2. Concepţia despre funcţiile şi cerinţele formale pe care trebuie să le împlinească un limbaj logic perfect, adică un limbaj simbolic, un *Begriffsschrift*, o ideografie, o „scriere conceptuală".

3. O ontologie care împarte toate cele ce sînt în *obiecte* şi *funcţii*.

4. O metodă semantică de analiză a expresiilor limbii, deosebind două elemente : sensul şi semnificaţia.

5. Concepţia despre adevăr, gînd, lege logică.

6. Elemente de pragmatică logică. (O concepţie explicativă a relaţiei dintre logică, limbaj şi gîndire.)

7. Critica logicii psihologiste şi a matematicii formaliste. Ca orice descompunere a unui întreg în părţi componente, această înşiruire de elemente disparate nu reuşeşte să înfăţişeze unitatea lor cimentată în cadrul unei concepţii viabile. Această unitate există în opera lui Frege.

Am făcut totuşi această schematizare a unei concepţii integrale, bine sudate, din mai multe motive :

1. Pentru a atrage atenţia asupra posibilităţilor de considerare *parţială* a unor elemente detaşate din concepţia de ansamblu a lui Frege. Ca să luăm un singur exemplu, ne-am putea referi la critica lui Frege la adresa psihologismului din logica vremii. Critica lui Frege s-a dovedit a fi mai convingătoare, mai accesibilă şi mai eficientă decît critica husserliană a psihologismului, critică ce a găsit o rezonanţă mai mare în rîndul filozofilor, nu al logisticienilor. Ea poate găsi mai multă audienţă la logician prin formă şi prin conţinutul argumentării. Totodată, ea este un moment în constituirea efectivă a unei logici eliberate de povara suprapunerilor psihologiste. Spre deosebire de doctrina husserliană, ea nu se resoarbe într-o formă nouă de subiectivism.

2. Această schematizare încearcă să arate distincţia dintre logica propriu-zisă şi consideraţiile de ordin semiotic şi ontologic asupra logicii (mai exact asupra *logicii propoziţiilor şi predicatelor*).

Astfel, în cartea sa *Begriffsschrift*, Frege elaborase deja, în linii mari, logica propoziţiilor şi predicatelor, însă teoria sa despre funcţie şi obiect, care justifică formalismul său, se va cristaliza în deceniul următor. *Logica matematică* elaborată de Frege se îmbină cu „ontologia" lui Frege. De altfel, termenii de „ontologie", „filozofie" etc. trebuie folosiţi cu precauţie, fără a uita că pentru Frege problema nu se punea exact în aceşti termeni. Pentru Frege, problema se reducea la analiza noţiunilor de „funcţie" şi „argument al funcţiei". Ceea ce a rezultat însă este — la modul ideal vorbind — o „ontologie formală".

3. În sfîrşit, schematizarea reflectă într-o oarecare măsură înseşi momentele constitutive ale elaborării filozofiei lui Frege în ordinea apariţiei lor ; fiecare element, odată ieşit la lumină, se adaugă elementelor anterioare, care căpătaseră o primă explicitare. Există, într-adevăr, o consecvenţă şi o continuitate remarcabilă în evoluţia concepţiilor filozofice ale lui Frege. Dacă în ce priveşte logica şi semantica sa, concepţiile lui Frege au cunoscut reveniri şi corectări, nu numai o aprofundare, în ceea ce priveşte concepţiile sale filozofice am putut descifra mai curînd o continuă dezvoltare şi aprofundare, nu însă o revenire critică asupra poziţiilor de plecare. Din acest punct de vedere este o deosebire pregnantă între Frege şi Russell sau Wittgenstein, de pildă, gînditori ale căror vederi filozofice au cunoscut metamorfoze, mutaţii brusce.

Punctul de plecare al lui Frege îl constituie logicismul, adică un anume panlogism ridicat la rangul unui program de fundare a matematicii pe temelii integral logice. Acest logicism se îmbină cu o concepție despre mijloacele de realizare a programului logicist, prin deducerea riguroasă într-un limbaj simbolic a propozițiilor aritmetice din propoziții logice. Frege preconizează deci un limbaj artificial, o „scriere ideografică"; concepțiile sale merg pe linia lui Leibniz.

Logicismul și concepția despre limbajul simbolic au fost expuse de Frege încă din primele sale cărți și articole: *Begriffsschrift* (1879), *Die Grundlagen der Arithmetik* (1884) ș.a. În această perioadă este schițată și linia sa de critică la adresa logicii psihologiste și a orientării formaliste în matematică. Dar abia în deceniul următor Frege publică cele trei articole în care dezvoltă ceea ce am putea numi „ontologia" sa și elaborează principiile directoare ale unei semantici logice (este vorba de articolele *Function und Begriff* (Jena, 1891), *Über Sinn und Bedeutung* (1892), *Über Begriff und Gegenstand* (1892). Lucrarea sa capitală, care sintetizează rezultatele cercetărilor sale de o viață întreagă în fundamentele matematicii, *Grundsätze der Arithmetik, begriffsschriftlich abgeleitet* (Bd. I, Jena, 1893; Bd. II, Jena, 1894)), integrează și toate aceste concepții filozofice. După ce seismul paradoxurilor a zguduit întregul edificiu al logicii, Frege n-a întreprins revizuirea concepțiilor sale filozofice; o altă generație de logisticieni aveau să propună alternative filozofice. Frege, dimpotrivă, își apără consecvent vederile sale filozofice, precizîndu-le într-un ciclu de articole; el a aprofundat concepția sa despre natura logicului, insistînd asupra statutului ontic al „gîndului" (*Gedanke*), al „sensurilor" și valorilor de adevăr, ca și asupra relației dintre gîndire și logică.

În cele ce urmează vrem să ne oprim asupra unei singure laturi a concepției filozofice a lui Frege: concepția sa despre funcții și obiecte. În această concepție este cuprinsă — după cum vom arăta mai jos — o ontologie. Vom încerca să subliniem originalitatea acestei concepții, precum și legătura dintre semantică și ontologie la Frege.

Există, desigur, o corelație strînsă între teoria despre funcții și obiect și celelalte elemente ale concepției logice-filozofice a lui Frege. Dar așa cum în genere se pot studia elementele separate ale oricărei concepții filozofice, tot astfel și „ontologia" lui Frege poate fi analizată în sine însăși pînă la un anumit punct, apelînd numai la acele corelații cu alte elemente ale concepției logice-filozofice a lui Frege care sînt esențiale. Pentru a înțelege însă geneza și întreaga semnificație a ontologiei lui Frege, multiplele sale implicații, opera lui Frege trebuie considerată în ansamblul ei, în unitatea sa organică. În cele de față, nu ne propunem aceasta.

II

În viziunea lui Frege, toate elementele în care se poate descompune, din punct de vedere logic, realitatea sînt sau *obiecte*, sau *funcții*. Pentru a clarifica sensul afirmației de mai sus, vom apela la o comparație. Filozoful poate spune că, *dintr-un anumit punct de vedere*, orice element al realității este sau de ordin general, sau de ordin individual; este sau lucru, sau însușire, sau relație; este sau esență, sau fenomen etc. Nu discutăm aici

soliditatea sau precaritatea unei asemenea împărţiri, ori eventualele amendamente pe care le-ar necesita acceptarea unei atare concepţii (s-ar putea spune, bunăoară, că orice element al realităţii este şi individual, şi general, că există grade de generalizare etc.). Aici este important să amintim doar că asemenea aserţiuni, la nivel categorial, despre natura realităţii s-au făcut şi se fac ; asemenea aserţiuni nu sînt chiar străine de analiza logică a faptelor de gîndire sau limbaj. Bunăoară, dialectica generalului şi individualului, cum arată Hegel şi Lenin, se manifestă chiar în cea mai elementară propoziţie. Iar dacă este adevărat că „structura categorială", exprimabilă în termeni filozofici, a judecăţii stă în raport de condiţionare faţă de realitate, nu este mai puţin adevărat că structura *logică* a faptelor de gîndire sau limbaj poate *sugera* ceva despre structura realităţii însăşi : cunoaştem temeiul *prin* consecinţă, reflexul realităţii ne face să reflectăm asupra realităţii.

În acelaşi plan se înscrie şi concepţia lui Frege despre funcţii şi obiecte. Frege, cum spuneam, a afirmat că tot ce există — fie că este de ordin material, fie că este de ordin ideal — e sau funcţie, sau obiect. Temeiul acestei afirmaţii îl constituia o anumită modalitate de analiză logică a structurii expresiilor lingvistice (= termeni şi propoziţii), pe baza căreia se conchidea asupra structurii realităţii înseşi.

Să considerăm o propoziţie logică elementară — propoziţia singulară. Exemplul dat de Frege este propoziţia :

„Cezar a cucerit Galia".

Analiza acestei propoziţii se poate face în mai multe feluri. Modul cel mai simplu este de a o dezmembra în *subiectul* „Cezar" şi *predicatul* „a cucerit Galia". *Subiectul* este exprimat printr-un nume propriu care desemnează un *obiect*. Predicatul se exprimă întotdeauna printr-o expresie avînd altă structură decît cea a unui nume propriu.

Cum spuneam, propoziţia de mai sus poate fi analizată însă şi în alt chip. Anume, considerînd că exprimă relaţia dintre *două obiecte* — desemnate de expresiile „Cezar" şi „Galia" — şi anume relaţia, ca să spunem aşa, de cucerire. Ea este exprimată prin verbul „a cuceri", care suferă flexiunile corespunzătoare pentru a intra în angrenajul propoziţiei respective.

Cele două modalităţi de analiză a propoziţiei citate — oricît ar diferi altminteri — concordă într-un punct : anume în faptul că duc la desprinderea a două *tipuri* de expresii, care au proprietăţi sintactico-semantice diferite : *subiecte* şi *predicate*. Subiectul unei propoziţii singulare este întotdeauna un *nume propriu*. Predicatul unei propoziţii singulare *nu* este niciodată un nume propriu.

Cum putem deosebi între ele cele două tipuri de expresii şi cum le putem caracteriza mai îndeaproape?

Trebuie spus mai întîi — şi afirmaţia este tautologică de-a dreptul — că această împărţire a expresiilor limbii în două categorii — nume proprii şi expresii care nu sînt nume proprii — este exhaustivă, ca orice diviziune dihotomică. Rămîne de văzut dacă ea ar avea un sens logic mai adînc, adică dacă am putea găsi proprietăţile formale a căror prezenţă sau absenţă ar determina efectiv şi ar justifica o atare diviziune. Adică, dacă şi toate expresiile care *nu* sînt nume proprii au şi altă determinare proprie decît cea negativă.

Frege a reuşit să dovedească acest lucru. El pleacă de la o serie de presupuneri mai mult implicite. Condiţia preliminară este aceea că sîntem în stare *să înţelegem* expresiile unei limbi, cunoaştem la ce se referă aceste expresii, în special propoziţiile declarative, ştim să analizăm structura acestora. Totodată, trebuie să facem abstracţie de neregularităţile de ordin gramatical manifestate în limbajul obişnuit şi să desprindem structura logică pură, dezbărată de orice accident lingvistic, a expresiilor. Cu alte cuvinte este indicat să considerăm un limbaj logic perfect pentru a putea studia structura logică pură a *oricărui* limbaj.

Aceasta nu înseamnă totuşi că limbajul obişnuit s-ar putea sustrage acţiunii ineluctabile a necesităţii logice. Necesitatea nu poate fi eludată, ci — cel mult — voalată de aparenţa gramaticală. Mai mult : tocmai analiza logică a limbajului obişnuit ne duce la o schemă ideală, la structura unui limbaj logic nou, la o „scriere conceptuală", logic perfectă.

Trebuie să presupunem, în al doilea rînd, că ştim să deosebim propoziţiile singulare — oricît de complicată ar fi forma lor de expresie — şi că ştim să deosebim elementele constitutive ale propoziţiei singulare (afirmative), analizată ca o propoziţie în care se afirmă ceva despre ceva. Cu alte cuvinte, că ştim să deosebim între *subiectul* şi *predicatul* judecăţii singulare. Evident, predicatul va integra în el *copula*, verbul „este" ; judecata nu se mai descompune în subiect-copulă-predicat, ci în subiect-predicat. Renunţînd să mai considere copula ca un al treilea element, distinct de subiectul şi predicatul judecăţii singulare, Frege se va reîntoarce într-un fel la o concepţie aristotelică originară. Găsirea modalităţii de integrare a copulei — a lui „este" — din judecata singulară în predicat va avea consecinţe revoluţionare pentru logică.

Pe baza acestor presupuneri, vom şti să recunoaştem *numele proprii*. Orice expresie care poate figura ca subiect al unei propoziţii singulare — adevărate sau false — este un *nume propriu*.

Prin definiţie, numele propriu desemnează un *obiect* ; altfel spus, are ca semnificaţie (*Bedeutung*) un obiect. Obiectele — ca şi funcţiile — vor fi recunoscute prin caracterul expresiilor care le desemnează ; recunoscute — în caz că există, dar, firește, nu recunoscute că există, căci limba nu ne garantează existenţa unor entităţi reale.

Pe de altă parte, Frege consideră că propoziţiile declarative sînt ele însele nume proprii s u i - g e n e r i s ; ele desemnează un anumit obiect ideal — *Adevărul* (*das Wahre*) ori *Falsul* (*das Falsche*), adică una din valorile logice de adevăr.

Controversele în jurul acestei concepţii „stranii", care asimilează propoziţia cu un nume propriu al unei valori de adevăr, nu s-au încheiat nici astăzi. Va fi important să reţinem aici numai legătura acestei concepţii semantice cu teoria ontologică a obiectelor şi funcţiilor.

Recunoaştem deci *obiectele* ca fiind desemnate de posibile subiecte ale unor propoziţii singulare.

Mai departe, Frege arată că orice expresie care figurează în contextul unui nume propriu (inclusiv propoziţiile declarative) şi nu este ea însăşi un nume propriu desemnează o funcţie.

Această afirmaţie necesită o atenţie specială. Sensul ei va deveni clar dacă vom considera nume proprii *compuse*. Asemenea nume proprii sînt, bunăoară, *descripţiile* obiectelor, expresii cum ar fi : „2 + 2", „învăţă-

torul lui Alexandru Macedon", precum şi propoziţiile considerate ca descripţii ale valorilor de adevăr — Adevăratul şi Falsul.

Analiza logică a expresiei de acest fel poate fi întreprinsă în felurite moduri. Dar, toate aceste modalităţi de analiză logică prezintă următoarea particularitate : este imposibil a descompune o expresie *numai în nume proprii*. Nume propriu nu se leagă cu nume propriu în mod direct. El se leagă de altă expresie, care nu mai este un nume propriu, sau se leagă de un nume propriu printr-o terţă expresie, care nu mai este ea însăşi nume propriu.

Am văzut mai sus că într-o propoziţie ca „Cezar a cucerit Galia" subiectul (= nume propriu) se leagă de un *predicat* („a cucerit Galia"). Să ne ferim însă de a confunda expresia „a cucerit Galia" cu expresia „cuceritorul Galiei". Prima construcţie lingvistică este un predicat logic, semnificînd ceea ce se poate enunţa (în mod adevărat sau fals) despre orice obiect (sau cel puţin despre anumite obiecte), pe cînd a doua („cuceritorul Galiei") nu se enunţă despre vreun obiect (nici măcar despre Cezar), dar desemnează — logic vorbind — un obiect : Cezar. Totodată, expresia „este cuceritorul Galiei" constituie iarăşi un predicat (spre deosebire de „cuceritorul Galiei") ; expresia nu mai desemnează un obiect, ci semnifică ceva ce se enunţă despre obiect.

Predicatul nu mai *desemnează* deci nici un obiect, ci *se enunţă* despre obiecte. Predicatul nu poate ocupa loc de subiect în nici o propoziţie singulară, fapt evident, dacă înţelegem distincţia dintre un predicat (ca „este cuceritorul Galiei") şi un subiect posibil, nume propriu („cuceritorul Galiei", de pildă). Un nume propriu poate fi parte componentă a unui predicat, dar el însuşi nu poate fi un predicat.

Care este însă *structura logică a predicatului* ? Ea este diferită de cea a subiectului logic şi totodată e mai complexă.

Ajungem aici la o mare descoperire a lui Frege. Logicianul german afirmă că predicatul unei propoziţii singulare are o structură analogă cu cea a expresiilor care desemnează funcţii în matematică. Predicatul desemnează un concept, iar conceptul este o *funcţie*.

Frege generalizează deci noţiunea de funcţie, dîndu-i o valabilitate logică universală.

Pe ce se bazează însă această generalizare îndrăzneaţă, care a permis revoluţionarea instrumentului logic de analiză a expresiilor limbii ? În ce constă similaritatea de structură între un predicat şi o funcţie oarecare (de un singur argument) din matematică ?

După cum se ştie — iar lucrul acesta se ştie astăzi datorită explicaţiilor unor matematicieni, printre care şi Frege —, esenţa funcţiei rezidă în *relaţia, legea de corespondenţă* între elementele a două mulţimi : mulţimea argumentelor şi mulţimea valorilor funcţiei. Funcţia pune în corespondenţă oricărui argument posibil al ei un anumit obiect, o anumită *valoare* dintr-o mulţime dată de valori.

Or, Frege observă că această observaţie poate fi aplicată la concept. Conceptul *se enunţă* despre obiecte ; el este tocmai ceea ce se enunţă în mod adevărat sau fals despre un obiect sau altul. Operaţia logică de enunţare va fi considerată ca o operaţie de aplicare a unei funcţii la un argument. Mulţimea argumentelor funcţiei va fi în acest caz mulţimea tuturor obiectelor despre care este enunciabil conceptul ; rezul-

tatul enunțării va fi o judecată adevărată sau falsă. Valoarea funcției va fi în acest caz una din cele două valori logice de adevăr posibile — adevărul („adevăratul", cum spune Frege) și falsul. Corespondența dintre un argument — obiect — al funcției „conceptul" și o valoare de adevăr este univocă (aici acționează legea necontradicției, deoarece rezultatul unei enunțări nu poate fi și adevărat și fals).

Frege interpretează conceptul nu ca o imagine subiectivă, ci ca o entitate obiectivă, independentă de subiect — ca *proprietate* care revine obiectelor și se enunță despre ele. Conceptele (de treapta unu) sînt proprietăți ale obiectelor. Ele au structura unei funcții, avînd ca argument obiectele și ca valori valorile de adevăr.

Interpretarea conceptului ca funcție a fost privită de unii logicieni cu mentalitate conservatoare ca o prăvălire din empireul filozofic în infernul matematic. Așa ar fi stat lucrurile numai dacă Frege nu ar fi ridicat însăși noțiunea de *funcție* de la rangul de noțiune matematică la rangul de noțiune cu caracter universal, dacă nu i-ar fi acordat o semnificație ontologică neatinsă pînă la el și — de altfel — și după el.

Într-adevăr, Frege consideră că orice expresie — cu sens — a limbajului matematicii, ca și a limbajului obișnuit are caracterul semnului unei funcții în cazul cînd nu are caracterul unui nume propriu. Cu alte cuvinte, ea va și desemna o funcție dacă nu desemnează un obiect.

Iar dacă structura limbajului este dătătoare de seamă despre structura realității, împărțirea expresiilor în nume proprii și desemnări ale funcțiilor ne trimite la două feluri de entități care alcătuiesc structura realității : obiectele și funcțiile.

Cum spuneam, există — după Frege — o diferență formală între desemnarea unui obiect și desemnarea unei funcții. Diferența ar sta în aceea că numele proprii sînt „complete", „saturate", în timp ce expresiile pentru funcții sînt „incomplete", „nesaturate".

Într-adevăr, semnul unei funcții trebuie să cuprindă un loc pentru argumentul său (considerăm aici funcții de un singur argument), dar *nu însuși* semnul argumentului. Căci, după Frege, semnul argumentului nu este o parte constitutivă a semnului funcției, ci se combină doar cu acesta pentru ca rezultatul acestei combinații să desemneze valoarea respectivei funcții pentru respectivul argument. În schimb, semnul funcției — pentru a-i evidenția structura lui de funcție — va trebui să cuprindă un *loc* gol, în care poate figura semnul unui argument sau altul.

Dar — în contextul oricărui termen sau al oricărei propoziții din limbajul considerat — semnul funcției se va întîlni *numai* în combinație cu semnul argumentului, adică *nu* în stare liberă, ci legat, ceea ce înseamnă că semnul funcției este „nesaturat", aidoma unui radical chimic, ca oxidrilul, care nici el nu se întîlnește decît în combinație, realizîndu-și acolo valența sa liberă.

De exemplu, Frege ar spune că expresia „2.x", în matematică, nu este semnul funcției care ia ca valoare dublul argumentului său. Expresia „2 .x" nu desemnează vreo valoare a funcției, ci *indică în mod nedefinit* o valoare arbitrară a funcției. Semnul funcției nu va fi deci „2 .x" decît dacă „x" va fi înțeles ca indicînd nu un argument al funcției noastre, ci ca indicînd *locul* argumentului funcției noastre. Pentru a evita însă o confuzie, va fi potrivit să reprezentăm semnul funcției

prin „2 .", sau „2( )" sau „2(ξ)", ceea ce urmează după semnul „2" indicînd *locul* argumentului.

Reîntorcîndu-ne la propoziția singulară și la predicatul acesteia, vom raționa la fel : de vreme ce predicatul este un semn al funcției care trebuie să cuprindă locul argumentului, urmează că o notație logic-corectă a predicatului înlătură și în acest caz aparența lingvistică care ascunde, de pildă, faptul că expresia „este (a fi) cuceritorul Galiei" sau orice alt predicat (integrînd în el „copula" tradițională) cuprinde un loc gol, care trebuie umplut, adică aspiră — logic vorbind — spre o completare cu un subiect. Această completare este perfectată pe baza operației de enunțare.

Faptul că semnul funcției este „nesaturat" indică „nesaturarea" funcției însăși ; structura simbolurilor noastre spune ceva despre însăși structura realității. În acest sens, Frege scrie :

„În mod firesc, acelei particularități a semnului funcției pe care am numit-o nesaturare îi corespunde ceva în cazul funcțiilor înseși. Funcțiile le putem numi de asemenea nesaturate, caracterizînd astfel deosebirea lor fundamentală față de numere. Aceasta nu constituie, desigur, o definiție, dar în cazul de față ea nici nu este posibilă" [2].

Frege consideră că semnul unei funcții figurează totdeauna în contextul unui nume propriu (în înțelesul larg în care și propozițiile sînt încadrate aici) — sau al unei expresii care indică indefinit un obiect.

Ideea de funcție este generalizată de Frege și erijată alături de ideea de obiect la rangul de noțiune centrală a logicii. Ea cuprinde în sfera ei nu numai funcțiile din matematică, ci tot ce este desemnat de o expresie „nesaturată", „incompletă" ; am văzut totodată că în contextul oricărui nume propriu (termen sau propoziție) intervine cel puțin o parte nesaturată.

Funcțiile pot fi distinse după caracterul valorilor pe care le iau. Funcțiile de un singur argument care iau ca valori numai valorile de adevăr sînt — cum am văzut — *concepte*. Funcțiile de două (sau mai multe) argumente care iau ca valori numai valorile de adevăr sînt numite de Frege *relații*. Funcțiile care au ca argumente obiecte se numesc funcții de treapta unu ; funcțiile care iau ca argumente funcții de treapta unu sînt ele însele de treapta doi. În particular, există concepte de treapta doi.

Evident, există funcții care nu iau ca valori (numai) valori de adevăr. De exemplu, funcțiile desemnate de expresiile „( ) + ( )", „tatăl lui ( )" etc. În mod convențional, asemenea funcții ar putea fi denumite „operații" (Frege nu le cuprinde sub o denumire generică). Într-adevăr, semnele operațiilor aritmetice se numără printre semnele unor atare funcții. Am avea deci, în rîndul funcțiilor, proprietăți, relații și operații. Trebuie precizat însă că termenii de „relație" și „operație" au un alt sens decît cel obișnuit, de astăzi, din teoria mulțimilor. Alt sens are de altfel și termenul „funcție". În teoria mulțimilor, funcția este definită ca o relație de un fel deosebit (relația, la rîndul ei, fiind înțeleasă ca un produs cartezian) ; funcția este o relație, indiferent dacă semnul funcției este un predicat (cazul funcțiilor care iau ca valori alte obiecte decît Ade-

[2] G. Frege, *Was ist eine Funktion?* Festschrift Ludwig Boltzmann gewidmet zum 60. Geburtstage 20. Februar 1904, Leipzig, 1904, p. 665 (citat după : Gottlob Frege, *Funktion, Begriff, Bedeutung, Fünf logische Studien*. Vandenhoeck Ruprecht in Göttingen, 1966).

vărătul sau Falsul). Fiecărei funcții i se poate *asocia o relație*, deci semnului fiecărei operații i se asociază un predicat.

După această prezentare sumară a concepției lui Frege despre funcții și obiecte — concepție destul de „stranie", prefigurînd întrucîtva maniera enigmatică de formulare a *Tratatului logico-filozofic* de mai tîrziu al lui Ludwig Wittgenstein —, să ne reîntoarcem la semnificația filozofică a teoriei fregeene.

III

Oare această concepție a lui Frege poate fi denumită pe drept cuvînt în sensul propriu al cuvîntului „ontologie"? Nu este ușor de precizat „sensul cel mai adecvat" al cuvîntului de „ontologie" (cunoaștem o varietate de sensuri); vom încerca totuși să indicăm sensul în care teoria lui Frege poate fi denumită ontologie.

Dacă un om de știință vorbește despre entitățile pe care le studiază știința sa, teoria respectivă, nu decurge imediat că el vorbește despre o anumită ontologie. Un fizician, de exemplu, cînd vorbește despre particule și cîmpuri, expune el oare o ontologie? În sensul filozofic tradițional al cuvîntului desigur că nu este vorba de o ontologie. S-ar părea că Frege vorbește despre funcții și obiecte exact în același fel în care fizicianul vorbește despre particule și cîmpuri, chimistul despre elemente chimice, biologul despre plante și animale etc. Folosirea termenului de „ontologie" ar fi atunci, din punct de vedere filozofic, abuzivă, deoarece am convenit să facem distincție între o ontologie și o teorie a obiectului unei științe (în caz contrar, am avea tot atîtea ontologii cîte concepții se pot imagina despre entitățile unei teorii sau alta).

La Frege, teoria despre funcții și obiecte are caracterul unei explicitări a obiectului de studiu al logicii; în acest sens, deosebirea dintre teoria unui fizician și cea a unui logician nu apare decît ca o deosebire *vi materiae*, lipsită de semnificație deosebită.

Dar concepția lui Frege despre obiectul de studiu al logicii formale capătă un caracter *filozofic*, *ontologic* din următorul motiv: teoria despre funcții și obiecte este înțeleasă ca o teorie care se referă la *întreaga realitate*, și nu la un anumit *domeniu special* al realității. Fizicianul, biologul etc. nu formulează concepția despre obiectul științei lor în acest sens universal, *ontologic*. Pentru Frege însă, logica nu are un obiect de studiu sau un domeniu de obiecte special. *Tot ceea ce este real* intră în domeniul logicii.

Dar astfel concepția lui Frege este o ontologie în deplina accepție filozofică a cuvîntului. O concepție *fizică* despre lume cum era cea a lui Democrit (nu există decît atomii și vidul) avea în același timp semnificație *fizică* și *filozofică* (metafizică). O teorie fizică despre univers a putut avea semnificația unei ontologii la începuturile științei. Mai tîrziu, teoriile fizicii și cele ale altor științe particulare nu au mai avut în același fel o semnificație ontologică. Logica însă — la Frege — are semnificația unei „ontologii formale" tocmai pentru că pornește în fapt de la presupoziția că „în univers nu există decît obiecte și funcții".

Ontologia este înțeleasă uneori ca o teorie a categoriilor filozofice; se presupune că ea este formulată în termeni filozofici. Concepția lui

Frege despre funcţii şi obiecte nu este formulată direct cu ajutorul unor termeni filozofici; cu toate acestea, ea este interpretabilă în termeni filozofici, ca „proprietate", „relaţie" ş.a. Pe de altă parte, o concepţie are caracter de ontologie prin conţinutul său, nu prin forma de prezentare. Cunoaştem şi alte concepţii pentru care problema se pune în termeni similari; vom da imediat un exemplu.

În sfîrşit, mai trebuie făcută următoarea precizare. Cînd vorbim despre o ontologie, ne gîndim la o teorie filozofică *atotcuprinzătoare* despre existenţă, la un sistem filozofic. Ne gîndim de pildă la ontologia lui Platon, la ontologia lui Aristotel din *Metafizică* sau la sistemul aristotelic al celor 10 categorii din *Categorii*. În fapt însă există ontologii mai „modeste". Dacă, de pildă, împărţim toate realităţile în obiecte, proprietăţi, relaţii, această concepţie are un caracter ontologic (indiferent dacă această concepţie este justă sau nu, completă sau nu). Un exemplu de ontologie — şi anume de ontologie îmbinată cu semantica — îl constituie concepţia expusă de Aristotel în capitolul al II-lea din *Categorii*. Se ştie că Aristotel împarte toate realităţile în patru clase: cele ce nu sînt în subiect, dar se enunţă despre subiect; cele ce sînt în subiect şi nu se enunţă despre subiect; cele ce sînt în subiect şi se enunţă despre subiect; cele ce nu sînt în subiect şi nu se enunţă despre subiect. Această concepţie, credem, este pe deplin ontologică, nu are numai un caracter „provizoriu-gramatical", cum s-a spus uneori în comentariile mai noi. Comentatorii antici relevau tocmai caracterul ontologic al concepţiei lui Aristotel, precum şi legătura ei cu problematica „semanticii logice" (problema raportului dintre cuvînt, noţiune şi lucruri). Cearta medievală a universalelor porneşte de asemenea — prin mijlocirea *Isagogii* lui Porfir — de la capitolul al II-lea din *Categorii*.

Teoria lui Frege — de împărţire a realităţilor în obiecte şi funcţii — este astfel o ontologie *în acelaşi sens* în care este o ontologie — sumară — împărţirea aristotelică sus-amintită a realităţilor.

Problema raportului dintre obiecte şi proprietăţi a fost dezbătută de-a lungul istoriei filozofiei; dialogurile platoniciene, *Categoriile*, tratatele nominaliste şi realiste din evul mediu etc. au propus diverse soluţii. Nu este surprinzător că întîlnim aceeaşi problemă şi la Frege; în termeni noi este pusă problema, o problemă veche a fundamentelor filozofice ale logicii.

Îmbinarea între semantică şi ontologie aminteşte întrucîtva modul în care la Aristotel problematica celor „ce se enunţă" se îmbină cu problematica „celor ce sînt". Dar împletirea analizei logice şi a semanticii cu ontologia la Frege îmbracă şi alte forme mai subtile, asupra cărora nu avem prilejul să ne oprim aici şi care necesită o analiză aparte. Teoria despre funcţii şi obiecte este o teorie despre entităţi, desemnate de expresii, o teorie a semnificaţiei expresiilor, însă această teorie se complică — ce-i drept, fără repercusiuni imediate asupra formalismului logic şi deci fără nevoia imperioasă de a insista asupra acestui punct — prin faptul că expresiile nu au numai o semnificaţie (*Bedeutung*), ci şi un sens (*Sinn*). Astfel se ridică problema statutului ontic al sensurilor şi în special al gîndurilor, acestea din urmă fiind, potrivit lui Frege, sensuri ale propoziţiilor.

Teoria lui Frege despre funcţii şi obiecte generalizează problema tradiţională a raportului între obiecte şi atribute. Într-adevăr, distincţia dintre obiecte şi funcţii este mai generală; în sfera noţiunii de funcţie intră nu numai proprietăţile, ci şi relaţiile şi ceea ce am denumit în sens larg „operaţii". Problema relaţiilor nu s-a pus în filozofia tradiţională cu aceeaşi acuitate cu care s-a pus problema proprietăţilor, deoarece logica relaţiilor nu era încă constituită. Pe de altă parte, avem şi „operaţii" semnificate prin simboluri, ca cele ale operaţiilor aritmetice etc. Evident acestea au o serie de trăsături comune cu proprietăţile şi relaţiile. De exemplu, ele „se aplică" la obiecte, după cum proprietăţile şi relaţiile „se aplică" la obiecte. Deosebirea constă în faptul că proprietăţile şi relaţiile se enunţă despre obiecte, în timp ce operaţiile nu se enunţă, ele nefiind desemnate de predicate.

Însemnătatea ontologiei lui Frege rezidă în aceea că este prima teorie logico-filozofică ce analizează conţinutul logicii propoziţiilor şi predicatelor, ontologia ei subiacentă. Altfel spus, Frege a analizat „conţinutul formal" al noii logici, pornind implicit de la presupoziţia că formalismul logic — „scrierea conceptuală", *Begriffsschrift*-ul — este dătătoare de seamă pentru structura realului.

Ontologia lui Frege — teorie a funcţiilor şi relaţiilor — face ca termenul de „funcţie" să capete o semnificaţie filozofică atotcuprinzătoare, care depăşeşte cadrul matematicii. Termenul „funcţie" cuprinde în sfera sa tot ce nu este obiect şi nu are astfel existenţă autonomă.

Dar astfel Frege generalizează şi extinde logica la o logică nu numai a proprietăţilor generale (cum se poate interpreta silogistica aristotelică, în care variabilele pentru termeni sînt variabile pentru termeni generali ce desemnează atribute, respectiv clase, de lucruri), ci a funcţiilor în genere, printre care, în mod special, şi a relaţiilor.

Ontologia lui Frege face din logică o logică a conţinutului, o logică, aşa zicînd, „contensivă". Una din cele mai pregnante trăsături ale logicii lui Frege este că toate conectivele logice, precum şi cuantificatorii se interpretează ca funcţii de treapta unu sau doi. Şi, întrucît sînt funcţii, ele au realitate ontologică, existînd obiectiv, deşi nu autonom. Nu există o distincţie principială între semnele matematice şi cele logice. Mai mult: nu există o distincţie între semnele funcţiilor logice şi alte semne, în sensul că ultimele ar putea avea conţinut, ar fi relevante despe realitate, în timp ce primele nu ar avea conţinut obiectiv. Pentru Frege, realul nu se reduce la empirie. De aceea, logica, nefiind o ştiinţă a empiricului, are totuşi un conţinut obiectiv. Expresiile „sincategorematice" nu sînt „convenţionale" ori lipsite de semnificaţie, cum afirmaseră înainte şi cum vor afirma şi mai tîrziu unii logicieni; ele au un corespondent obiectiv.

În cele de mai sus ne-am propus să schiţăm coordonatele fundamentale ale concepţiei lui Frege despre funcţii şi obiecte, subliniind caracterul ei de ontologie subiacentă aparatului logic. „Statutul ontologic" al entităţilor logicii fregeene precum şi dificultăţile inerente concepţiei marelui logician vor fi considerate cu un alt prilej.

DISCUŢII

ÎN JURUL SEMNIFICAŢIEI ISTORICE A CRITICISMULUI

DE

AL. BOBOC

Aportul considerabil adus de Kant în ştiinţa şi cugetarea modernă, elogiul umanist al personalităţii şi al capacităţii nelimitate de reflexie şi creaţie independentă explică în bună măsură puterea de atracţie a filozofiei critice şi actualitatea recunoscută a temelor ei. În ciuda încercărilor de a situa criticismul la periferia frămîntărilor filozofice, aproape orice discuţie majoră contemporană în domeniul logicii, epistemologiei, filozofiei valorilor şi culturii etc. simte nevoia unei confruntări cu opera marelui gînditor. Fie că această confruntare se face sub semnul unei admiraţii nemărginite, fie sub povara sentimentului de nemulţumire şi dezaprobare, fie în atmosfera rodnică a unei evaluări obiective, ea adevereşte că, orice s-ar spune, Kant nu este un filozof învechit.

În acest sens, trebuie să recunoaştem că intenţia de a pleda „pentru valoarea inegalabilă a unor aspecte majore ale criticismului kantian, asimilate şi asimilabile de teoria marxistă a cunoaşterii" [1] nu poate duce decît la atitudinea cea mai firească faţă de opera lui Kant. Întrucît articolul nostru *Kant şi problema metafizicii* [2] a trezit însă unele nedumeriri, exprimîndu-se chiar părerea că am fi apreciat în mod negativist criticismul kantian, vom încerca în cele ce urmează să facem cîteva precizări.

Aşa cum arată şi subtitlul articolului *În jurul semnificaţiei istorice a conceptului criticist de filozofie*, nu ne-am propus nici „un bilanţ sumar al criticismului" (pe nici un „taler al cîntarului") şi nici problema valorificării acestuia (ar fi şi imposibil într-un simplu articol). Intenţia noastră a fost de a dovedi că, oricîte argumente ar fi adus reprezentanţii interpretării „antimetafizice" a kantianismului, „întemeierea metafizicii" a fost o preocupare permanentă a marelui filozof modern. Căci reforma kantiană a „metafizicii" urmărea în esenţă autonomizarea filozofiei în sistemul formelor culturii, justificarea dreptului reflexiei independente, critice. Consideraţiile asupra „metodei transcendentale" sînt subordonate analizei concepţiei kantiene despre filozofie (nu concepţiei filozofice) şi a poziţiei ei faţă de sistemul ştiinţelor. Am subliniat tezele lui Kant despre contribuţia activă a subiectului în cunoaştere, despre

[1] Clara Dan, *Reflecţii în jurul semnificaţiei criticismului*, în „Revista de filozofie", 1967, nr. 8, p. 891.

[2] Vezi „Revista de filozofie", 1967, n. 7, p. 737–746.

funcția logică sintetică a formelor apriori [3]. Totul, bineînțeles, în limitele și după *nevoile discutării temei propuse: problema metafizicii la Kant.*

Ocupîndu-se de problema semnificației actuale a criticismului pentru gnoseologie și epistemologie, Clara Dan evidențiază unele aspecte ale contribuției lui Kant, urmărind continuarea unor teme ale sale în neopozitivism, neoraționalism, materialismul dialectic. Este discutată teza despre subiectul activ, constructor de cunoștințe, teză care constituie într-adevăr esența criticismului (așa cum au subliniat Hegel, Marx, Engels, școlile neokantiene) și „a direcționat întreaga gîndire filozofică ulterioară" [4] (în treacăt spus, nu chiar întreagă, pentru simplul motiv că unele școli — mai ales cele de orientare iraționalistă — nu au acceptat sus-numita teză). Remarcăm analizele în legătură cu ideea structurilor operatorii și intenția de nuanțare în interpretarea criticismului. Credem însă că era necesară o operație esențială (deși, poate, după unii numai pregătitoare): redarea exactă a sensurilor gîndirii kantiene și aprecierea principalelor puncte de vedere existente în literatura respectivă.

Problema semnificației criticismului a constituit preocuparea majoră permanentă în ceea ce s-a numit *Kantforschung.* Comentatori și interpreți de autoritate, cum au fost K. Fischer, H. Cohen, H. Vaihinger, H. Rickert, F. Paulsen, B. Bauch, E. Cassirer, K. Vorländer, E. Boutroux, M. Florian etc., au analizat amplu și cu perspectivă opera lui Kant, confruntînd-o cu noul stadiu al științei și filozofiei și stabilind adevăruri incontestabile în ceea ce privește valoarea ei istorică și actuală nu numai pentru epistemologie, ci și pentru axiologie și filozofia culturii. Căci, cum observa Rickert, Kant este „filozoful culturii moderne", întrucît a căutat „să înțeleagă orice domeniu particular al valorilor în specificul său" [5].

„Nici un eveniment din istoria filozofiei moderne — scria Riehl încă în 1876 — nu se compară în semnificație cu întemeierea și desăvîrșirea criticismului. Desemnăm cu acest nume o orientare filozofică, care, în opoziție cu metafizica, afirmă și totodată apără autonomia filozofiei" [6]. *Criticismul filozofic și însemnătatea sa pentru știința pozitivă*, acesta este titlul complet al lucrării lui Riehl, care precizează că meritul criticismului este de a fi demonstrat „ce este propriu-zis și ce înseamnă filozofia, cum și care menire teoretică a acesteia s-a menținut și în epoca științelor pozitive" [7]. „Critica cunoașterii (Erkenntniskritik) — arată același autor — devine teoria cunoașterii, fundamentarea științei" [8]. Deși progresele logicii și matematicii moderne au infirmat teoria kantiană a spațiului și a matematicii, a cărei bază „este împrumutată de la o concepție insuficientă și perimată despre matematici" [9], rămîne durabilă

---

[3] „Revista de filozofie", 1967, nr. 7, p. 744.
[4] „Revista de filozofie", 1967, nr. 8, p. 891.
[5] H. Rickert, *Kant als Philosoph der modernen Kultur*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1924, p. 7.
[6] A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus*, 1. Band, 3. Aufl., Leipzig, A. Körner, 1924, p. 1.
[7] *Ibidem.*
[8] *Ibidem*, p. 5.
[9] L. Couturat, *Les principes des mathématiques*, Paris, Alcan, 1905, p. 303, 306.

„tema examenului tot mai înnoit al conceptelor științifice fundamentale" [10].

Acestea sînt numai cîteva exemple care ne semnalează valoarea criticismului kantian într-o perspectivă destul de largă, ca să nu putem limita discuția la tema constructivismului. Chiar dacă rămînem la aprecierea în raport numai cu epistemologia, tot ni se impune ideea rodnică a examinării conceptelor și metodelor științei, a bazelor logice ale științei prin care Kant e aproape de climatul logico-metodologic contemporan. Și trebuie să recunoaștem, cel puțin din admirație față de seriozitatea și profunzimea cercetării, că multe lucrări despre Kant au adus contribuții remarcabile la studierea criticismului, precizînd sensuri și formulînd soluții pe care cei care scriu astăzi în această temă le pot neglija numai cu riscul de a fi puși în situația neplăcută să constate că au venit cu un nume nou pentru lucruri vechi. Apreciind aceste contribuții, nu putem neglija însă concluziile în favoarea perenității idealismului, pe care le-au formulat mai ales neokantienii. Oricum, tendința de a vedea în Kant în primul rînd pe cel care „a desăvîrșit conceptul modern al idealismului" [11] reduce serios perspectivele aprecierii obiective a valorii criticismului.

În acest context considerăm că reflexiile Clarei Dan asupra semnificației criticismului, deși interesante în unele aspecte, lasă de dorit în probleme esențiale ale interpretării operei lui Kant.

Astfel, adoptarea punctului de vedere psihologic în interpretarea apriorismului kantian — evident în formulări ca : „un apriorism înnăscut al sensibilității și rațiunii", „categorii înnăscute" etc.[12] — este în totală contradicție cu intenția de a valorifica ideea despre contribuția activă a subiectului în construirea cunoștinței. Se știe că din îndelungata controversă „transcendentalism-psihologism" în interpretarea lui Kant a învins teza apriorismului logic, și nu întîmplător : tocmai în ridicarea de la punctul de vedere psihologic la cel logic constă superioritatea lui Kant față de predecesorii săi în problema posibilității și a valabilității cunoașterii. Tocmai o asemenea înțelegere permite punerea în valoare a rolului activ, creator al subiectului, temă principală a criticismului, pe larg analizată în lucrările neokantienilor. Prin aceasta și este Kant întemeietorul „criticii cunoașterii" (cum au subliniat H. Cohen, A. Riehl și alții), al teoriei cunoașterii ca disciplină autonomă.

Conceptul de *noumen* și în genere problema „fenomen-lucru în sine" sînt prezentate într-o viziune neconformă cu spiritul *Criticii rațiunii pure* : „Fenomenul apare din interacțiunea categoriilor cu noumenul. Deși la Kant noumenul este principial inaccesibil, deoarece, filtrat prin prisma deformatoare a categoriilor fixe și înnăscute el se transformă în fenomen, acest fenomen . . . este totuși o refracție desfigurată a lumii reale" [13]. Kant însă se exprima precis în această privință : „. . . Conceptul unui *noumenon* e problematic, adică reprezentarea unui lucru despre care noi nu putem spune nici că e posibil, nici că e imposibil, dat fiind că nu cunoaștem nici un mod de intuiție decît pe cel al intuiției noastre sensibile și

[10] E. Cassirer, *Kant und die moderne Mathematik*, „Kant-Studien", Band XII, 1907, p. 1.

[11] E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Berlin, Bruno Cassirer, 1921, p. 448.

[12] Vezi „Revista de filozofie", 1967, nr. 8, p. 892, 893, 895.

[13] „Revista de filozofie", 1967, nr. 8, p. 894.

nici un fel de concepte decît categoriile, nefiind nici intuiția nici categoriile potrivite unui obiect nesensibil. De aceea, noi încă nu putem lărgi cîmpul obiectelor gîndirii noastre peste condițiile sensibilității noastre și nici nu putem admite, pe lîngă fenomene, încă obiecte ale gîndirii pure, adică *noumena*, deoarece aceste obiecte n-au nici o semnificație pozitivă ce s-ar putea arăta"[14].

„Fenomen" înseamnă la Kant „obiectul nedeterminat al intuiției empirice" [15]. Teza că fenomenul apare „din interacțiunea categoriilor cu noumenul" nu are sens în criticism. „Fenomenul" apare din acțiunea „lucrului în sine" asupra sensibilității, iar categoriile nu au „interacțiune" cu noumenul (ele au „uz imanent", spune Kant), ci, ca funcții sintetice ale intelectului (*Verstand*), se aplică fenomenului sensibil, constituind (prin intermediul „schemelor imaginației") obiectul.

Cu atît mai străină de spiritul kantian este și formularea că noumenul „se transformă în fenomen". De asemenea, ideea „categoriilor aprioriee ale rațiunii" nu ține cont tocmai de distincția categorie-idee (intelect-rațiune), fundamentală pentru Kant : categoriile sînt forme apriori ale intelectului, iar rațiunea este „facultatea ideilor", reprezentînd încercarea de a se ridica la nivelul logic-dialectic, la unitate. Apropo de categorii : universalitatea și necesitatea nu sînt categorii la Kant, ci caracteristicile oricărei cunoștințe veritabile (judecăți sintetice apriori).

Este necesar să precizăm deci că distincția dintre „fenomen" și „lucrul în sine" este fundamentală în criticism și ea nu poate fi asimilată cu distincția dintre „fenomen" și „noumen". Existența unei lumi de obiecte care afectează sensibilitatea este premisa necesară și clar afirmată a *Criticii*, ceea ce constituie punctul de plecare materialist (de care vorbea Lenin) al lui Kant. În sistemul critic, „existența transsubiectivă a lucrului în sine joacă rolul unei premise de nedemonstrat . . . în conceptul unui fenomen este deja implicat faptul că lui trebuie să-i corespundă un lucru în sine"[16].

Conceptul de fenomen (care are la Kant o semnificație epistemologică și înseamnă cunoștința sensibilă, constituită pornind de la un „dat" și prin intervenția formelor spațio-temporale) trimite la „lucrul în sine". Este mult discutată problema „obiectelor care afectează" (*afficierenden Gegenstäde*)[17], prin care devine inteligibilă polemica lui Kant cu Berkeley. Prin „lucrul în sine", Kant evită soluția extremistă a idealismului și ridică totodată problema raportului dintre cunoașterea umană relativă și obiectul însuși ca absolut. De fapt, nu „lucrul în sine" duce la agnosticism, ci absolutizarea distincției dintre el și „fenomen".

Părerea că neopozitivismul și neoraționalismul s-ar situa între curentele cele mai semnificative care păstrează esența criticismului (rolul creator al subiectului în cunoaștere) este totuși exagerată. Dacă s-a analizat undeva amplu, cu lux de argumente, esența criticismului, aceasta s-a petrecut în Școala de la Marburg. Deși au tras concluzii în direcția unui idealism constructivist (idealismul „logic" sau „teoria funcționalismului"),

---

[14] Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, București, Casa școalelor, 1930, p. 273.
[15] *Ibidem*, p. 61.
[16] E. Adickes, *Kant und das Ding an sich*, Berlin, Rolf Heise, 1924, p. 156.
[17] H. Vaihinger, *Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*, 2. Band, 2. Aufl., Leipzig, 1922, p. 35—55.

H. Cohen, P. Natorp, E. Cassirer și alții au pus în evidență rolul istoric al criticismului tocmai prin sublinierea contribuției subiectului în cunoaștere. Convenționalismul neopozitivist însă este cu totul altceva decît apriorismul, și aceasta pentru că Imm. Kant opera la nivelul logico-gnoseologic, pe cînd neopozitiviștii discută la nivelul semantic : universalul nu este o existență logică, ci este universul semantic logico-matematic. Străin de spiritul kantianismului, neopozitivismul nu poate fi considerat o „ipostază" a kantianismului, cum crede autoarea reflecțiilor asupra semnificației criticismului [18].

Socotim totodată că nu tocmai unele aspecte ale agnosticismului kantian „au fecundat" gîndirea marxistă [19]. Sînt alte aspecte ale criticismului care au fost integrate, asimilate. Este vorba în primul rînd de problemele ridicate în jurul „metodei transcendentale", ca metodă de analiză logică, „abstractă sau metafizică"[20], care distinge și delimitează nu în scopul de a demonstra neputința rațiunii (cum credeau Schopenhauer și Erdmann), ci de a pune problema cunoașterii ca critică a puterii de cunoaștere însăși. Definită în esență ca analiză logică [21] sau ca „analiză metafizică"[22], metoda critică exprimă forța constructivă și evaluativă a capacității cognitive, pune temeliile înseși ale cunoașterii ca structură și totalitate.

Care este valoarea istorică a criteriului sintezei apriori ? Adesea s-a spus că, dacă se demonstrează că nu există judecăți sintetice apriori, criticismul însuși ar fi ruinat. Cum s-a remarcat mai de mult însă, aprecierea este ilegitimă : „Tot ceea ce s-ar putea ruina este prezumția pe care o scoate Kant din aceste judecăți în favoarea sistemului său"[23]. Criteriul kantian al sintezei însă arată că noi nu putem să explicăm forma sub care un conținut se prezintă conștiinței noastre decît printr-un aport al gîndirii, prin spontaneitatea subiectului. Cu toate că apriorismul este o formulă depășită astăzi, ideea sintezei, în care se afirmă activitatea și unitatea gîndirii, este asimilată în teoria construirii obiectelor abstracte și ideale și în genere în înțelegerea procesului complex al construirii teoriilor științifice.

În condițiile disputei cu raționalismul wolffian, Kant a respins intuiția intelectuală, elaborînd concepția sa proprie despre intuiție, care, cu tot agnosticismul ei, a încercat să caracterizeze cadrul complex al înfăptuirii cunoștinței matematice și caracterul ei universal. Concepția despre caracterul sintetic al matematicii pure ridică problema raportului dintre matematica pură și cea aplicată. Noțiunea kantiană de construcție ca sursă de reprezentări ale conceptelor matematice, precum și analiza infinitului au avut influențe serioase în filozofia matematicii. Kant a subliniat „contrastul dintre infinitul actual, care nu poate fi construit, dar este, cu toate acestea, trebuincios, și infinitul potențial, care poate fi construit (sau există fiind construit)"[24].

---

[18] „Revista de filozofie", 1967, nr. 8, p. 893.
[19] „Revista de filozofie", 1967, nr. 8, p. 902.
[20] Th. Ruyssen, *Kant*, 5e éd., Paris, Alcan, 1929, p. 63.
[21] H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 2. Aufl., Berlin, F. Dümmler, 1885, p. 69.
[22] E. Bontroux, *La philosophie de Kant*, Paris, Vrin, 1926, p. 14—16.
[23] *Ibidem*, p. 45.
[24] St. Körner, *Introducere în filozofia matematicii*, București, Edit. științifică, 1965, p. 41.

Teoria kantiană a antinomiilor a avut de asemenea o mare înrîurire asupra dezvoltării gîndirii filozofice moderne. Kant considera că antinomia își are izvorul în natura rațiunii, ea constînd într-o disproporție dintre rațiune și intelect (o extindere nepermisă a categoriilor). Kant ridica problema importanței unui gen de contradicții formale care apar *în mod necesar* în procesul cunoașterii și, ca urmare, trebuie luate în considerare în raport cu conținutul cunoașterii însăși.

Acestea sînt numai cîteva aspecte ale contribuției lui Kant în istoria gîndirii, semnalate doar în scopul de a sublinia că valoarea istorică și actualitatea criticismului nu apar numai în legătură cu problemele gnoseologiei, ci și cu cele ale unor domenii ale filozofiei aplicate (filozofia matematicii, filozofia culturii). Ne-am solidarizat deci cu tendințele unei interpretări obiective, moderne a criticismului, considerînd că teoria marxistă despre cunoaștere și cultură are realmente de cîștigat din valorificarea criticismului kantian (neredus la forma din *Critica rațiunii pure*. Pentru o confruntare cu sensurile tezelor majore ale acestuia, considerăm însă necesară o bună cunoaștere a izvoarelor și preocuparea de a reda exact ideile și de a le comenta și aprecia cu spiritul de discernămînt (de critică) care este constitutiv într-un anumit fel atît marxismului, cît și criticismului.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

ÎNCEPUTURILE FILOZOFICE ALE LUI LUCIAN BLAGA

DE

GH. VLĂDUȚESCU

La 13 ani, copilul Blaga descoperea în paginile „Convorbirilor literare" fragmentul din *Faust* în care chinuitul căutător al adevărului întinde cu suferință mîna spre otravă pentru a scăpa de sfîșietoarea neputință de a cunoaște „prin ce se ține universul".

„Sîngele — mărturisea mai tîrziu Blaga — îmi suna în urechi, ridicat de simțire. Îmi sufla în pînze un vînt nou. Aceasta a fost lectura decisivă ce a deșteptat în mine, la vîrsta de 13 ani, cea mai nesățioasă patimă a cititului"[1].

Scurt timp după aceasta, „parcă purtat de un instinct aparte, asemănător aceluia ce îndruma pe copilul cu oscioarele fragile să roadă var", descoperă și citește pe Conta, cu ajutorul căruia dibuielile sale au dobîndit „o limpezime neașteptată, și răzvrătirile o legitimare"[2]. Cu o curiozitate „arzătoare" se apleacă asupra unor studii darviniste sau comunicări academice ale profesorului Marinescu, asupra unor revelatoare broșuri ale celor doi Swami: Vivekananda și Abhedananda sau asupra unor lucrări de interpretare a filozofiei Vedanta.

Cu frenezia tinereții, „micul cetățean al unui sat din Transilvania pătrundea într-o lume nouă"[3], care își sporea dimensiunile și își dezvăluia misterele cu fiecare nouă lectură: metafizica. Din ce în ce mai tiranic stăpînit de neliniștile filozofiei, citește *„Corespondența" lui Spinoza*, *Lumea ca voință și reprezentare* a lui Schopenhauer, dialoguri platonice, *Enigmele lumii* a lui Haeckel. Procurîndu-și *Etica* gînditorului din Amsterdam, se luptă îndîrjit cu „axiomele spinoziene, care scăpărau lumini". Rezistenței acestora încearcă să-i pună capăt folosindu-se de corespondența filozofului, „Rar pentru începători o mai potrivită școală a abstracțiunii"[4].

Punîndu-și în exercițiu și „înclinările analitice și de sinteză", prin 1910, liceanul de numai 15 ani întreprinde, pe baza cărții lui Nicolae Vaschide *Somnul și visele* și sub semnul explicației spenceriene, o lucrare cam de treizeci de pagini asupra viselor. „Intenția mea — scria Blaga în *Hronic* ... — era să dau o explicație îndeosebi visurilor foarte frecvente, în cursul cărora, intervenind o stare de anxietate, ai dintr-o dată impresia

---

[1] L. Blaga, *Hronicul și cîntecul vîrstelor*, București, Edit. tineretului, 1964, p. 89.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*, p. 97.
[4] *Ibidem*, p. 101.

Rev. filoz., **15**, *1*, p. 75–81, București, 1968

că nu te mai poți mișca, că ești anchilozat" [5]. Lucrarea, apreciată de fratele său Liviu și de profesorul de psihologie Iosif Blaga, unchiul temerarului licean, din păcate, s-a pierdut. Cunoscută doar din mărturiile cuprinse în *Hronic* . . ., această primă încercare filozofică și psihologică anunță o vocație și legitimează rodnicia lecturilor. Totodată confirmă ceea ce Blaga scria mai tîrziu, că pe atunci era în „perioada naturalismului" [6]. Într-adevăr, explicația pe care el o dădea viselor, evoluînd sub semnul teoriei lui Spencer (în mai mică măsură) și a lui Vaschide (hotărîtor), aparține unei viziuni naturaliste care va fi ulterior părăsită.

Lărgindu-și cu asiduitate „zarișteа" filozofică, prin lectura *Prolegomenelor* lui Kant și pătrunderea în „desișurile" *Criticii Rațiunii Pure*, punîndu-se „singur la încercare cu abstrusele interpretări ale kantianismului date de Școala de la Marburg și descoperind pe Bergson, metafizica devenea tot mai mult pentru elevul din clasa a VI-a a Liceului Șaguna din Brașov, un « viciu », fără leac, demonică patimă"[7].

Terminologia filozofică nemaifiindu-i o „sperietoare" și marile sisteme inaccesibile, începea să-și alcătuiască „noi criterii de apreciere a creațiilor metafizice în calitatea lor de *creații*" [8]. Această perspectivă deschisă de Blaga asupra filozofiei este demnă de reținut, întrucît ea va constitui calea pe care — lărgind-o mereu — va evolua ulterior în înălțarea sistemului său, operă, cum nota Călinescu, a „unui poet liric" [9].

Deplasîndu-se cu perseverență „pe podișurile abstracțiunii" — în 1913—1914 — în lunile de iarnă —, alcătuiește a doua lucrare filozofică, de această dată strict filozofică, asupra „numărului" și asupra „judecăților matematice".

Pornind, mărturisește Blaga în *Hronic* . . ., de la o problemă kantiană, se orienta spre o altă soluție, care nu era însă nici cea empirică a lui J. St. Mill.

Lucrarea îndreptată spre revista „Luceafărul", negăsind ospitalitate în paginile acesteia, a împărtășit soarta încercării asupra viselor . . .

Dar în 1914, în numărul 57 din 12/25 martie al ziarului arădean „Românul", pe prima pagină apăreau niște *Reflexii asupra intuiției lui Bergson*, semnate Ion Albu. „Foiletonul — notează Blaga în *Hronic* . . ., — . . . îl dam drept traducere după cineva (H.R. — *n.n.*) și l-am semnat : Ion Albu. Semnat de mine, un « licean », desigur că foiletonul ar fi luat drumul coșului . . . De ce am recurs la o mistificare? După pățania cu « Luceafărul » și în atmosfera de ignoranță filozofică stăpînitoare pe meleagurile ardelene, aceasta mi se părea singura cale de a-mi vedea scrisul înflorind în litera tiparului" [10].

Foiletonul, cum preferă Blaga să-l numească, degaja o neîndoielnică influență bergsoniană, prezentă de altfel și în alte articole ce-i vor urma și care vor apare în „Convorbiri literare" sau în „Pagini literare" (Arad) și în volumul de aforisme *Pietre pentru templul meu* (1919), în teza de

---

[5] Idem, *Hronicul* . . ., p. 103.

[6] *Ibidem*, p. 101.

[7] *Ibidem*, p. 130.

[8] *Ibidem*.

[9] G. Călinescu, *Istoria literaturii române*, București, Edit. Fundației, 1941, p. 864.

[10] L. Blaga, *Hronicul* . . ., p. 145.

doctorat *Cultură și cunoștință* (1920), ca și în opera sa de maturitate, filozofică sau chiar poetică [11].

Bergsonismul nu este însă receptat pasiv, tînărul Blaga încercînd o anume corectare și completare a intuiționismului. Dacă Bergson, acest „fin distrugător al unor tradiții moștenite", nu are *in stricto sensu* un sistem, „ne dă însă ... — scrie Blaga — un locșor din care să privim bine. Acest locșor e intuiția", adică o „*formă superioară* de instinct luminat de conștiință" [12].

Descifrînd două sensuri în intuiția bergsoniană, tînărul Blaga se oprea cu precădere spre cel apărut îndeosebi în lucrările de mai tîrziu ale filozofului francez. Anume el pornea de la accepția intuiției ca „viziune directă a spiritului de către spirit" și sublinia modul ei de a fi, — după Bergson — complement al cunoașterii științifice. Dar această înțelegere a intuiției seamănă, sau mai curînd poate fi făcută să semene, cu „arta transcendentală a lui Schelling; o artă, un metod prin care *cunoști* un lucru creîndu-l, prin care se identifică subiectul cu obiectul ... prin care aziști la marea creație, pătrunzi în « inima dinamică » a lumii, transcendînd imaginile înguste ale categoriilor intelectuale" [13].

Blaga dorea de fapt să dureze, cum va confirma și mai tîrziu în *Hronic* ..., o punte între intuiția intelectuală a lui Schelling și intuiția bergsoniană. El formula această exigență, avînd credința că intuiția intelectuală e un „amestec ciudat de intuiție și inteligență logică, o coborîre din culmile logicii abstracte în datele vii și mișcătoare ale simțurilor" [14].

Obiectînd lui Bergson că depreciază inteligența, autorul *Reflexiilor*, avansînd în prealabil rezervele sale radicale față de intelectualismul contemplativist, ajungea la încheierea că rațiunea „dispune de mai multe mijloace decît crede filozoful atît de mult aplicat spre intuiția (în) genere" [15].

Transformînd inteligența într-o Cenușăreasă a cunoașterii, aceasta din urmă, nota Blaga îndreptățit, pierde o anume notă de pozitivitate, atît de necesară ei.

Într-un dezacord nu lipsit de orice temei, cu intelectualismul metafizic, prea analitic și abstract, opțiunea lui Blaga pe urmele lui Bergson, pentru sinteză și concret, are realmente anume virtuți. Numai că soluția adoptată, una ce preconiza dacă nu epurarea absolută a cunoașterii de rațional, subestimarea și subordonarea acestuia unei intuiții de tip schellingean și, în parte, bergsonian, în orice caz nu avea șansa de a se impune, ea fiind contrazisă de însuși spiritul științific.

Este adevărat că Blaga a resimțit insuficiența intuiționismului bergsonian, dar a încercat să-l intelectualizeze cu ajutorul intuiției intelectuale a conștiinței de sine, în formula ei schellingeană. Apelul la Schelling însă nu era în stare să-i asigure și reușita, întrucît intuiția filozofului idealismu-

---

[11] Nu este oare și o anume atmosferă bergsoniană, de pildă, în poezia *Eu nu strivesc corola de minuni a lumii*, cu care se deschide volumul *Poemele luminii* (1918)? Citățm spre ilustrare : „Eu nu strivesc corola de minuni a lumii/ și nu ucid / cu mintea tainele, ce le-întîlnesc/ / în calea mea / în flori, în ochi, pe buze ori morminte. / Lumina altora / sugrumă vraja nepătrunsului ascuns / în adîncimi de întuneric,/ dar eu,/ eu cu lumina mea sporesc a lumii taină".

[12] L. Blaga, *Reflexii asupra intuiției lui Bergson*, în „Românul", 1914, nr. 57.

[13] *Ibidem.*

[14] *Ibidem.*

[15] *Ibidem.*

lui transcendental, deși denumită de acesta, după Fichte, intelectuală, ca act al conștiinței de sine, în *conținutul* său era esențial irațională.

Formulînd severe obiecții intelectualismului contemplativist, Blaga nu putea însă să evolueze spre o soluție adecvată cu atît mai mult cu cît, legîndu-l de materialism și identificîndu-l pe acesta cu forma metafizică, respingea *ab initio* posibilitatea refundamentării raționalismului în cadrul materialismului. Pentru el, intelectualismul fiind funciar contemplativist, și cum contemplativismul suferă de grave insuficiențe, singura ieșire era renunțarea.

Intelectualismul este în același timp instituit — cel puțin pentru secolul al XIX-lea — de tînărul Blaga în „centru-rădăcină" al unui materialism care ar purta întru totul însemnele sursei, adică va fi unul „rigid, abstract, mort" [16].

Dacă materialismul e „metafizica consecventă" a intelectualismului, în schimb, o altă consecință a acestuia, întrucîtva colaterală, spiritualismul, gol de orice pozitivitate s-a constituit ca o „metafizică nesinceră, un razim mincinos pentru înțelepții științifici fără voie" [17]. Deși de departe apare ca un „materialism nobilitat", din apropiere însă, spiritualismul își descoperă realele dimensiuni și se dovedește a fi un soi de „bastard născut dintr-un amestec nenorocit al intelectualismului pe de o parte și al intuiției mistice a conștiinței de sine de alta; în amîndouă cazurile, impresia unui ceva nesănătos" [18].

Cu atît mai revelatoare pentru atitudinea filozofică a tînărului Blaga va apărea critica spiritualismului dacă îi vom corobora mărturisirea tîrzie că în această perioadă „între mine și teologie am pus o tablă de azbest-izolator" [19].

Mărturia, de o reală utilitate pentru reconstituirea configurației spirituale a lui Blaga cel de pînă în anul 1920, se dovedește ajutătoare și pentru descifrarea sensului unui anume aspect al filozofiei sale de după această dată, cînd prin teza de doctorat *Cultură și cunoștință* își dovedea depășirea căutărilor juvenile și ancorarea într-un port pe care nu-l va mai părăsi. Mărturia e utilă pentru înțelegerea concepției de maturitate, în sensul că, invitîndu-ne la o anume circumspecție calificatoare, ne ferește de identificarea *grosso modo* a spiritului pe care-l degajă îndeosebi *Eonul dogmatic* sau *Diferențialele divine* cu *teologismul* de cea mai pură și riguroasă accepție. Că dogma și eonul dogmatic, Marele anonim sau diferențialele divine poartă și un anume accent teologic este în afară de orice îndoială, dar el se ivește în timpul ridicării construcției și nu se propune ca un punct de pornire. Apare, așadar, un anume teologism, întrucît idealismul obiectiv însuși nu e departe în consecințele sale ultime, de acesta. Nu e departe, însă nici nu se confundă.

Respingerea deopotrivă a materialismului și a spiritualismului, Blaga a finalizat-o în adoptarea unei poziții ontologice de orientare energetistă. Anume, scria el, materialismul „cel mai radical nu operează cu conceptul curat al materiei, ci cu o fuziune de concepte: materialism energetic". Aceasta în condițiile în care știința, „apăsînd cu mîna tare materia,

---

[16] L. Blaga, *Intelectualismul în filozofie*, în „Convorbiri literare", 1916, nr. 2, p. 198.
[17] *Ibidem*, p. 199.
[18] *Ibidem*.
[19] Idem, *Hronicul...*, p. 168.

simte rezistența energiei și e silită să încheie un compromis cu ea" [20]. Cumva, energia apare ca o realitate mai profundă, cu un mai accentuat grad de existență decît corelatul ei, materia. De aceea, credea el, ar fi mai în conformitate cu adevărul să ne închipuim realitatea ca energie discontinuă.

Orientarea aceasta energetistă poate să pară ciudată la prima vedere. Ea își află însă explicația în altoirea *ontos*-ului bergsonian cu o anume viziune pozitivă, realistă chiar. Neconvenindu-i în întregime elanul vital bergsonian, Blaga a preluat din acesta dinamismul și, cum energia îi apărea esențial dinamică, și-a închipuit-o ca un analogon — dar numai atît — al acelui elan.

Oricum, rezultatul încercărilor sale era acela că „materia va reapărea în sistemele strict energetice într-o formă camuflată" [21].

Deși ajunge în acest fel la o anume încheiere ontologică, Blaga avertiza că nu face propriu-zis „ontologism", ci deschidea o perspectivă doar, „critic-metodică". Adică excursul în ontologie nu-l făcea în sine, ci numai pentru a-și asigura anume prudențe metodologice în vederea desfășurării preocupărilor gnoseologice, prime și aproape exclusive.

Acestora, de altfel, le-a acordat întotdeauna prioritate, întrucît, scrie el, „ce teorie a conștiinței adoptezi este un pas de o importanță enormă pentru viața sufletească, căci teoria cunoștinței nu este o simplă teorie între multe altele, ci începutul strălucit sau dezastruos al unei adînci sau mărginite concepții despre lume" [22].

Preocupat de analiza cunoașterii în genere și a celei științifice în speță, Blaga se anunța încă de pe acum ca un subtil gnoseolog, deși de cele mai multe ori și în ceea ce e fundamental, în afara unei explicații adecvate.

Pentru el, „pe temeiul intuiției imediate, analiza și imaginația noastră construiesc anumite tipuri de fenomene, la care reducem datele descoperite prin observație sau experiment, aceste fenomene originare, considerate ca feți ai minții noastre sînt miturile" [23]. Mitul capătă astfel o accepție aparte, ca *model tipic*, informator al unui material haotic. Fără a fi apriori, miturile sînt „extracte din lumea empirică, elaborate la inteligența constructivă a omului".

În funcția lor informatoare, ele organizează atît materialul extern, și atunci alcătuiesc o grupă ce „culminează în lume ca « atom și mișcare », cît și pe cel intern al lumii ca « idee sau voință »" [24]. Dacă mai tîrziu pentru Blaga miturile vor semnifica „revelări ale misterului", în articolul citat, ele au sensul categorial pus în circulație încă de Nietzsche. „Experiența — nota el cu îndreptățire — înseamnă experiența *organizată* și organizarea se face prin categorii". Spre deosebire de Kant și împotriva acestuia, el considera că, departe de a fi apriori, categoriile sînt „niște creațiuni ridicate dacă nu de tot, atunci în mare parte pe temeiul datelor sensuale" [25]. Dacă marele gînditor din Königsberg a intervenit memorabil prin distingerea *calitativă* între intuiție și concept, prin apriorism și, mai ales, prin absolu-

---

[20] Idem, *Intelectualismul în filozofie*, în revista citată, p. 202.
[21] Idem, *Hronicul...*, p. 160.
[22] Idem, *Pietre pentru templul meu*, Sibiu, 1919, p. 10.
[23] Idem, *Mit și conștiință*, în „Pagini literare" (Arad), nr. 1, 1916, p. 40.
[24] *Ibidem*.
[25] Idem, *Cultură și cunoștință*, Cluj, Edit. Ardealul, 1922, p. 61.

tizarea și osificarea categoriilor — rezultat al neadmiterii variabilității funcționale a acestora —, nu a putut să degaje întreaga semnificație pe care o comportă noutatea de care și-a legat numele.

Or, trebuie admisă, arăta Blaga, o „finalitate infinită" a ideilor, care înseamnă că acestea sînt „teoretic potrivite pentru înfinit de multe funcții" [26].

Înțelegînd prin funcția unei idei „activitatea" acesteia „în cadrul uneia din atitudinile posibile ale omului față de viață și lume" [27], el caută să dovedească posibilitățile infinite ale ideilor de a intra în corespondență unele cu altele.

De pildă, conținutul ideii de Dumnezeu este imaginar. Născută din ignoranță și teamă, ideea de Dumnezeu funcționează religios. Dar același *conținut imaginar* poate funcționa „cognitiv" cînd Dumnezeu este înțeles ca principiu ultim sau etic, o dată ce e transfigurat într-un ideal. Este o mutație funcțională, deși conținutul a rămas același sau aproape același. Prin urmare, conchidea Blaga, dacă nu avem în vedere variabilitatea funcțională a ideilor și nu deschidem o perspectivă istorică-culturală asupra „ideologiei", ne predăm definitiv dogmatismului, această „apă văroasă", în care „se pietrifică organismul ideilor" [28].

Nefiind o însușire întîmplătoare, ci una structural-distinctivă, variabilitatea funcțională a ideilor ne conduce la concluzia că acestea nu apar cu valoarea lor maximă, ci ele primesc în cursul vremurilor „o funcțiune nouă, care să fie exploatată cu mai mult succes". În acest sens se poate afirma că *„trecutul poate avea o mai mare valoare în viitor decît în trecut, că afinitatea dintre spiritul omenesc și ideile sale crește cu timpul"* [29].

În acord cu o interpretare istorică a ideilor, Blaga parvenea la o viziune nu lipsită de anume virtuți dialectice. Supuse „legile valorilor maxime", ideile, ca urmare a nevoii oamenilor de „a-și lămuri" lucrurile, capătă mereu noi sensuri și tot mai multe funcții. Nestăvilită, cunoașterea umană care are o istorie trecută, are și una virtuală, căci tinde spre infinit. Această convingere „își are ispitele ei" [30].

Multitudinea funcțională, ideile și îndeosebi categoriile o cîștigă în primul rînd datorită faptului că sînt „creațiuni ridicate ... pe temeiul datelor sensuale".

Dar, în al doilea rînd, și printr-un plus pe care îl adaugă atitudinea creatoare a omului. Afirmația nu ar avea nimic reproșabil dacă s-ar opri doar la sublinierea caracterului activ, creator-cognitiv al inteligenței umane, ci, dimpotrivă. La Blaga există însă, cu toate că admite originea empirică a categoriilor, o tendință — nu lipsită de ezitări, e adevărat — de subiectivizare a conținutului acestora atît datorită exagerării caracterului activ al cunoașterii umane, cît și suspendării caracterului lor reflectoriu. Îndeosebi subiectivismul, corolar firesc al intuiționismului, apare în modul cel mai pregnant în analiza categoriilor științei. „Fără categorii — scria el — nu e posibilă știința ..." [31]. Dar teza aceasta nu este unanim acceptată. Filo-

---

[26] Idem, *Cultură și cunoștință*, Cluj, Edit. Ardealul, 1922, p. 61.
[27] *Ibidem.*
[28] L. Blaga, *Mit și cunoștință*, în revista citată, p. 41.
[29] Idem, *Cultură și cunoștință*, p. 36.
[30] *Ibidem*, p. 83.
[31] *Ibidem*, p. 66.

zofi ca Hume, Mach, Avenarius, Schuppe credeau că află „siguranța științei" în senzație, în timp ce Kant și neokantienii militau pentru încorsetarea experienței în „cercul de fier al formelor intelectuale" [32].

Primii, crezînd că „lumea este așa cum o vedem", cereau purificarea experienței de „conceptele antropomorfiste", iar ceilalți înclinau spre constructivism. Și unii, și alții, prin unilateralizare, au eșuat în eroare, căci sînt importante deopotrivă și „arătările de amănunt" și „întrebările metafizice și abstracte"[33]. Cumva ambele orientări pornesc de la știință ca un dat, reprezentanții lor întrebîndu-se mai curînd *cum*, și nu *dacă* e posibilă. Amînînd adîncirea în filozofia critică, ei își barează accesul la principiile *elementare* ale științei și construiesc pornind de la presupoziții necontrolate.

Este oare posibilă știința? Răspunsul lui Blaga este afirmativ, dar prin aceasta nu și valid. Pentru el, știința va fi posibilă numai dacă va face abstracție de adevăr și fals. Trebuie, cerea el, s-o privim „ca fapt real, indiferent că este valabilă sau nu". Și în continuare: „Dorim o teorie a cunoștinței dincolo sau mai presus de adevăr și ficțiune, un lucru care nu s-a prea întreprins pînă astăzi" [34]. Blaga ajungea la o asemenea încheiere, evident, sub semnul intuiționismului. Or, acesta, neînstare să abordeze lumea în esențialitatea ei și să dea, prin urmare, o cunoaștere obiectivă, conducea la subiectivism în interpretarea conținutului categoriilor și în genere a cunoștințelor. Dintr-o perspectivă intuiționistă, într-adevăr se putea ajunge la concluzia că adevărul și falsul ca valori gnoseologice pot să dispară... Dar prin aceasta ce mai rămîne dintr-o cunoștință? Nepunîndu-și sau mai curînd suspendînd problema conținutului reflectoriu al științei și al categoriilor, Blaga în fapt nu putea ajunge la o soluție epistemologică adecvată...Iar critica îndreptată dintr-o perspectivă intuiționistă împotriva epistemologiei kantiene și neokantiene în speță, care prin raționalismul său avea un ascendent firesc, se dovedea a fi sub nivelul obiectului său.

Ceea ce în primele lucrări este încă în germene și nesistematic (de unde și ezitările, adesea impreciziunile și chiar contrazicerile) va fi în construcția ulterioară dezvoltat și limpezit, din păcate însă nu în ceea ce este fundamental și nu într-un sens pozitiv.

Trilogiile vor primi ospitalier aluviunile tinereții și le vor integra în structura lor. Astfel că primele încercări filozofice nu constituie un fel de preistorie a concepției lui Blaga, ci începuturi ale *istoriei* poeticei sale viziuni asupra lumii.

---

[32] Idem, *Două tendințe în teoria cunoașterii*, în „Pagini literare", 1916, nr. 3, p. 59.
[33] *Ibidem*.
[34] *Ibidem*.

COMUNICĂRI

COMPARAȚIA SOCIOLOGICĂ

DE

MARIA MICU

Metoda comparativă a cunoscut o largă aplicare în cercetările de sociologie, antropologie, etnografie, drept, lingvistică ș.a.m.d. În sociologie, popularitatea metodei, în chip curios, nu a îndreptat, decît într-o măsură cu totul insuficientă, reflectorul preocupărilor sociologilor spre a preciza virtuțile cognitive ale comparației, tehnicile sale, eficiența sa practică pentru cercetările nemijlocite de teren etc. În prezenta comunicare ne-am propus să expunem cîteva considerații referitoare la unele aspecte teoretice și practice ale utilizării comparației în sociologie.

I. INTRODUCERE

Comparația, proces elementar al gîndirii umane, a fost cunoscută și aplicată din cele mai vechi timpuri. Aristotel a folosit-o în examinarea diferitelor forme de constituții, Tucidide a utilizat-o în analiza culturilor civice ale Atenei și Spartei, Machiavelli în studiul său privind condițiile în care un principe își poate menține sau pierde puterea (arta politicii); au utilizat-o și predecesorii antropologiei sociale și sociologiei: Adam Ferguson, John Millar, Turgot, Condorcet, Montesquieu. Însă la toți acești gînditori ea a fost folosită mai mult ilustrativ [1], servind, cum observă Evans, la „citarea unor exemple în sprijinul unor teze la care s-a ajuns în mod deductiv și pe o cale cu totul nesistematică"[2].

Prima încercare sistematică de a folosi metoda comparativă (în studiul societăților mai simple) a fost făcută de McLennan în al său *Primitive Marriage* (1865). În ciuda slăbiciunilor și deficiențelor pe care le manifestă în mînuirea acestei metode [3], McLennan dezvăluie două aspecte esențiale ale utilizării ei și care merită a fi reținute: 1) el concepea metoda comparativă ca un instrument de găsire a cauzelor generale ale fenomenelor care fac, de exemplu, ca instituții de același tip să se găsească într-un mare număr de societăți împrăștiate pe glob; 2) el a utilizat-o în scopul construirii ipotezelor istorice (asupra acestor aspecte vom reveni).

---

[1] Însuși Durkheim, în ciuda aprecierilor pozitive asupra operei lui Montesquieu, îl critica pentru faptul că el nu începe prin a aduna toate datele unei probleme și a le raporta pentru a le putea examina și aprecia obiectiv, ci adeseori el încearcă să le obțină prin deducție pură (E. Durkheim, *Montesquieu et Rousseau, précourseurs de la sociologie*, Paris, Librairie Marcel Rivière et C-ie, 1953, p. 98).

[2] E. E. Evans-Pritchard, *The Comparative Method in Social Anthropology*, The Athlone Press, 1963, p. 4.

[3] *Ibidem*, p. 4–5.

Rev. filoz., **15**, *1*, p. 83–92, București, 1968

Entuziasmați de rezultatele utilizării metodei comparative în special în biologia darvinistă, Comte și apoi Durkheim au socotit necesară aplicarea ei și în sociologie, unde ea ar deveni, după concepția lor, „metodă fundamentală", al cărei rol ar echivala cu acela al experimentului din științele naturii. Popularitatea de care s-a bucurat această metodă a cunoscut o evoluție destul de curioasă : astfel, deși ea a fost larg folosită în cercetările de etnografie, antropologie culturală și sociologie, nemaivorbind de larga sa aplicabilitate în studiile de lingvistică, istoria artei, a religiei, a dreptului etc., totuși nu s-a acordat suficientă atenție tratării ei *ca atare*, din punctul de vedere al eficienței sale practice. „Metoda comparativă — releva cunoscutul economist W. Leontieff* — în calitate de metodă de cercetare științifică este mult subestimată". Aplecarea sociologilor asupra posibilităților acestei metode nu a fost mai norocoasă. Relativ puține lucrări [4] în care i s-au acordat cîteva pagini fac mai mult o prezentare istorică și o descriere a acesteia decît o abordare profundă a eficienței sale concrete, a potențelor sale cognitive, a utilizării tehnicilor sale. Or, însemnătatea metodei comparative pentru sociologie îndreptățește, după părerea noastră, cerința unei „reconsiderări" a acesteia, a unor studii sistematice privind valoarea și limitele aplicării sale în sociologie.

II. PARTICULARITĂȚILE UTILIZĂRII COMPARAȚIEI ÎN SOCIOLOGIE

1. *Definiția comparației sociologice. Felurile ei*

Dicționarele noastre relevă numai sensul logic, psihologic și gramatical-literar al comparației.

Uneori se manifestă o înțelegere simplistă a metodei comparative, doar ca o operație de semnalare a asemănărilor și deosebirilor. De fapt sesizarea raportului existent între asemănările și diferențele unor fenomene constituie o treaptă inițială a comparației. În același timp se ignorează cu desăvîrșire sensul de metodă în științele sociale (inclusiv în sociologie) ; alte dicționare și enciclopedii (apusene) relevă și acest sens de instrument de cercetare sociologică [5]. Comparația sociologică se definește ca „un termen general, arătînd procedurile care, prin examinarea deosebirilor și asemănărilor manifestate de fenomene (sau clase de fenomene) după criterii variate, tintește alegerea și la clasificarea a) factorilor cauzali în emergența și

---

* Vezi V. R. Lorwin, *Analyse comparative de l'évolution historique : intégration nationale dans le monde occidental*, în „Revue internationale des sciences sociales", vol. XVII, 1965, p. 646.

[4] Printre lucrările mai importante care tratează metoda comparativă în sociologie, amintim : R. König, *Handbuch der empirischen Sozialforschung*, 1960, p. 639—648 ; Maurice Duverger, *Méthodes des sciences sociales*, Paris, P.U.F., 1961, p. 375—397 ; Armand Cuvillier, *Manuel de sociologie*, vol. I, Paris, P.U.F., 1958, p. 287—288 ; Jay Rumney, *La sociologie anglaise*, în vol. *La sociologie au XX-e siècle*, vol. II, Paris, P.U.F., p. 578 ; Claude Lévi-Strauss, *La sociologie française*, în *op. cit.*, p. 536 ; V. N. Subkin, *Opît sravnitelnogo sotiologhiceskogo issledovania moldovskoi derevni (po materialam sela Kopanki)*, în vol. *Sotiologhia* v *S.S.S.R.*, Moscova, Izd. „Misl", 1966 ; Petre Andrei, *Sociologie generală*, Craiova, Tiparul scrisului românesc, 1936, p. 306—310 ; Stein Rokkan, *Conférence sur la recherche comparative*, în „Revue Internationale des sciences sociales", vol. XVIII, 1966, nr. 2 ; Silvia L. Thrupp, « *Comparative studies in society and history* » : *exemple de coopération active entre spécialiste de disciplinés différentes*, în revista citată, vol. XVII, 1965, nr. 4.

[5] Vezi A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1965.

dezvoltarea acelor fenomene, b) caracteristicilor interrelațiilor dinăuntrul și între acele fenomene (sau clase)" [6].

Un prim element care se impune atenției în definiția de mai sus privește existența unor *asemănări* și *deosebiri* între fenomene (a căror examinare are o finalitate precisă : explicația cauzală a fenomenelor, cunoașterea relațiilor existente între ele). Cu alte cuvinte se subliniază aici necesitatea unei *analogii* între obiectele comparate. În general, analogia se referă la două probleme esențiale (semnalate, printre alții, de M. Duverger) ; aceea a structurii faptelor comparate și a contextului general în care ele se încadrează [7].

Cît de strînsă este sau trebuie să fie analogia ? Iată o problemă la care, după părerea noastră, nu se poate da un răspuns complet, categoric decît pe baza analizei de *conținut* a fenomenelor. Ținînd cont de suveranitatea acestei analize în stabilirea gradului de analogie a unităților cercetate, credem că este util a întreprinde o distincție de ordin general în cadrul analogiei. Astfel, după părerea noastră, analogia poate să privească trăsături esențiale, determinante ale unităților investigate, ca și trăsături, puncte comune ale acestora ; analogia nu este echivalentă cu identitatea fenomenelor cercetate. Punerea pe același plan a analogiei existente între însușiri comune ale fenomenelor cu analogia existentă între elementele esențiale, hotărîtoare în ultimă instanță pentru existența respectivelor sisteme, dă loc la *false analogii*, cu consecințe grave asupra cunoașterii acelor fenomene, ducînd la mistificări și la răstălmăciri. De această greșeală metodologică s-a făcut vinovat printre alții și cunoscutul sociolog francez R. Aron [8], care, pornind de la analogia unor elemente reale ale societății socialiste (U.R.S.S.) și capitaliste (S.U.A.), cum sînt : prezența unui sistem dezvoltat de uzine, un înalt nivel al tehnicii și tehnologiei de producție, remunerarea muncitorilor în bani, o piață largă, desfășurarea procesului de urbanizare, diviziunea înaintată a profesiunilor, un sistem ridicat de învățămînt, conducerea și organizarea întreprinderilor de către ingineri, tehnicieni etc., ajunge să încadreze cele două sisteme într-o „societate industrială unică" ; analogia privește de astă dată tipul de societate, ștergîndu-se în felul acesta deosebirea esențială dintre sistemele social-economice socialist și capitalist.

Avînd în vedere gradul de analogie a fenomenelor studiate, Duverger clasifică comparațiile în două clase : apropiate (*proches*) și îndepărtate (*éloignés*). Comparația apropiată (sau comparația propriu-zisă) se bazează pe analogia de context, dimensională, de semnificație între două sisteme, în vreme ce analogia îndepărtată presupune mai mult o aptitudine a cercetătorului, a savantului de a sesiza asemănări ascunse, „o anumită

[6] J. Gould și W. Kolb, *Dictionary of social sciences*, New York, The Press of Glancoe.

[7] Analogia de structură, după Duverger, presupune două aspecte : mai întîi faptele comparate trebuie să aibă fizionomii generale apropiate ; apoi gradul lor de complexitate nu trebuie să difere prea mult. Analogia de context general a fenomenelor cercetate are o deosebită însemnătate, fiindcă acestea sînt elemente ale unui ansamblu ; ele nu pot fi izolate fără a pierde din vedere semnificația lor. Analogia de context, după același autor, se referă la : a) contextul dimensional (diferențele dimensionale pot duce la diferențe în natura fenomenelor, ca, de exemplu, domeniul micro și macro fenomenelor) ; b) contextul cultural (cuvîntul cultural este luat în sensul de epocă, tipuri de civilizație) ; c) semnificații analoge ale fenomenelor comparate. Această cerință merită să fie subliniată, deoarece se pot găsi fenomene analoge care au însă semnificații diferite, deși ele aparțin unor contexte dimensionale și culturale foarte apropiate (M. Duverger, *op. cit.*, p. 371—381).

[8] R. Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, 1963.

ingeniozitate intelectuală, o anumită formă a spiritului de sinteză". Ea nu ține cont de regulile de prudență semnalate, fiind mai mult o stare de spirit decît o metodă științifică riguroasă [9]. După părerea noastră, această separare este prea tranșantă ; lipsește de aici o anume nuanțare, gradare a lor. Se trece cu ușurință peste comparațiile *istorice* și *funcționale* [10], acestea fiind încadrate de Duverger în sfera foarte largă a comparațiilor îndepărtate (cărora, după cum am văzut, nu li se atribuie calitatea de metode științifice riguroase). Ar rezulta că în sfera comparațiilor îndepărtate intră în mod nediferențiat atît comparații funcționale și istorice dintr-un sector delimitat al sociologiei, cît și comparații între fenomene din diferite științe sociale, din științele sociale și naturale etc. Considerăm că este utilă o nuanțare, o diferențiere a gradului de analogie, aceasta avînd însemnătate asupra calității concluziei comparației (după cum vom vedea mai departe). Astfel, pe lîngă analogia îndepărtată, vom vorbi de analogia *puternică* și *atenuată*. Analogia este puternică dacă se pot găsi un număr apreciabil de relații esențiale clar definite (în ce privește structura fenomenelor comparate, contextul lor cultural, semnificația lor) între părțile celor două sisteme. Analogia este atenuată atunci cînd ponderea asemănărilor esențiale între două sisteme este sensibil mai redusă decît aceea a deosebirilor. Aici pot fi cuprinse, după caz, comparațiile istorice și funcționale.

2. *Comparația sociologică și explicația cauzală în sociologie*

Înțelegerea fenomenelor sociale, explicația cauzală în sociologie presupun efectuarea de comparații, de apropieri, de verificări. Pentru același motiv scria Durkheim că „nu putem descrie bine un fapt unic pentru că nu-l vedem bine".

Datorită faptului că procesul comparației implică un plus de atenție în judecarea lucrurilor, o „dublă atenție" (Condillac) în examinarea lor, sociologul își fortifică priceperea prin degajarea unor elemente constante, abstracte și generale. „Sociologia comparată este însăși sociologia (nu o branșă a ei) — scria E. Durkheim — în măsura în care încetează de a fi pur descriptivă și aspiră să devină explicativă („à rendre compte des faits"[11]). Prea marea încredere pe care Durkheim și Simiand o arătau metodei comparative i-a făcut să-i exagereze întrucîtva rolul în explicația cauzală în sociologie, socotind că prin ea în special se pot descoperi legile, cauzele fenomenelor. Alți gînditori, dimpotrivă, manifestau scepticism cu privire la virtuțile cognitive ale comparației. La polul opus lui Durkheim se situează Kant, care considera că analogia are un rol minor în cunoaștere ; ea nu poate contribui la descoperirea generalului, ci poate permite doar trecerea de la examinarea unui număr de proprietăți ale unui fenomen sau grup de fenomene la sesizarea unui număr mai mare de particularități ale aceluiași fenomen (sau grup de fenomene).

---

[9] M. Duverger, *op. cit.*, p. 385.

[10] Comparațiile istorice se referă la cercetarea aceluiași fenomen în perioade, epoci diferite, cele funcționale se referă la cercetarea unui mecanism, a unei decizii, funcții sociale aparținînd unor contexte social-culturale relativ diferite.

[11] E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan, 1947, p. 124.

Metoda comparativă, după opinia noastră, facilitează explicația cauzală a fenomenelor într-un chip *specific* : ea permite *alegerea* și *clasificarea* ipotezelor care întrunesc *cele mai multe șanse de a fi cauzele reale* ale fenomenelor cercetate. Însă, în judecarea *adevărului* acestor cauze, suverană rămîne, în ultimă instanță, *verificarea experimentală* a ipotezelor, confruntarea lor cu realitatea. Relevăm aici judicioasa remarcă a logicianului H. Wald că „numai confruntarea experimentală poate înlocui probabilitatea concluziei cu adevărul ei"[12].

Această situație nu trebuie însă să ne facă să diminuăm însemnătatea contribuției aduse de metoda comparației în explicarea cauzală. Astfel, utilizarea comparației pentru *verificarea ipotezelor* ridică sau coboară încrederea noastră în respectivele ipoteze. O ipoteză devine mai mult ori mai puțin plauzibilă, după cum ipoteza analogă se dovedește mai mult sau mai puțin adevărată. De pildă, din analiza statistică comparativă a mobilității și stabilității inovatorilor din mai multe întreprinderi, efectuată de un colectiv al sectorului de materialism istoric de la Institutul de filozofie, a reieșit că la unele dintre ele există o continuitate mai mare a inovatorilor, iar la altele, dimpotrivă, se manifestă o discontinuitate marcantă. Constatarea aceasta a împins, firește, pe autori la cercetarea cauzelor acestui fenomen. În acest scop s-a formulat următoarea ipoteză : o anumită metodă de muncă a cabinetului tehnic, caracterizată prin efortul de activare a inovatorilor, favorizează menținerea inovatorilor în rîndurile mișcării o perioadă mai mare de timp și invers. Verificarea acestei ipoteze la uzinele „Independența" a confirmat că într-adevăr la această întreprindere există o preocupare constantă din partea cabinetelor tehnice pentru activizarea inovatorilor. *Încrederea* în această ipoteză *a sporit* considerabil prin constatarea unei situații discordante la uzinele „Steagul roșu". Prin urmare, prin confirmarea (este drept că în sens negativ) a unei ipoteze cu conținut opus a făcut să crească încrederea noastră în ipoteza inițială.

O concluzie care se desprinde de aici privește cerința ca în judecarea sporului de plauzibilitate al concluziilor trebuie însă să avem permanent în vedere că între cele două sisteme există doar analogie și deci numai prin compararea lor nu putem trage concluzii ferme, categorice, ci plauzibile. Încercînd o formalizare a acestui tip de concluzii, ne-am inspirat după modelul raționamentelor folosite de matematicianul american G. Pólya în lucrarea sa *Matematica și raționamentele plauzibile*[13]. Am obținut astfel următoarele scheme de inferență plauzibilă :

pentru analogie puternică :

Lui A îi corespunde B
B se verifică

A mai plauzibilă

sau

Lui A îi corespunde B
B nu se verifică

A mai puțin plauzibilă

[12] H. Wald, *Elemente de epistemologie generală*, București, Edit. științifică, 1967, p. 204.
[13] București, Edit. științifică, 1962.

pentru analogie atenuată :

Lui A îi corespunde B
B se verifică
A întrucîtva mai plauzibilă

sau

Lui A îi corespunde B
B nu se verifică
A întrucîtva mai puțin plauzibilă

3. *Particularități ale fenomenelor sociologice surprinse cu ajutorul comparației*

Comparația sociologică potențează cunoașterea cu noi elemente provenite din confruntarea între fenomenele cercetate ; ea îi oferă totodată posibilitatea să sesizeze dinamica schimbărilor suferite de respectivele unități.

a) Primul aspect ridică, după părerea noastră, două întrebări : care este conținutul noilor elemente obținute prin comparație sociologică ? ce modalități, tehnici ale comparației au fost utilizate pentru a surprinde aceste elemente ? Vom încerca să răspundem la aceste întrebări analizînd o experiență de cercetare comparativă verificată de un subcolectiv al sectorului de materialism istoric de la Institutul de filozofie al Academiei.

În studiul sociologic asupra mișcării inovatorilor din 10 întreprinderi industriale efectuat de colectivul amintit [14], utilizarea metodei comparației a îngăduit scoaterea în evidență a unor trăsături *grupale*, adică a existenței unor deosebiri suficient de mari pentru a legitima considerarea muncitorilor inovatori drept un *grup diferențiabil*, care posedă, în privința anumitor variabile, o fizionomie proprie. Pentru depistarea caracteristicilor specifice *grupului* inovatorilor s-a întreprins o comparație între inovatori și colectivitatea muncitorească globală a întreprinderilor din unghiul de vedere al cîtorva caracteristici fundamentale, funcțional legate de fenomenul creației tehnice, și anume : calificarea profesională a inovatorilor, pregătirea lor școlară, vechimea în muncă și experiența de producție, meseria exercitată etc. Comparația se face între colectivități care au aceleași condiții de mediu, au de-a face cu aceleași condiții de primire și de examinare a propunerilor de inovație. Diferențele privind faptul că unii desfășoară activitatea de inovație, iar alții nu, nu pot, prin urmare, rezulta din aceste condiții. Analiza comparativă a celor două colectivități s-a dovedit rodnică. Deși ne-am așteptat, firește, la o anumită diferențiere în favoarea inovatorilor, rezultatul obținut este de-a dreptul surprinzător prin dimensiunea acestei diferențe. Prin urmare, comparația a permis cunoașterea unui anumit tip de trăsături ale fenomenelor : caracteristici *grupale*.

Prin ce modalitate a comparației s-au obținut aceste trăsături ? (cu aceasta răspundem la a doua întrebare). Prin folosirea *grupului martor*, sau, cum i se mai spune în literatură, a „lotului de probă". Grupul martor constă dintr-un eșantion alcătuit după anumite criterii și care diferă de

[14] M. Cernea, M. Micu, V. Dumitrescu, *Mișcarea inovatorilor, Studiu sociologic*, București, Edit. politică, 1967.

colectivitatea de bază printr-una sau prin mai multe variabile. Alcătuirea grupului martor, criteriile selecției lui, felurile lui (unidimensional-multidimensional, uniform-multiform, simetric-asimetric, spațial-temporal etc.) constituie un important și complex capitol al metodei comparative în sociologie. Pentru stabilirea grupului martor necesar comparațiilor descrise mai sus, au existat, de pildă, două posibilități : fie selecționarea după anumite criterii dintre muncitorii neinovatori a unui grup reprezentativ pentru această categorie, cuprinzînd cam același număr de oameni cu inovatorii, fie luarea în considerare a colectivității globale în care se încadrează inovatorii. S-a preferat a doua soluție, deoarece ea are avantajul de a evita eventualele erori imanente selecției și care ar fi putut vicia comparația.

b) În sociologie și în cercetarea societății în general, comparația este cenzurată de principiul *istorismului*. Clasicii marxism-leninismului considerau respectarea acestui principiu în toate fazele cercetării societății ca o condiție *sine qua non* a unei cercetări științifice. În investigarea dinamismului fenomenelor sociale, în cadrul cercetărilor sociologice nemijlocite cu ajutorul comparației s-au desprins două modalități : o posibilitate o constituie compararea diferitelor etape succesive ale aceluiași fenomen ; a doua posibilitate de utilizare a comparației în cercetarea evoluției fenomenelor sociologice o oferă urmărirea comparativă a fenomenelor și proceselor aflate în stadii diferite de maturizare, cercetarea efectuîndu-se în momentul de față.

În cercetările sociologice efectuate cu ajutorul acestei metode, utilizarea primei căi cunoaște două nuanțe : cuprinderea în aria de studiu și examinarea aceluiași fenomen pe parcursul unui interval *continuu* de timp pentru a-i surprinde continuitatea, dinamica sa neîntreruptă. Durata intervalului depinde de conținutul temei de cercetat, de dimensiunea fenomenului și de posibilitățile cercetătorilor. În investigația mișcării inovatorilor, colectivitatea inovatorilor supusă cercetării însuma efectivul inovatorilor pe un interval de 6 ani (pe alocuri de 8 ani). Compararea situației inovatorilor pe diverse etape ale acestui interval a permis sesizarea *tendințelor* (ascendente, descendente și zigzagate) ale diferitelor secțiuni ale fenomenului ; a doua nuanță o constituie cercetarea unui fenomen în două sau trei etape distincte ale dezvoltării sale. Ideală ar fi, dacă arhiva de date documentare permite acest lucru, surprinderea unităților cercetate în punctele nodale ale dezvoltării lor, în epoci de răscruce ale acestora sau în epoci care marchează diferențieri calitative în natura lor.

Utilizarea metodei comparative pentru surprinderea istoricității fenomenelor implică un pericol, subliniat de sociologul englez J. Rumney, cu privire la posibilitatea confundării metodei cu ipoteza *evoluției* sistemelor cercetate. Metoda comparativă, arăta acest sociolog, „poate sugera evoluția, însă cele două procese trebuie să rămînă distincte"[15].

4. *Metoda comparativă și etapele cercetării sociologice*

După unii cercetători, spiritul comparativ trebuie să intervină în toate etapele cercetării, după alții comparația se folosește cu precădere în anumite faze. G. Dumézil, de pildă, scria că spiritul comparativ trebuie

[15] J. Rumney, *op. cit.*, p. 578.

să intervină de la început, de la culegerea și aprecierea surselor, de la lectura și clasarea documentelor. În schimb, M. Duverger susține că metoda comparativă propriu-zisă este întrebuințată mai ales în etapa verificării ipotezelor cercetării și în mod cu totul excepțional la elaborarea acestora [16]. După părerea noastră, metoda comparativă trebuie să intervină în toate etapele cercetării, însă ea nu poate avea în toate aceeași greutate. Fără a reduce utilizarea ei la verificarea și la elaborarea ipotezelor, credem totuși că tocmai în aceste etape ea are o pondere deosebită. Merită a fi relevat faptul că în procesul comparației simultan cu verificarea ipotezelor este posibilă și elaborarea de noi ipoteze. Acestea (noile ipoteze) pot fi strîns legate de obiectivul cercetării, permițînd completarea ei printr-o verificare ulterioară, însă ele pot fi și îndepărtate de cercetarea concretă respectivă, pot fi ipoteze complet noi, idei ce pot servi ca ipoteze pentru alte cercetări. A atribui (Duverger) comparației apropiate doar rolul de instrument pentru verificarea ipotezelor înseamnă a-i subestima potențele ei cognitive.

Utilizarea comparației pentru verificarea ipotezelor ridică două aspecte interesante. Astfel, constatăm că sporul de plauzibilitate al ipotezei inițiale cunoaște o evoluție descrescătoare pe măsura mai multor verificări succesive. Să presupunem, de pildă, că ipoteza A are o probabilitate să fie adevărată de 70%. După prima verificare prin metoda comparativă, ipoteza a ieșit întărită, deci probabilitatea ca ea să fie adevărată, a crescut, să zicem, la 90%. Verificările ulterioare, presupunînd că majoritatea întăresc ipoteza noastră, nu pot să depășească probabilitatea ca ea să fie adevărată de 100%. De aici tragem concluzia că sporul de cunoaștere adus de verificările ulterioare scade treptat față de prima verificare. Deci nu este rațional să luăm un număr exagerat de mare de verificări în cazul unui eșantion reprezentativ.

În al doilea rînd, sporurile de plauzibilitate rezultate din diferite verificări pot avea ponderi diferite. Rezultă că o ipoteză devine mai mult ori mai puțin plauzibilă după cum ipoteza analogă se dovedește mai mult sau mai puțin adevărată. Avem, de pildă, următoarea schemă de inferență plauzibilă :

Lui A îi corespunde B
B foarte improbabil în sistemul său
B se verifică

A foarte plauzibilă

În mod analog rezultă :
Lui A îi corespunde B
B foarte probabil în sistemul său
B se verifică

A mai puțin plauzibilă

5. În prezent, o particularitate a utilizării metodei comparative în sociologie o constituie extinderea din ce în ce mai mare a cercetărilor sociologice *comparative internaționale*, precum și a cercetărilor comparative

[16] Este drept că în concluzii autorul mai atenuează această distincție, acordînd un anumit rol în elaborarea ipotezelor și comparațiilor apropiate, în măsura în care acestea din urmă sînt mai rapide și mai superficiale (*op. cit.*, p. 383).

interdisciplinare internaționale. O serie de reuniuni internaționale privind cercetarea comparativă în sociologie, ca și cercetările comparative interdisciplinare, cum sînt cele ținute la Neapole (1962), Yale (1963), Buenos-Aires (1964), Paris (1965) etc., precum și apariția unor reviste speciale dedicate cercetărilor sociologice comparative („Journal of comparative sociology", Yale, S.U.A.), ca și cercetărilor comparative interdisciplinare (CSSH — „Comparative Studies in society and history"), au relevat existența la ordinea zilei a unei problematici deosebit de complexe în acest domeniu. Este vorba în primul rînd de necesitatea obținerii pe baza comparației a unor generalizări cuprinzînd o arie foarte largă de fenomene; aceasta cere însă anumite rigori teoretice, exigențe de metodologie, respectarea condițiilor istorice concrete din fiecare țară etc. Condițiile lumii contemporane, caracterizată prin existența țărilor cu sisteme social-economice diferite, cu nivele deosebite de dezvoltare cultural-socială, oferă multiple prilejuri de meditație asupra asigurării *comparabilității* datelor cercetate simultan de mai multe țări. Se impune, după părerea noastră, o mai mare *suplețe* a conceptelor și noțiunilor (decît ar fi fost necesară într-o cercetare națională), care să fie în măsură să acopere realități diferite de la țară la țară. O serie de concepte și de indicatori valabili pentru o țară pot să nu corespundă realităților sociale din alte țări. Bunăoară, în cercetarea comparativă internațională avînd ca temă progresul tehnic și difuzarea inovației tehnice în mediul rural, la care participă și țara noastră printr-un colectiv al Institutului de filozofie, au apărut dificultăți ținînd de *adaptarea* unor ipoteze, indicatori concepuți pentru sistemul agriculturii private la situația agriculturii cooperatiste din țara noastră. Astfel, într-un fel se pune problema măsurării *gradului de rațională* al țăranului în condițiile proprietății individuale (unde deciziile sînt luate de individ după propria *lui* dorință) și cu totul alte dimensiuni privește acest indicator în condițiile cooperativelor agricole de producție (unde deciziile sînt opera *colectivității* sătenilor). Există, prin urmare, o diferență de structură a mecanismului de luare a hotărîrilor în cele două sisteme sociale de agricultură.

Necesitatea unui spirit mai larg în interpretarea noțiunilor nu înseamnă însă renunțarea la rigoare științifică, ci, dimpotrivă, reclamă, după părerea noastră, precizarea elementelor, noțiunilor, o viziune multilaterală asupra conținutului acestora, depășirea unilateralității conținutului unor concepte și îmbogățirea lor cu noi dimensiuni relevate de practică.

În același timp, această largheță în conceperea noțiunilor nu contravine tendinței moderne, care se impune cu acuitate, a *standardizării metodelor de cercetare* folosite în cercetările comparative internaționale. Această standardizare nu trebuie însă înțeleasă simplist, ca o aplicare absolut mecanică a unor proceduri dinainte stabilite. După opinia noastră, și aici intervine o doză de libertate, o *adecvare* a tehnicilor la specificul obiectului social. În cercetarea comparativă internațională asupra bugetelor de timp, care a început în 1966 în 13 țări europene, metodele de selecție a eșantionului, procedurile de anchetă, de interviu au fost în linii mari standardizate [17]. Caracterul unitar al metodelor a suferit pe alocuri unele *fisuri*, care nu sînt identice însă cu gradul de libertate de care vorbeam

[17] *Recherche comparative internationale sur les bugets temps*, extras din revista „Études et Conjoncture", septembre 1966, nr. 9.

înainte. De pildă, la colocviul de la Budapesta s-a căzut de acord să se folosească metoda de eşantionare cu două grade [18]. Pentru anchetele foarte dispersate a fost introdusă o treaptă suplimentară de eşantionare. În cîteva cazuri însă (anchetele din Olomouc şi Kragujevac) nu s-a respectat acest principiu, făcîndu-se un tiraj cu un singur grad [19]. Aceasta a dus, printre altele, la schimbarea unităţii eşantionului (care nu mai este „menajul", ci individul), făcînd necesară introducerea unor corecţii pentru a păstra comparabilitatea datelor.

Unele libertăţi au fost utile în această cercetare. Este vorba, de exemplu, de prezentarea documentelor de anchetă şi a diverselor chestionare, care a fost lăsată la iniţiativa diverşilor participanţi, pentru că ei puteau să ţină seama de obiceiurile locale. Unele formulare de autoînregistrare comportau o scară orară permiţînd o completare nu atît de strictă cronologic, altele nu treceau activităţile zilnice pe măsură ce se desfăşurau, cu orele lor de debut şi de sfîrşit.

6. *Dificultăţi şi limite ale folosirii comparaţiei în sociologie.*

Primejdia cea mai mare care ameninţă cercetările comparative este riscul artificialităţii comparaţiilor, al nerespectării întocmai a contextului social-istoric al fenomenelor. Una dintre criticile aduse metodei comparative vizează o anumită izolare din context a fenomenelor comparate. Din precauţie, unii sociologi şi antropologi sociali (I. Schapera, M. Mauss) restrîng aria aplicării comparaţiei la studiul intensiv al unei unităţi sociale, despre care avem informaţii relativ bogate. Bunăoară, Mauss cercetează totdeauna un număr mic de cazuri judicios alese, care reprezintă tipuri clar definite. El studiază fiecare tip ca un tot, ca pe un sistem, neangajîndu-se în confruntarea a două sau a mai multor elemente izolate de ansamblu, ci între toate componentele sale. Respectul pentru context nu trebuie însă, după opinia noastră, să ne facă să restrîngem unilateral aria metodei comparative la cadrul unor studii intensive, limitate ca arie. O relativă independenţă de context nu este condamnabilă din punct de vedere metodologic, ci este necesară. Trebuie să ieşi puţin din mediu, din context pentru a putea arunca o privire dincolo, spre celelalte obiecte. Altfel cum s-ar putea depăşi unitatea fenomenului în favoarea unei apropieri cu celelalte fenomene analoge?

În literatură se amintesc şi alte stavile în calea comparaţiei : stabilirea criteriului adecvat al comparaţiei, greutatea menţinerii aceleiaşi valori funcţionale a unui fenomen în diverse societăţi etc., asupra cărora nu ne vom opri.

Avînd conştiinţa limitelor şi a dificultăţilor ivite în procesul comparaţiei, considerăm că această metodă oferă bogate posibilităţi pentru cunoaşterea sociologică şi merită a fi studiată şi aprofundată de către sociologi.

---

[18] Plecînd de la lista „menajelor" în care era cuprinsă populaţia de bază, s-au tras la întîmplare tot atîtea „menaje" cîte persoane erau necesare pentru anchetă, avîndu-se în vedere şi o rezervă. Apoi pentru fiecare menaj s-a stabilit lista persoanelor ce îndeplineau anumite condiţii. Plecînd de la această listă, s-a tras la întîmplare persoana care trebuia interogată.

[19] Persoanele de anchetat au fost trase la întîmplare din listele electorale.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

SEMNIFICAȚIA CULTURALĂ A CATEGORIILOR LUI ARISTOTEL

— CATEGORIILE CARACTERISTICE ORGANICULUI —

DE

CONSTANTIN NOICA

Categoria fruntașă la Aristotel este *substanța*, în realitate ființa individuală : omul acesta sau firul acesta de iarbă, cu specia și genul lor. Dar atunci înseamnă că dintr-o dată este vorba de altceva decît despre elementele lumii. Este vorba de întruchipările ei bine determinate. Iar cele nouă categorii care urmează substanței vor fi tot atîtea determinări și limitări ale ei.

Cantitate (Cît?)

Înainte de toate, ființa individuală e limitată ca avînd : mărime. Abia acum, la această treaptă a materiei, apare mărimea. Azotul și silicații din univers nu spuneau nimic despre mărime, pe cînd un fir de iarbă, un bob de grîu sau un arbore au o măsură a lor. Gîndirea celor vechi a fost atît de surprinsă de acest aspect, încît a încercat să vadă, la un moment dat, un număr în orice realitate. Pentru pitagoreici, plantele, vietățile și astrele, pe care ei le socoteau însuflețite, aveau fiecare un „număr constitutiv". Firește, ideea lor de număr era elaborată, ca exprimînd o lege interioară ce ar guverna realitățile organice, o dată cu celelalte ; nu era simpla lor măsură exterioară. Dar pînă și ei trebuie să fi pornit de aici de la realitățile determinate exterior, înțelegînd că măsura exterioară în făpturile organice e expresia unei mărimi lăuntrice.

Ceea ce izbește acum e mărimea *în concret* cu o altă aritmetică și geometrie decît cele formale. De aceea Aristotel, reflectînd aci stadiul organic din dezvoltarea neîntreruptă și urcătoare a materiei, va numi categoria sa nu „cantitate", ci „cît de mult", cîtime, la fel cum va spune : ce fel? față de ce? unde? cînd? pentru celelalte categorii. Atunci, gîndirea trebuie să se lepede o clipă de formulele ei savante și să încerce a se cufunda în sensurile originare ale marelui și micului.

Căci mărimea există dinainte de număr, ca un mod hotărîtor în faptul de a fi sau de a nu fi al organismului. Dacă e prea mare, organismul nu rezistă ; dacă e prea mic, e copleșit. Dacă are parte de prea multă lumină, prea puțină căldură, de un exces de un fel ori altul, făptura piere. Ființa organică pune în joc, prin urmare, o cantitate mai intimă, una a

Rev. filoz., **15**, *1*, p. 93–109, București, 1968

existentului, unde apar determinări concrete, ca : prea mult, prea puțin, în creștere, în scădere, variabil, constant, disparent, nimic.

Ce greu i-a fost gîndirii celei învățate să conceapă mărimea variabilă sau pe cea disparentă, sau numărul zero ; pe acesta din urmă europenii au trebuit să-l împrumute de la arabi, care-l aveau, la rîndul lor, de la indieni. Făptura organică însă operează de la început cu numărul zero. În puținătatea ei, se deschide spre spațiul înconjurător, unde va întîlni ori nu ceea ce caută. Ea însăși, măsurată ca mărime, măsoară ce întîlnește împrejur, întinde polipii cantității, prinde în ei numai *cît* îi trebuie și ființează. Aprecierea mărimii se face de la început ca o reacție elementar cîntăritoare a organismului.

Iar cîntarul organismului nou ivit nu știe încă nimic de egalitate. Din nou grecii erau mai aproape de sensurile originare cînd vorbeau despre funcția balanței de a cîntări ce e inegal, iar nu ce e egal. Căci balanța poate arăta și care din două lucruri atîrnă mai greu, în loc să arate, ca la moderni, cît anume atîrnă un singur lucru ; iar primul fel de a cîntări interesează viul.

De aceea, „mai mare" și „mai mic" vin aici înaintea lui „mare" și „mic", sau „prea mult" și „prea puțin" înaintea lui „mult" și „puțin". Și tot de aceea — ca fiind prea des științe ale egalului — matematicile noastre nu captează lumea permanentei inegalități din sînul vieții. Egalitatea e doar un caz al inegalității, unul la care ființa individuală nu se oprește, deoarece nu atît cumpăna, echilibrul, fixarea îi sînt totul, cît creșterea. Mișcarea ține, în fond, de inegalitate, iar făptura organică este mișcarea însăși.

Lasă care mișcarea în vigcare matematica aceasta originară a organismului ? Nu numai că o lasă, dar o duce mai departe, trecînd-o din stadiul cîntăririi mărimilor inegale în cel al operării cu ele.

Acum vin operațiile. Ai crede, întocmai ca în știința mai tîrzie a cantității, că întîia operație a organismului e ceva de ordinul adunării : firele de iarbă s-ar strînge laolaltă și s-ar susține reciproc, acoperind un cîmp, iar arborii și-ar da puteri sporite, strîngîndu-se în păduri. Ar apărea astfel colectivul, cu tot ce înseamnă el ca prefigurare a adunării. Dar organismul pune în joc mai degrabă ceva de ordinul ridicării la putere. Diviziunea celulară, creșterea, simpla înmulțire sugerează, toate, altceva decît adunarea sau chiar decît operația înmulțirii. E ridicarea la putere, cu creșterea ei impetuoasă.

Chiar colectivul e mai mult decît o adunare ; un cîmp de iarbă nu e suma firelor de iarbă, ci firul la o putere superioară. Ființa organică are nevoie de asemenea potențări, căci a apărut singuratică în imensitatea agresivă a anorganicului. Ea are de purtat un război împotriva întregii lumi anorganice și chiar organice, astfel că matematica ei intimă trebuie să-i calculeze, cu un apreciabil coeficient de siguranță, supraviețuirea în lume.

Pe toate acestea le reflectă gîndirea atunci cînd consideră materia ajunsă la treapta organicului. O surprinde, acum, să vadă că nu anorganicul, ci *organicul i-a deschis cartea matematicilor* ; că, dacă primul i-a pus în față legile fizicii și ale chimiei, abia treapta organicului i-a adus cantitatea și presimțirea unei științe a cantității. În definitiv, matematicile nu fac decît *să se aplice* la lumea fizicii și a chimiei, pe care

le simplifică încă dincolo de simplitatea lor inițială, în timp ce, în lumea organicului, matematicile sînt încorporate de-a dreptul și în act.

Gîndirea ar putea fi ispitită atunci să se mire că geometrii și calculatorii nu s-au aplecat mai atent asupra lumii organicului, de vreme ce ei găsesc acolo sugestii pentru o matematică nouă, una a inegalului și a ridicării la putere. Dar, cînd ea se întoarce efectiv asupra acestei lumi a organicului, tot ce era cantitate a dispărut. Mărimea proprie, mărimea celorlalte făpturi și realități dimprejur, multul, puținul, plinul, golul și toate celelalte nu sînt ele calități?

Calitate (Ce fel?)

Cantitatea s-a metamorfozat în calitate. Prin propria ei acumulare, cantitatea se transfigurează și lasă loc calității. Este una din cele mai subtile manevre ale materiei în neîncetata transformare. Matematicienii pot rămîne deoparte dacă nu au știut la timp să dea socoteală de cantitatea din concret, căci organismele începutului s-au dezvoltat, au prins să se diferențieze tot mai mult și, îngropînd în adîncul lor originarele determinări cantitative, scot la iveală altceva, noutatea și specificul *calității* lor.

Chiar și cîtimile de la început apar acum drept calități. A spune că un lucru e mare ori mic înseamnă efectiv a-i indica o calitate. Multul și puținul sînt mai degrabă belșug și sărăcie decît cantități propriu-zise. Pe de altă parte, simplul fapt că se naște o opoziție sau o polaritate, de la un moment dat, pe o scară numerică („sus și jos") arată că s-a alunecat de la cantitate la o tablă de valori calitative.

Iar majoritatea calităților se opun așa între ele, ca stînd pe o scară numerică. E ceva izbitor pentru gîndire să vadă acum ce multe dintre calități poartă în ele cenușa cantității. Chiar sau tocmai calitățile mai intim legate de existența subiectului organic sînt așa: ce-i e bun și ce-i e rău, prielnicul și neprielnicul, înseamnă pur și simplu ceea ce sporește sau ceea ce micșorează capacitatea existențială a subiectului; cu atît mai mult vor fi transfigurări ale cantitativului calitățile exterioare de cald și rece, uscat și umed, des și rar, ușor și greu, o dată cu atîtea altele. Chiar în afara calităților pe bază de opoziție pe o scară numerică, simplele calități înregistrate de sensibilitate: sunetele, culorile, mirosurile, gusturile sînt posibile și ele numai în anumite limite cantitative, după cum se știe bine.

Și totuși cantitatea nu mai este. O modalitate nouă și-a făcut apariția — calitatea. Ființa individuală o încorporează acum distinct, încă dinainte de apariția sensibilității, pe treapta cea mai de jos a lumii vegetale. Căci orice făptură organică este calitate și nu e decît un pachet de calități. Ea reprezintă un fel specific de a fi, diferențiindu-se și îmbogățindu-se statornic pe linia acestei structuri calitative proprii. Dacă vreo „plantă originară" a putut da toată varietatea lumii vegetale, e pentru că s-a diversificat, dezvoltînd și transmițînd alte și alte însușiri, care aveau pînă la urmă să spargă tiparele speciei de început.

Tocmai aci stă limitarea cea nouă a ființei organice, în faptul că ea e calitativ distinctă de altele. Ființa organică era la început limitată

prin cantitatea ei; acum se dovedește limitată prin calitate. Elementele ca și substanțele chimice aveau de asemenea „calități", dar era vorba de proprietăți *generale*, înmănuncheate diferit între ele. Ființa organică însă individualizează totul. Un fir de iarbă are o formă a sa, care nu mai corespunde nici unei forme de ordin general; așa cum își face o culoare a sa, inedită în lume ca și existența sa.

În planul organicului, calitatea tinde să nu mai aibă nume, devenind tocmai ceva de nenumit. Acest lucru își are „calitatea lui"; și, spunînd aci calitate, vrei să indici tocmai unicitatea. Cantitatea avea tot timpul un nume: era numărul sau, în lipsa unei numărători distincte, numele acestei numărători indistincte de a fi un lucru mare, mic, crescător, descrescător. Calitatea însă, prin care „califici" lucrurile, este, la limită, incalificabilul: ceea ce face ca un lucru să fie ce este.

Cu ființa organică apare deci calitatea în ireductibilul ei. Lucrurile sînt ceea ce sînt în singurătatea lor cosmică. Materia a trecut de la universal la particular, ar spune Hegel (dar e departe încă de „individualul" adevărat, aci de om, la care universalul va fi regăsit). Se particularizează în tot felul de întruchipări organice închise, oarbe, în toate buruienile și toți arborii, fiecare cu natura sau măcar destinul lui specific. Într-un sens, fiecare a rupt relațiile cu restul lumii. Nu se mai poate combina cu alte făpturi, ca substanțele chimice între ele (pînă ce va veni omul să aducă altoiul), ci, prin confruntare cu altele, organismele se distrug.

Iar acum, ca o culme a însingurării, fiecare făptură organică își are sistemul ei de reproducere pentru lumea închisă a speciei ei. Trestia știe numai de trestie și stejarul numai de stejar. Cu sexuarea, unde se pierde orice urmă de acumulare cantitativă, calitatea va închide definitiv făpturile individuale în ele însele sau în specia lor, reușind să populeze lumea cu ființe singuratice.

Într-o asemenea lume, în care nimeni nu pare să aibă relație cu nimeni, stă gata să apară tocmai *relația*.

Relația (Față de ce?)

Dacă alteritatea nu era satisfăcută cu cele vreo 100 de elemente din tabloul lui Mendeleev, acum are motive de satisfacție, cu varietatea făpturilor din tabloul naturii organice. Peste tot alte creaturi și probabil îndărătul lor multe alte încercări de a se impune în existență. Calitatea, devenită un aspect de autonomie a lucrurilor, face ca fiecare dintre ele să fie ce este și să fie așa în felul său. Făpturile nu mai amintesc acum de nici o origine comună. Materia a reușit atît de bine să se rezume și să se concentreze, încît reușita riscă să se prefacă într-o înfundătură tocmai prin excesul formelor de existență ivite. Pînă la apariția omului, întreg universul acesta de plante și apoi de animale apare ca un nou haos. Și totuși, de pe acum, fără nici un zvon încă de ivire a omului, gîndirea ce reflectă istoria materiei poate înțelege ceva despre „relație".

E adevărat, natura s-a dezbinat în feluri de a fi ca și ireductibile, dar n-a înghețat în ele. Fiecare, firul de iarbă ca și arborele, are o dezvoltare, iar de aci va veni tot noul. În cadrul dezvoltării lor, ființele organice se așază în anumite raporturi față de ele însele și, făcînd așa, vor intra

în „relații" cu lumea. Restul aspectelor lumii reapare deci; cantitatea va reapărea; matematicienii înșiși pot să reapară.

Într-adevăr, între o treaptă a ființei în dezvoltare și alta e un raport. Între stadiul de ghindă al stejarului și cel de arbore împlinit e un raport, unul de creștere. Creșterea stejarului este a lui, *dar raportul nu mai e al lui.* Creșterea ține de calitatea stejarului și deci de ceea ce are el mai propriu; raportul de creștere însă e același cu cel al altui arbore. În măsura în care e privit doar drept ceva abstract, raportul ar exista doar pentru un ochi străin. Dar este raportul numai ceva abstract? Nu are el și o viață reală, din care tocmai că a fost desprins sensul său abstract? Acest lucru îți poate apărea acum: un sens concret al raportului, precum și apropierea pe care o poate face el între lucruri diferite, ce totuși încorporează aceleași raporturi.

Între firul de iarbă și arbore se creează relații, pe baza *acelorași* așteptări și nevoi. Atît în unul cît și în celălalt, „raportul" dintre un moment și altul al dezvoltării exprimă o așteptare, o nevoie organică, un dezechilibru. Așa cum 3 se raportează la 6 ca jumătate a lui, se raportează și ființa în creștere la cea crescută. Are nevoie să crească. Atît firul de iarbă, cît și arborele au nevoie de ploaie: și unul, și altul, laolaltă cu flora înconjurătoare, vor sfîrși prin a *atrage* ploaia. Firește, există zone de verdeață pentru că plouă; și totuși pînă la urmă va fi și invers: plouă pentru că există zone de verdeață, pentru că subiectele organice, prin raportul și nevoia lor lăuntrică, s-au așezat în anumite relații și exercită laolaltă o anumită atracție. Raportul cu sine creează într-un fel relații cu altul.

Să lăsăm un moment să apară matematicianul. Ce impresionantă e ideea aceasta de raport: jumătate din științele exacte se sprijină pe raport și proporție. Raportul e modul suveran al gîndirii de a exprima în chip cantitativ calitatea. În primul rînd, raportul lucrului față de el ori de altul dă *măsura.* În al doilea rînd, proporționalitatea (cu cît a crescut o parte, cu atît a crescut și alta) exprimă *identitatea* mișcătoare a unui lucru. În sfîrșit, tot proporția dă *asemănarea* între lucruri diferite. Dar: măsura, identitatea, asemănarea, reprezintă din plin tocmai aspectul calitativ al lucrurilor, exprimat acum cantitativ. Cantitatea, izgonită din lume de calitate, se refăce la nivelul acesteia, ridicîndu-se la o treaptă superioară, ca raport.

Iar raportul dă acum posibilitatea unor relații noi între lucruri. Întocmai cum numere total diferite, ca 6 și 10, 3 și 5, pot fi puse în relații prin rapoartele lor (care dau același cît), la fel în planul concretului, realități total diferite intră în relații neașteptate, vădindu-și corespondența pe baza ideii de raport și proporție. Pe unele din aceste relații le instituie *din afară* gîndirea științifică, ba chiar și cea de rînd (cîte „analogii" nu facem fără să ne dăm seama că folosim raportul și proporția), aducînd astfel un început de rigoare în planul calitativului; dar alte relații se creează ele singure, așa cum o arată arborii și buruienile, dobitoacele și popoarele. Nevoile materiale ale tuturor acestora, existența lor reală, adversitățile ce întîmpină, ca și tensiunea lor lăuntrică — toate expresii ale *raportului viu* în care trebuie să se așeze pentru a vieții și supraviețui — le vor crea relații la fel de definitorii pentru ele ca și felul lor de a fi, ca natura lor calitativă, ba vor sfîrși prin a face

ca tocmai relaţiile lor să reprezinte adevărul lor mai adînc, în locul simplei şi însinguratei lor afirmări calitative.

Ceva de natura aceasta are loc în matematici, care încă o dată se vădesc a reflecta realul, chiar şi în subtilităţile lor. Atunci cînd cantitatea apare pe o treaptă superioară, ca raport, a cărui expresie este un număr fracţionar, matematicianul va descoperi că, în fond, nu şirul natural al numerelor (1, 2, 3, ... n) este cel care trebuie gîndit întîi, ci numărul fracţionar este, sub raport logic, mai originar decît cel din şirul natural, care e un simplu caz particular al lui. Numărul cel nou, al raportului, a venit să creeze între numere relaţii mai adevărate decît cele „naturale".

Dar e ceea ce se petrece în natură cu firele de iarbă şi cu arborii. Relaţiile lor de existenţă importă. Relaţia spaţială, de pildă, e mai adevărată decît făpturile acestea organice : ea devine adevărul lor mai adînc. *Locul* e cel ce are adevăr, relaţia e cea care există, pe cînd termenii ei pot fi schimbaţi. Materia îşi exprimă realitatea ei prin spaţiu înainte de a şi-o exprima prin anumite lucruri *în* spaţiu. La fel, timpul materiei e cel adevărat, în aşteptare ca lucrurile în timp să fie adevărate, timpul concret al firii, vremea. Înainte ca bobul de grîu să-şi caute vremea bună, vremea e vreme, şi în sînul ei pot fi sau nu făpturi care să se lase împlinite prin ea.

Dacă e adevărat că oamenii sînt expresia relaţiilor de producţie ale lumii lor, este la fel de adevărat că întruchipările organicului sînt expresia relaţiilor lor de existenţă.

Spaţiul (Unde?)

Unde sînt? Este primul adevăr pentru natura organică de la cea mai de jos pînă la cea mai de sus treaptă a ei. Spaţiul şi timpul, ca suport real pentru relaţiile dintre făpturile organice, vin să le scoată pe acestea din individualizarea în care păreau că se pierd o dată cu împlinirea lor calitativă şi să le dea un adevăr mai adînc. Căci, înainte de a fi abstracţii ale gîndirii cunoscătoare, spaţiul şi timpul sînt ceva concret, loc anumit şi timp anumit, prin care se determină, cu aci-ul şi acum-ul lor, făpturile.

La întrebarea : pe ce lume mă aflu?, materia ajunsă la treapta organicului dă, la început, un răspuns în acelaşi timp vast şi îngust : pe pămînt, pe globul acesta anumit al cosmosului. Hegel avea să-l numească Marele Individ, gîndindu-se că pămîntul nu îngăduie să se ivească, în sînul lui, decît *o anumită* floră şi *o anumită* faună. Cu natura anorganică nu se întîmpla la fel. Realităţile şi procesele pe care le puneau în joc fizica şi chimia nu erau legate neapărat de un spaţiu, nici de un timp anumit, ele putîndu-se ivi oriunde şi oricînd. La natura organică, în schimb, specificul calitativ — pe care lucrurile l-au depăşit, sau care a devenit ca şi disparent, odată ele intrate în relaţie — a trecut asupra relaţiei însăşi : pămîntul este ceva *anumit*.

În mare sau în mic, spaţiul existenţei e întotdeauna unul anumit. Firește, este vorba de o primă expresie a spaţiului, de cel concret, concrescut lumii organice ; el se va lărgi, omogeniza şi rarefia. Dar acest spaţiu

concret e cel care apare (chiar la nivelul globului), aici la treapta de dezvoltare stinsă prin organic, iar de vreme ce abia organicul pune în joc spațialitatea, așa cum abia el aducea ordinea cantității și calității, *asemenea* imagini spațiale se vor reflecta acum în gîndire și de la ele va trebui să înceapă elaborarea ideii de spațiu.

De altfel, vastitatea, specifică încă, a Marelui Individ, pămîntul, reprezintă o imagine spațială doar exterioară pentru făptura organică. Din perspectiva acesteia, spațiul este mai degrabă locul *propriu* pe globul pămîntesc, un loc sortit de fiecare dată să fie centru al lumii. Orice făptură trăiește spațiul drept centru. Cînd se spune că spațiul este „ordinea din coexistență a lucrurilor", așa cum timpul este ordinea lor de succesiune, se vorbește pentru matematicieni și fizicieni. Pentru făpturile organice, spațiul este loc anumit, centrat de ele. Mai degrabă are sens aci definiția spațiului ca o sferă, al cărei centru e pretutindeni și circumferința nicăieri; căci așa se reflectă spațiul în organic, drept centri spațiali. Dacă spațiul e mai adevărat decît ființa organică individuală, e tocmai pentru că o adevereşte pe ea drept centru, nu pentru că ar îngloba-o în neutralitatea și indiferența sa. Calitatea a suprimat cantitatea, dar aceasta a reapărut ca relație; la rîndul ei, relația a suprimat calitatea, dar o lasă, ba chiar o face să reapară pe o treaptă superioară, ca loc propriu, centru.

Orice plantă este un centru spațial al lumii și stă bine înfiptă, cu rădăcinile ei, ca să nu piardă, parcă, poziția ei centrală. De ce s-ar deplasa? Ea nu e descentrată, cum va fi vieţuitorul și, mai tîrziu, aleasa ființă umană. Te uiți la aceasta din urmă cum se împleticește umblînd încoace și încolo, cum nu-și găsește „locul", și o consideri, din perspectiva vegetalului, cu compătimire. Oamenii au încercat, uneori, să regăsească fericirea spațială a plantei, persuadîndu-se că locul pe care-l aleg ei pentru a construi capitala lor, Babilonul, de pildă, este centrul universului. Dar minciuna camenilor este adevărul plantei. Tot ce-i este dat acesteia se concentrează în jurul ei și se petrece în vederea ei, relațiile cu restul lumii fiind astfel riguros centralizate. Dacă există o realitate spațială efectivă, atunci nu poate fi decît a ființei individuale, care are tăria să tragă înspre ea restul lumii.

Numai că restul acesta se determină. Centrul spațial nu rămîne în punctualitatea lui, ci implică el singur un *cîmp* spațial, ale cărui linii de forță desfășoară aria de existență a plantei. Acum „unde" nu va mai sta singur: de unde? pînă unde? pe unde? îl vor însoți și întregi, aducînd diferențieri spațiale, caracteristice cîmpului. Spațiul concret nu e omogen, e eterogenitate, din plin.

Înăuntrul acestui cîmp există alte concreţiuni ale materiei, ale căror titluri de realitate reprezintă, din perspectiva plantei centrale, tot atîtea atribute ale ei, slujitorii mai apropiați sau mai depărtați ai cauzei ei: unul o adăpostește de vînt, altul de surparea pămîntului din jur. Numai că, din clipa cînd îți aservești lumea, ea te aservește. Centrul spațial se multiplică, devenind centri spațiali, cîmpul sfîrșește prin a fi prins în alte cîmpuri, iar în locul celor două modalități ale spațiului concret, centru și cîmp, gîndirea ce reflectă existența organicului se vede autorizată să aducă o a treia modalitate, *orizontul*, care să înglobeze în cîmpul ei cîmpurile. În măsura în care orizontul, oricît de vast, are un centru încă, în speță tocmai ființa de la început, el e o ultimă formă de spațiu concret.

Centru spațial, cîmp spațial, orizont spațial, apoi spațiu — o adevărată lecție de abstractizare logică de la individual la general. Lumea realului organic încorporează direct procesele logice, pe care gîndirea crede a le fi desfășurat singură. Acum, ajunsă la orizont spațial, gîndirea mai păstrează o clipă, înainte de a se cufunda în oceanul abstracțiunilor, un sens viu, cu orizontul acesta centrat încă. Un singur demers însă, părăsirea locului central, devenit tot mai minuscul, și tabloul se schimbă. Spațiul pierde dintr-o dată orice eterogenitate și devine uniform, indiferent și inert, cu adevărat loc al relațiilor de coexistență pură și simplă, cimitir bine ordonat al realului. Totul e în spațiu și se pulverizează în spațiu.

Împotriva acestui spațiu inert se va ridica acum timpul. Cum poate pretinde un asemenea spațiu să fie adevărul mai adînc al ființei individuale? Dar el nu exprimă decît relațiile exterioare, nesemnificative dintre lucruri. Timpul singur e cel care dă socoteală de intimitatea lucrurilor; în timp și prin timp se împlinesc toate. Dacă e ceva care deosebește făptura organică de materia anorganică, atunci nu o fac cantitatea sau calitatea, nici spațiul, oricît ar apărea ele doar o dată cu ivirea organicului, ci timpul, ca lege lăuntrică a existenței lui. Iar așa cum mișcarea s-a ridicat împotriva stării, alteritatea împotriva identității, calitatea împotriva cantității, cu atît mai mult trebuie s-o facă timpul împotriva unui spațiu inert ca starea, omogen ca identitatea și nesemnificativ ca o numărătoare ce nu se mai curmă.

Timpul (Cînd?)

Grecii vechi își închipuiau zei cărora le plăcea să se degradeze trăind întocmai oamenilor. Poate că reflectau în felul acesta jocul materiei veșnice de a pune pe lume realități cu un timp al lor, străin de orice veșnicie.

Pînă acum, prefacerile nu aduceau timpul și nici măcar nu obligau gîndirea să le închipuie în timp, căci păreau să se poată reface oricînd, așadar, aveau un „totdeauna" în ele. Cu făpturile organice însă apare un fel de a fi ca timp, prin timp și în timp.

Orice făptură își are „ceasul" ei, ca un prilej favorabil ivirii ei pe lume. Timpul favorabil este unul anumit, de la făptură la făptură — kairoticul i s-a mai spus uneori, după limba greacă —, iar gîndirea omului va căuta cu atîta stăruință să identifice un asemenea timp de apariție, în ce privește omul însuși, încît va rătăci cu privirea printre constelații și zodiacuri, făcînd, în lipsă de ceva mai bun, astrologie. Cînd apare pe lume? e ceva hotărîtor pentru o ființă.

Dar timpul favorabil apariției, kairoticul, nu e decît o față a *timpului propriu*. Un timp mai cuprinzător și mai adînc, implicat de ființa individuală, unul care în fapt lărgește și învăluie pe cel dintîi, va fi *timpul organic*, al creșterii și împlinirii. Din nou fiecare făptură își are timpul ei organic, ca o măsură lăuntrică, de la care nu se poate abate. Sămînța poartă în ea timpul de rodire, iar colțul abia ieșit, timpul lui de creștere. Cu fiecare clipă procesul de creștere se desfășoară sigur, creînd în sînul făpturii raportul de așteptare și deschidere activă, dezechilibrul ei fecund.

Timpul se structurează acum, la fel cum făcea și spațiul concret, dînd un prezent, un trecut și un viitor, sau, concret, un cînd, de cînd, pînă cînd. Prezentul preia asupra sa centralitatea spațiului concret: în el se trag și din el pleacă toate firele existentului. Există un prezent al trecutului, a ceea ce s-a păstrat de-a lungul dezvoltării, ca și un prezent al viitorului, deschiderea către ceea ce stă să vină. Dar cînd prezentul încearcă astfel să afirme „acum"-ul său drept singura dimensiune a timpului, trecutul vine să arate că, în realitate, prezentul nu e decît marginea atinsă de el, de trecut, iar viitorul vine să le tragă înspre sine și să le preia pe amîndouă, trecut și prezent, în adevărul său, care pare a fi însuși adevărul ființei organice, permanent dincolo de ea cum este și neîncetat definită prin capătul ei de drum.

Căci învăluind, la rîndul său, timpul creșterii și împlinirii, un nou timp, cel de existență *limitată*, vine să se desfășoare, la fel de sigur și el. O ființă organică se stinge în chip necesar, iar extincțiunea ei își are timpul ei, prescris ca și cel al creșterii. Abia cu *timpul morții* apare vădit ceea ce în fapt era caracteristic oricărui timp: necesitatea. Nimic n-o implicase acum, nici starea sau mișcarea, nici cantitatea, calitatea sau spațiul. Timpul singur aduce zvonul necesității, la început ca necesitate a morții inexorabile, apoi ca necesitate a desfășurării ireversibile, pentru orice altă formă temporală, fie el timp al creșterii și împlinirii. Cele trei timpuri dau astfel, cu necesitatea lor, încă un sens propriu organicului.

Ele nu sînt însă totul și necesitatea nu se încheie cu ele; alte două forme de timp apar, cu necesitatea lor, ca să întregească tabloul. Există, ca o ultimă formă de timp anumit, în pragul celui ce va fi timp universal, un vast cadru temporal, *vremea*, integrînd primele trei timpuri. Timpul kairoticului, timpul creșterii și împlinirii, ca și timpul existenței limitate, sînt toate prinse în plasa vremii. „Nu i-a venit vremea", spune vorbirea; „e vremea lui"; „i-a trecut vremea". Astfel vremea poate fi numele formei temporale în care se leagă laolaltă și se desfășoară realitățile organice. La oameni, timpul acesta va fi al destinului, care își dezvăluie din plin necesitatea. La fire, e necesitate încă.

Dincolo de toate, ca un al cincilea timp, ce măsoară cu o indiferență de pendul totul, curge *timpul cosmic*, timp al rotațiilor și ritmicii succesiunii de zile și de nopți sau al oricăror forme de periodicitate. S-ar spune că timpul s-a desprins acum de organic; dar chiar și așa, ca timp cosmic, el încă rămîne solidar cu ființa organică, fiind ritm fundamental de existență.

Lumea anorganică ea însăși stă sub timpul acesta cosmic. Într-un sens, ea pare a avea și un fel de timp al nașterii și morții, așa cum știm astăzi că se formează, subzistă și apoi se dezintegrează elementele, fiecare în „timpul" lor. Numai că, spre deosebire de anorganic, organicul încorporează intim *toate* timpurile și păstrează, în orice caz, pentru el timpul creșterii și împlinirii, miez al temporalității concrete, pe care îl pune în slujba născocirii sale cu totul specifice: procreația. Uraniul nu naște alt uraniu. Ființa individuală însă reacționează în fața finitudinii. De la început sub semnul finitudinii, ea totuși arată în fel și chip că nu înțelege să piardă dreptul la infinitate. Procreația este răspunsul ei la finitudinea timpului sub care trăiește și se stinge ea. Tocmai pentru că e în timp, ea procrează, definindu-se astfel nu numai prin timp, ci și împotriva

timpului. Dacă o părăsești, te găsești, poate, în primejdia de a nu mai înțelege timpul sau de a cădea peste un timp cadru gol, așa cum, în clipa cînd părăseai orice urmă de centru spațial, spațiul devenea omogen și vid absolut.

Și totuși, deși timpul se lărgește tot mai mult, ca și spațiul, învăluind întreaga făptură vie și materie moartă, el însuși nu devine niciodată inert. Ceea ce îl face să nu înghețe e mai puțin solidaritatea lui cu organicul, oricît de expresiv ar fi acesta pentru temporalitate. Îl menține, în natura lui eterogenă, *tocmai solidaritatea lui cu spațiul*. Timpul gîndit pînă la capăt se împacă într-adevăr cu spațiul, diversificîndu-se după acesta. La orice nivel, chiar atunci cînd se exprimă prin orologiul cosmic, timpul poartă în el și trece făpturilor din el culoarea locului. Există, ne spune știința, un alt ritm temporal, un alt tempo de existență, dacă se poate vorbi astfel, pe lună sau pe planete decît pe pămînt, așa cum omul o va înregistra mai bine în curînd. E un *alt* timp aci decît acolo, curge altfel timpul fiecărui loc. La fel cum se spune, în teoria relativității, că spațiul este în funcție de timp (respectiv de viteza deplasării), timpul este, la rîndul lui, în funcție de spațiu.

Dar ce oare nu ne-o arată ? În chip modest planta va arăta și ea același lucru : că timpul și spațiul sînt înfrățite și că abia amîndouă la un loc îi dau așezarea în lume, poziția, modalitatea.

Modalitatea (Cum ?)

În vorbirea omului se rostește adesea, sub un chip cît se poate de nevinovat, o fărîmă din adevărul adînc al lumii materiale, după care timpul se leagă de spațiu și se schimbă potrivit cu spațiul. Omul își spune uneori : dacă aș fi în altă parte (în alt loc), timpul s-ar scurge într-altfel. Sau : în alt loc aș fi avut alte condiții de viață (respectiv relații de viață, timp). Omul religios a spus în toate felurile același lucru — hipostaziindu-l însă — atunci cînd a vorbit de ceruri, adică de alte locuri, pentru zeitățile lui ; după cum a năzuit statornic către un alt *loc*, unul paradiziac, tocmai pentru că „altundeva" i se păreau de închipuit un alt timp și o viață veșnică. În ziua cînd omul va ști, riguros experimental, că în altă parte a cosmosului, pe un astru artificial ori natural, se poate trăi sub un alt timp, cu alte dimensiuni temporale, atunci el se va clătina în adîncul temporalității proprii, în adevărul intim ființei sale și va încerca, poate, întocmai plantei, dar cu mai mult succes, să-și părăsească timpul și să caute, cu o altă modalitate de viață, alt timp.

Într-adevăr, temele acestea vaste, ale spațiului și timpului, nu sînt numai obiect al fizicii și matematicii, dar și experiențe ale omului de rînd, ba chiar sensuri de viață pentru umila plantă. Ființa organică elementară s-a definit ca o limitare ce, rînd pe rînd, ținea de cantitate, calitate, relație, spațiu, timp. Toate aceste limitări sînt active în ființa organică — timpul și spațiul în primul rînd ; într-atît de intim active, încît sfîrșesc prin a-i da chipul. S-a spus despre oameni că-și fac, în timp, propriul lor chip, propria lor mască, prin felul de viață pe care-l aleg, adică prin felul cum înțeleg să fie și să nu fie. Tot astfel, acum, cele cinci feluri de a fi în timp ale organicului îi dau așezarea, poziția și deci compor-

tarea în sînul lumii. Asupra acestei așezări nu se mai poate reveni : timpul care a hotărît de ea este ireversibil. Ceea ce rămîne din timp e traiectoria și așezarea în spațiu a lucrului. Ce poziție are ? din ce unghi a înfruntat lumea ? Cum s-a așezat față de ea ? Sînt întrebări ce definesc o nouă categorie a gîndirii, modalitatea, ce e totodată o categorie a realului.

Aristotel nu spune „modalitate" cînd amintește de această categorie : el spune „cum"-ul lucrului. Cum oare stă ceva : culcat ? în picioare ? Dacă nu te gîndești la natură și la treptele urcătoare ale materiei, ci iei lucrurile din cărți numai, îți spui că o asemenea idee generală nu e dintre cele mai adînci : poziția, așezarea unui lucru nici n-ar fi o perspectivă (o categorie) originară ; ar părea să țină de spațiu. Dar cît de adînc merge acest „cum" al lucrurilor — cu aspectele lui, inferioare în aparență, de culcat sau în picioare —, o vezi dacă te întorci, pentru o ultimă dată, către buruienile și ierburile firii.

Cum e așezată lumea vegetală ? Evul mediu, cu naivitatea lui științifică, spunea, după Aristotel, un lucru straniu : că, deși planta are o poziție verticală, ca și omul, ea e în realitate răsturnată, ca stînd cu capul, cu gura, cu rădăcinile prin care își soarbe hrana, în pămînt. Animalul îi va corecta așezarea, trecînd pe orizontală, iar omul abia o va desăvîrși, pe verticală. Dar încă mai mult decît felul cum e așezată planta, interesează ce *devine* așezarea ei ; nu atît poziția dată, cît cea dobîndită. Astfel, în „fixitatea" ei, planta își face, în timp, o așezare specifică, desfășurînd, de pildă, o admirabilă simetrie în spațiu, ca o modalitate privilegiată a organismului.

Simetria e prima formă de regularitate spațială a viului, un echilibru în dezechilibrul creșterii capricioase : simetria firului, a frunzei. Modalitatea aceasta a simetriei o va reține realul și o va folosi din plin pe treptele ce urmează. Dar, dacă simetria reprezintă un principiu de ordine, ea este în același timp un izvor de nouă și superioară iraționalitate ; căci prin simetrie își face loc în lume — dinainte de a veni oglindirea în luciul apelor — marea deosebire dintre drept și stîng. Există oare în spațiu un sens absolut sau numai unul relativ pentru o astfel de împărțire în drept și stîng ? s-au întrebat azi fizicienii.

Planta nu se întreabă, ci instituie lucrurile. Și nu le instituie întotdeauna obiectiv, cu imparțialitatea formelor simetrice, ci — după faza aceasta de început a simetriei — ea trece la afirmările unilaterale și la opțiunile vieții. În speță, planta alege pentru ea un drum în care stîngul sau dreptul primează, atunci cînd, de pildă, crește în spirală sau se încolăcește, desfășurîndu-se ; căci torsiunea poate fi sau spre dreapta, sau spre stînga. Ceva ireductibil apare astfel în așezarea și comportările ei, ceva care nu mai înseamnă doar spațiu, ci ca și *o urmă a timpului ireversibil în spațiu.*

Dar tot acum și tot pe căile acestea, întortocheate la propriu, începe ceva care anticipează mobilitatea : înaintarea pură și simplă. Din nevoia de a ocupa cît mai mult spațiu, înaintînd cît mai puțin, sau din condițiile vegetabilității ei poate, planta se tîrăște, urcă și înaintează, înșurubîndu-se în spațiu. S-a spus că mișcarea aceasta răsucită, elicoidală, e cea originară în sînul vieții, iar nu mișcarea în linie dreaptă, care ar fi un simplu caz particular al ei (torsiunea și curbura nulă) ; și s-au adus dovezi. Dar, la treapta aceasta, n-ar mai fi, poate, nevoie de dovezi. E limpede că natura

vegetală nu s-a născut sub semnul simplității (linia dreaptă) și că e încolăcită, înfășurată și răsucită, ca și cum ar voi să spună mai mult în cele cîteva cuvinte ce-i sînt date. Fără să vrei, te întrebi cu medievalii : e bună așezarea ei? poate materia să rămînă la ea?

Trebuie o *altă* poziție — îți spui tot ca medievalii —, o altă așezare a organicului în lume, și tocmai regnul vegetal maturizat o reclamă. Modalitatea tîrzie a acestuia vine să arate că fericirea spațială a fixității e o metaforă a omului ; că planta însăși își dezminte poziția ei pe lume, zvîrcolindu-se, în așteptarea apariției viețuitorului, care să schimbe poziția și să intre în altă modalitate, cea a mobilității. Materia trebuie *să libereze* mișcarea în sînul organicului.

O lume cum e cea a organicului vegetal — pe care mintea omului, în sminteala ignoranței firește, a putut-o descrie, cu oarecare tîlc totuși, drept o lume răsturnată, prinsă cu creștetul în pămînt — nu poate da măsura ultimă a organicului. Din sînul acestuia vin să se desprindă alte întruchipări, care să încorporeze o altă modalitate și să caute prin ea alt loc, ceea ce înseamnă prilejul altui tip. Limitarea plantei nu e de a fi numai într-un loc, ci și într-un singur timp. Organicului îi trebuie alte prilejuri, alte condiții, alt timp. Ceva prinde atunci trup în mările calde ale începutului.

Acțiunea (Ce face?)

Poate cel mai potrivit fel de a sugera noutatea care s-a ivit acum, o dată cu *viețuitorul*, dovedind că materia urcă pe o altă treaptă, este cel în spiritul naivității de cunoaștere a gîndirii preștiințifice. Ce s-a întîmplat? Pur și simplu capul a ieșit din pămînt, a încetat să fie doar o gură care să soarbă seva hrănitoare a pămîntului, ca la plante, a devenit un adevărat cap, adică un centru de comandă, și a dat făpturii putința de a pleca în lume. Ființa organică și-a corectat poziția, ieșind din răsturnarea fatală în care se afla ca plantă ; dar ce avea ea mai bun, centralitatea, s-a păstrat, depășindu-și numai fixitatea și devenind o centralitate mobilă. Iar viețuitorul, pe de o parte, continuă să fie un centru organic, unul acum mișcător, iar pe de altă parte își *face* din propria sa materie un nou centru, în care se strîng cele cîteva firicele nervoase, sortite să-i transmită ceva și să transmită de la el ceva, către lume. Viețuitorul *este* un centru și totodată are un centru. Sau este cu adevărat un centru al mediului înconjurător, pentru că *are* el însuși un centru.

Dar se întîmplă un lucru ciudat cu acest centru. La început, centrul e cu adevărat „în" centru ; pe urmă se deplasează din centru către periferia materiei organice, ca într-o țară unde capitala s-ar muta din centru spre una din granițe. Îți place să-ți închipui viețuitorul începător ca un fel de plasmă sau de meduză, mai întîi cu substanța nervoasă difuză, apoi concentrată, apoi deplasîndu-se și ea în direcția deplasării, undeva spre prova vasului. Cu această așezare și funcție, concentrația nervoasă se rafinează din ce în ce. Și astfel, pentru că se mișcă — îți spui —, făpturile organice își fac cu adevărat un cap, dar pentru că au un cap, de acum înainte ele vor ști să se miște.

Dacă duci pînă la capăt naivitatea unui asemenea fel de a reflecta în gîndire treapta cea nouă a materiei, nu poți să nu înregistrezi o bucurie nestăpînită a firii, parcă, în clipa cînd obține pentru ea mișcarea aceasta controlată, „legată", cu totul alta decît mișcarea fără de control din sînul anorganicului. E o exuberanță fără seamăn în lumea ființelor acvatice în clipa cînd descoperă mișcarea. Mobilitatea peștilor și peștișorilor n-o vor regăsi decît, de departe, păsările cînd, mai tîrziu, se vor lăsa purtate de elementul lor cel bun, aerul, ca ființele acvatice în elementul lor și mai bun, apa.

Iar în contemplarea acestei exuberanțe a firii îți apare ceva din natura, atît de contradictorie, a mișcării însăși. E parcă în firea mișcării să se închidă tot mai mult și să fie mai bună pe măsură ce se închide. Cînd, în materia moartă, mișcarea se împacheta pe o orbită sau oricum altfel, ea izbutea să dea ceva nou. Acum mișcarea controlată a organicului, una fără reluare la nesfîrșit dar a cărei libertate e dinainte fixată, apare drept ceva încă mai bun. După felul cum se închid ele, ai putea clasifica tipurile mișcării. (Bumerangul, născocit de om, nu e decît o palidă ilustrare a naturii ei paradoxale, de a fi bună cînd se închide.) Iar toată lumea omului va fi, cîndva, una de mișcări ce se închid, cea mai aleasă dintre ele fiind, fără îndoială, mișcarea gîndului, care, proiectîndu-se cel mai departe, pînă dincolo de galaxii, se închide și cel mai deplin.

Mobilitatea ființei vii e deci închisă : acțiune. Dacă a obținut pentru sine mobilitatea, ființa vie n-o risipește în van, ci o pune în slujba acțiunii. Peștii, ca și tîrîtoarele, patrupedele și păsările, au ceva de întreprins. De aceea, reflectînd un asemenea stadiu în evoluția naturii, Aristotel nu vorbește de simpla mobilitate ca de ideea generală din acest ceas, ci de acțiune ; sau, în cuvintele sale, de „ce face" un viețuitor. Categoria lui „ce face" e rubrica vastă pentru subiectele organice noi. La plantă nu te întrebai ce face ; la mineral — încă mai puțin. Felul lor de a fi era ființa, temporală sau atemporală. Felul de a fi al viețuitorului e acțiunea. Acționînd, întîi asupra organelor proprii, viețuitorul acționează în afară. Ce face el ? Ce urmărește el ? Un timp mai bun ? Un prilej mai bun ? Să asimileze mai mult ? Să se integreze mai bine ?

Trei lucruri s-au oglindit în gîndire atunci cînd ea a privit către demersurile ființei vii, trei stări sau procese ale acesteia : *frică*, *foame*, *eros*. Viețuitorul s-a eliberat de fixitatea plantei, și-a organizat substanța nervoasă și a pornit către lume ; dar a pornit sub semnul fricii, al foamei și al necesității de reproducere.

Pînă acum materia nu știa de frică și nu avea s-o trezească în făpturile ei. Acum materia învață să tremure. La rîndul lor, foamea vegetalului, precum și reproducerea lui se împlineau de la sine sau nu se împlineau. Acum, viețuitorul trebuie să preia asupra sa totul. „Ca face" viețuitorul este deci : să încerce să se apere, să încerce a se hrăni și să încerce a se reproduce.

Totul, din ceasul eliberării făpturii organice de sub vicisitudinile condiției vegetale, devine acțiune, demers instinctual. Dar e un demers nesigur în rezultate, sigur numai în necesitatea afirmării lui. În chip necesar viețuitorul „face", de fiecare dată, ceva și face ceea ce trebuie. Dar poate să nu reușească. Acțiunea poate fi și una ratată. Cine să-l învețe ?

Pasivitatea intră în scenă spre a dovedi că nu acțiunea, ci ea, contradictoriul acțiunii, reprezintă adevărata școală a vieții.

Pasivitate (Ce suferă?)

Categoria aceasta a pasivității pare una dintre cele mai umile ale gîndirii. Dacă însă o adîncești mai bine, ea reflectă, dimpotrivă, gloria vieţuitorului, virtutea lui adevărată.

De altfel, termenul de pasivitate, stins cum este, nu face decît să țină locul altuia, de negăsit. Ar trebui spus „pătimire", dar termenul a fost confiscat de vorbirea religioasă; ar trebui spus „pățanie", dar spiritul limbii a degradat cuvîntul. Lipsește un cuvînt care să exprime toate „peripețiile" prin care trece făptura organică, ajunsă la stadiul de vieţuitor. Dar pătimire, pățanie, dacă nu și peripeție, conțin în rădăcina lor tocmai acel cuvînt grecesc de „a suferi", acel *pathos* pe care-l invocă aci Aristotel cînd stabilește, drept una din cele zece categorii ale gîndirii, pe cea care răspunde la întrebarea „ce suferă", trezită cugetului de încercările felurite la care e supusă materia vie.

Nu numai ce face un vieţuitor, dar mai ales ce suferă va fi caracteristic pentru el. Activitatea spune prea puțin despre un subiect făptuitor; ea e încă o formă de limitare și, pînă la urmă, de izolare. În general, este un paradox al acțiunii, cum că pare a voi ceea ce pasivitatea are de la început: întregul lumii. Prin acțiune te deschizi către lume, pătrunzi în ea, o înfrunți și o transformi, dar nu lași decît o dîră slabă în imensitatea ei.

Acțiunea te pune în contact doar cu cîteva lucruri sau aspecte, desprinzîndu-te, prin intensitatea ei, de contactul cu restul. Te izolează pentru că te definește, așadar, mărginește; îți deschide — ca luminița în noapte s-a spus — orizontul imediat, dar te face să pierzi toată adîncimea nopții. Suferința, în schimb, lăsînd ca lucrurile să vină ele la tine, te pune în contact cu toate întru-un fel. Ceea ce faci și poți face e nespus de puțin pe lîngă ceea ce pățești. Omul știe bine acest lucru în ce privește lumea sa, iar una din curiozitățile creației umane, faptul că operele de artă sînt mai cuceritoare și mai semnificative atunci cînd descriu suferințele, dezordinea, înfrîngerile eroilor decît atunci cînd vorbesc despre împlinirile lor ține de același caracter al suferinței, de a reflecta întregul lumii, față de mutilarea adusă de acțiune, chiar una reușită. Suferința unește, împlinirea separă.

Vieţuitorul, de pildă, nu ajunge prin acțiune pînă la soare, dar soarele ajunge pînă la el. Prin acțiune, el nu *este* decît în ceea ce face, în timp ce prin încercările pasivității el intră în contact cu totul, și toți meteoriții lumii cad peste el. Acțiunea însăși, acum, apare drept un simplu expedient, folosit de pasivitate, pentru ca ea să se vivifice și reliefeze mai bine. Căci fiecare faptă e un prilej de noi încercări, de parcă ai făptui numai spre a te expune și mai bine patimilor și pățaniilor pe care ți le rezervă peripețiile vieții.

Iar acesta este, dintru început, lotul vieţuitorului. El acționează sub îndemnul fricii, al foamei, al nevoii de reproducere. Toate trei stările sau impulsurile ființei sale exprimă un nou sistem de relații cu lucrurile, unul pe bază de atracție, dincolo de relațiile în spațiu și timp, pe care le avea

și natura vegetală. Erosul, încă mai mult foamea, dar poate cel mai mult frica, îl leagă sau dezleagă de lucruri și ființe. Totuși, ceea ce face el, pe linia acestor demersuri, nu înseamnă aproape nimic pe lîngă ce i se întîmplă, făcînd așa. Viețuitorul a intrat, prin relațiile în care se prinde odată capabil de acțiune, în școala cea mare a încercărilor la care trebuie să fie supus.

Căci virtutea ființei vii e *adaptarea*. Pasivitate înseamnă nu ceea ce sugerează în primul moment termenul, ci ceea ce poartă el în adînc : modelarea subiectului făptuitor. Dacă se va putea vorbi de instinct abia acum, cu animalul, dacă, așadar, reflexele ființei vii se încheagă în instincte și capătă astfel contururi și funcții determinate, lucrul e cu putință tocmai pentru că se poate vorbi de pasivitate abia acum. În măsura deci în care apariția instinctului e definitorie pentru treapta ființei vii, pasivitatea, mai mult decît acțiunea, reprezintă categoria hotărîtoare. Ce face animalul e o chestiune de principiu ; ce suferă el, în schimb, înseamnă toată practica vieții, venită să ducă și mai departe plusul obținut de viețuitor față de rest.

De la un centru de comandă, pe care viețuitorul l-a obținut cu concentrarea substanței nervoase și rafinarea ei, pleacă dispoziția de acțiune către organele de execuție, care informează prompt centrul cu privire la toate greutățile ce întîmpină ele. Organul central se corectează, organele de execuție dau ascultare, iar ființa vie merge din pățanie în pățanie și organul de comandă din adaptare la situație în adaptare.

Cînd gîndirea omului, pe la mijlocul veacului, va crea un fel de știință nouă, cibernetica, și va construi mecanisme de comandă care să învețe, întocmai creierului viu, de la încercările la care sînt supuse ; cînd ființa vie din om se va vedea astfel concurată de făptura moartă automatizată, atunci gîndirea nu va face — cum o recunosc și ciberneticienii — decît să reflecte și valorifice, cu tehnica rafinată a veacului, o treaptă de mult atinsă de ființa vie și clasată sub categoria aristotelică a pasivității modelatoare. Așa fiind, ai putea spune din perspectiva speculației că există limite peste care mașinile acestea electronice, construite azi de om, nu vor putea trece, limite ținînd de faptul că sîntem, cu realul și modelarea lui, cibernetica, abia la treapta a 14-a a materiei din cele 27 ale ei. Dar este și cibernetica o peripeție a veacului. Nu se poate ști ce va ieși din ea.

Ce se întîmplă însă acum cu viețuitorul? Acțiunea s-a dovedit a fi în slujba pasivității, ca un simplu mijloc al acesteia de a-și crea prilejuri noi, pentru manifestarea puterii ei modelatoare, adaptarea. Dar acum pasivitatea va sfîrși prin a fi pusă *ea* în slujba acțiunii. Căci, în măsura în care adaptarea înzestrează organismul cu aptitudini noi, acesta devine capabil tocmai să acționeze mai bine decît înainte. Pasivitatea a contrazis acțiunea în pretenția acesteia de a defini viețuitorul și a preluat totul asupra ei ; acum acțiunea contrazice pasivitatea și integrează, la rîndul său, totul. Amîndouă pretind deci a lua întîietate în sînul viului, — pînă ce viul le împacă și rezolvă, în faptul *posesiunii*.

Posesiune (Ce are?)

Posezi ceea ce ai fost făcut, prin acțiune și pasivitate modelatoare, să posezi. Unul are gheare, altul are coarne. Frica, foamea, nevoia de reproducere, toate vin să înzestreze viețuitorul, de-a lungul încercărilor exis-

tenței, cu atributele ce-i vor reveni în propriu. Îngrădită în timp, îngrădită în mijloace dintru început, ființa animalului își dezvoltă o îngrădire în plus, care va fi caracterul ei specific, *habitus*-ul ei, posesiunea ei. Echivocul cuvîntului de „lucru propriu" proprietate, care va însemna și caracter (*habitus*), și posesiune, începe de la această treaptă a naturii vii. Avea și natura vegetală proprietăți, dar ea nu „dispunea" de ele, ci făcea una cu ele. Un animal, în schimb, dispune de proprietățile sale, ca și cum s-ar fi creat, în el, o distanță între ce este și ce are el.

În locul lui ce face sau ce suferă un viețuitor, pe prim plan apare „ce are" el. Începutul acesta de disponibilitate nu poate face decît să sporească diversitatea lumii animale. Trebuie să existe — și lucrul e spus tot din perspectiva unei gîndiri preștiințifice — mai multe specii de animale decît de plante și, în orice caz, evoluția speciilor de animale să se petreacă mai rapid decît a plantelor. Dacă lucrul n-ar fi adevărat, cu atît mai rău pentru natura vie că nu-și folosește din plin posibilitățile; dar gîndirea goală încă s-ar încăpățîna să spună: aceasta e tendința, așa vor sta lucrurile cîndva.

Și mai este ceva de spus pe linia și în spiritul acesta al diversității aduse de animal. Nu există, în lumea animală, ceva care să corespundă *plantei generale*, iarba din sînul vegetalului. Firește, iarba nu e peste tot simplă iarbă, și e probabil că denumim așa sisteme vegetale foarte diferite. Totuși, ceva de ordin general ai impresia că este cuprins sub numele ei, ba nu e doar o impresie, ci chiar un spectacol al realului: cîtă iarbă peste tot! Pe cînd la animal nu există așa ceva. Departe, îndărătul lui, cum a lăsat el presupusul animal originar, viețuitorul pare străin de vreo formă de animalitate generală, fiind întotdeauna ceva specific. Iar în sînul acestei specificități apare, acum, atributul propriu — ceea ce posedă în propriu viețuitorul — ,un atribut care indică trăsătura nouă, prefigurînd unealta omului, de mijloc de acțiune.

Chiar dacă, în cazul reproducerii, caracterul *particular* al vieții animale nu-și face atît de stăruitor apariția, el se ivește evident în felul de a se hrăni al viețuitorului. În timp ce planta se hrănește în general din elementele sau substanțele vaste ale naturii, viețuitorul se hrănește specific și se înzestrează în consecință. Dar cel mai deplin va fi înzestrat el în chip specific de frică. Aci va găsi animalul, ca într-o modalitate de existență iscată numai o dată cu apariția sa, resorturile înnoirii și adîncirii în noutatea proprie. El sfîrșește prin a avea în propriu ceea ce viața sa, primejduită tot timpul, i-a pus la dispoziție; și el chiar dispune efectiv, ca de o armă, de atributul său caracteristic. Se specializează în așa măsură în cîte un sistem de luptă și de afirmare, încît devine o existență unilaterală. Înzestrarea sa duce la mutilarea sa ca ființă vie. Unul n-are decît forță, leul, altul doar masivitate, elefantul, un al treilea numai iuțeală, fie el struț ori iepure, și un al patrulea, ca vulpea, nu e decît viclenie. Dar nu sînt și zeii antici așa, glorioase existențe unilaterale?

De la această treaptă, unde posesiunea e încă strîns lipită de ființă, apare ceva din mizeria faptului de a poseda. Posesiunea mutilează și înstrăinează, oarecum, o ființă de ea însăși sau de ființă. Ești ceea ce ai. Planta este, animalul are; doar omul va intra în ordinea lui a face — cînd va intra efectiv și nu va rămîne și el la fixitatea vegetală sau posesiunea animalică. Omul însă poate vedea la animal ce înseamnă a avea: cîte o tră-

sătură, devenită unealtă și armă, înrobește viețuitorul, dîndu-i o singură dimensiune și făcîndu-l astfel o ființă incompletă. Devii robul a ceea ce ai. Omului i-a plăcut de obicei să citească altă lecție în unilateralitatea existenței animale : i s-a părut că vede acolo trăsăturile vieții sale morale — trăsături care, pe plan de existență, reprezintă tot atîtea tipuri de acțiune — în curajul, blîndețea, viclenia, energia sau lașitatea animalelor unidimensionate ; i s-a părut, așadar, că vede risipite în lume și încorporate distinct, în animale diferite, modalități de viață pe care îi va fi fost dat numai sie, om, să le întrunească, de parcă firea ar fi făcut exerciții simple înainte de a-l compune pe el. Dar mai era de scos o lecție, și ea este poate mai adevărată : aceea că, de îndată ce începe posesiunea, începe și pervertirea.

Există, firește, un sens plin în posesiune, tocmai cel de atribut distinct, lucru de care poți dispune, sensul de *unealtă*. Animalul însă nu putea să împlinească un asemenea sens pînă la capăt, pentru că nu știa să treacă de la „a avea" la „a face". Iar și acest lucru merită să fie citit în *Cartea fiarelor* dacă vrei să-i prelungești gîndurile : după cum planta se răsucește și se încolăcește în toate felurile, ca înspre mobilitate și animalitate, tot așa animalul acționează în fel și chip, ca și cum ar tinde către faptă. El face o mulțime de lucruri, dar nu „face" nimic, la urma urmelor ; ca și zeii, sărmanii. Unealta lor, dacă unealtă este, nu produce. Cînd atributul, adică ceea ce posedă în propriu un viețuitor, de pildă mîna, se transformă efectiv în unealtă, totul se va schimba. Atunci va putea apărea și unealta uneltelor, care e gîndirea.

Dar cu aceasta se deschide altă poveste, în speță istoria omului. În preajma ivirii lui, gîndirea , ca și materia parcă, trebuie să facă un popas-

★

Ce anume reflectez eu din lumea aceasta vastă — începea gîndirea —, ființa sau devenirea oarbă ? Reflecta *ființa*, dar îmbogățită de contradicțiile devenirii. Starea sau mișcarea ? — se întreba mai departe gîndirea. La început răspundea *starea*, apoi *mișcarea*, apoi mișcarea ce regăsește starea și duce la *identitate*. Trecînd, cu ea, de la lumea fizicii la cea a chimiei, gîndirea vedea că identitatea e destrămată de *alteritate*. Dar natura organică venea să împace identitatea cu alteritatea.

Cu *ființa individuală*, împletire de identitate și alteritate, materia organică refăcea, pe o treaptă superioară, dezbaterea. *Cantitate* sau *calitate* pentru ființa individuală ? Nici una, nici alta, și una și alta, *relația*. Orizontul de relații al *spațiului* sau cel al *timpului* ? Al amîndurora, în măsura în care ele dau *modalitatea*, adică așezarea în lume a ființei. Dar lumea vegetală e încă prea mult subjugată, cu modalitatea ei, de anorganic. Materia eliberează atunci, în sînul ei, *acțiunea* și o dată cu ea regnul animal. Acțiune sau *pasivitate* ? Se întreabă, în sfîrșit, gîndirea, reflectînd dezbaterea materiei vii. Amîndouă, sub chipul *posesiunii*, era răspunsul, în așteptarea unui subiect de viață, omul, care să nu se lase întotdeauna înrobit de posesiune.

Dacă acestea n-au fost spuse întocmai de Platon și Aristotel, este pentru că lor le era dat să reflecte pentru întîia dată ceea ce stă astăzi, o dată cu istoria culturii, sub toate privirile.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Începuturile gîndirii filozofice în Orient *

De la primele ei începuturi, cultura românească se distinge prin atracţia puternică ce o arată pentru lumea Orientului şi primii cărturari români sînt cunoscuţi în Europa mai cu seamă prin scrieri asupra Orientului.

Cărţile spătarului Nicolaie Milescu despre China, marea *Istorie a Imperiului otoman* a lui Dimitrie Cantemir, învăţatul principe al Moldovei, precum şi opera sa despre religia musulmană au fost primele opere ale unor români apreciate şi elogiate în Europa cultă a vremii lor, traduse în mai multe limbi şi apărute în mai multe ediţii. Aceasta dacă facem abstracţie şi nu pomenim pe faimosul *Captivus Septemcastrenses* sau *Anonymus Transylvanus*, un student căzut prizonier la turci în 1438, la asediul cetăţii Sebeş, şi care, dus în robie în Turcia, ajunge să cunoască temeinic instituţiile politice şi religia otomană. Opera publicată de el în 1480 poate, după ce scapă din robie (*Tractatus de ritu et moribus Turcorum*), apărea în mai multe ediţii şi are o mare influenţă asupra intelectualităţii europene din veacul al XVI-lea [1]. Interesul pentru culturile orientale se arată puternic de tot la noi şi în epoca lui Constantin Brîncoveanu, cînd mitropolitul Antim Ivireanu, sprijinit de principele muntean, publică şi tipăreşte primele cărţi imprimate în arabă şi apoi primele cărţi imprimate în limba gruzină (georgiană). Mai tîrziu se tipăresc în Ţara Românească cărţi *Karamanlii* în limba turcă cu alfabet grecesc.

Tot atras de sensurile noi şi de valenţele multiple ale cugetării Orientului, marele nostru Mihai Eminescu se străduieşte să transcrie o gramatică sanscrită şi lucrează la un dicţionar sanscrit [2].

Tendinţele acestea spre universalism ale culturii româneşti, existente încă în zorile ei, au fost continuate şi mai tîrziu, cînd a adus contribuţii răsunătoare la istoria politică a ţărilor din Orient (de pildă opera lui Nicolaie Iorga, *Geschichte des osmanischen Reiches*, în cinci volume, apărută la Gotha în 1908, şi de asemenea numeroasele sale lucrări despre istoria armenilor şi a Imperiului de răsărit) sau la istoria religiilor şi a miturilor din Orient (Mircea Eliade, de pildă).

Pe linia acestor străduanii şi succese ale culturii româneşti se situează şi remarcabila carte a profesorului Ion Banu, apărută recent în editura ştiinţifică *Sensuri şi diferenţe specifice în filozofia Orientului antic*, volumul I studiind începuturile gîndirii filozofice în Mesopotamia, Egipt şi China antică. Volumul II va studia cugetarea filozofică în India, Palestina, Iran şi America precolumbiană.

Cartea de faţă nu este numai o istorie a filozofiei mesopotamiene, egiptene şi chineze, ci mai ales o expunere sistematică şi clară a principalelor direcţii care au constituit tot atîtea etape ale începutului gîndirii filozofice. Dar aceste începuturi autorul ni le înfăţişează ca derivînd în chip logic din lupta împotriva opresiunii şi exploatării tiranice, consecinţă

---

* Ion Banu, *Sensuri universale şi diferenţe specifice*, în *Filozofia Orientului antic*, vol. I. *Mesopotamia, Egipt, China*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1967, 456 p.

[1] Cf. Carol Göllner, *Les premières traductions de l'arabe en latin*, în „Studia et Acta Orientalia", vol. IV, 1962, p. 139 sq., în special p. 145.

[2] Cf. S. E. Demetrian, *Literatura clasică indiană în poezia lui M. Eminescu*, în „Limbă şi literatură", vol. IX, 1965, p. 225—232, în special p. 226.

a modului de producţie „asiatic", şi arată că naşterea conceptelor filozofice se datorează mult mai puţin ideilor religioase ale vremii sau depersonificării ori abstractizării unor mituri decît am fi înclinaţi să credem. Studiul care face începutul acestui volum, intitulat *Asupra formaţiunii sociale „tributare" (asiatice)*, este menit în intenţia autorului să expună fundalul social-economic şi politic, în care a răsărit gîndirea filozofică, ivită deseori ca o reacţie faţă de opresiunea socială.

Prof. Ion Banu a prezentat în coloanele acestei reviste studiile apărute în ultimii ani în problema „modului de producţie asiatic" precum şi controversele născute din opiniile diferite asupra acestui al şaselea mod de producţie, socotit de unii cercetători ca o variantă a modului de producţie sclavagist (fiindcă membrii comunităţilor săteşti se aflau într-o semisclavie colectivă faţă de cei ce-şi apropiau o bună parte a plusprodusului lor) sau o variantă a modului de producţie al comunei primitive (fiindcă aceste comunităţi săteşti aveau un fundament asemănător celuia al comunei primitive). Pe de altă parte, nici Egiptul antic (unde sclavii erau chiar posesori de pămînt), nici Mesopotamia cu micile ei formaţii statale, nici China antică nu erau state sclavagiste ca Roma antică ori ca polisurile greceşti, numărul sclavilor fiind foarte redus, iar rolul lor în producţie neglijabil. Dar exploatarea şi opresiunea nu erau mai mici decît în statele sclavagiste, şi aici este lucrul esenţial. Dovadă sînt numeroasele răscoale din China veche, din Egiptul faraonic şi din statele mesopotamiene (p. 42).

Totuşi, imensa majoritate a documentelor scrise ce ne-au rămas în Mesopotamia, în Egipt sau în China antică reprezintă punctul de vedere al opresorilor, şi numai indirect şi deductiv putem cunoaşte opiniile şi modul de gîndire al celor oprimaţi, în aceste formaţiuni statale ale modului de producţie „asiatic", pe care autorul cărţii de faţă îl numeşte cu multă justeţe „tributar". Pe de altă parte, din imensa cantitate de documente scrise, pe papirus, de pildă, nu ni s-a păstrat decît o infimă parte, şi anume acelea care s-au conservat în condiţii climatice şi pedologice speciale (uscăciune, lipsă de ploi). Astfel, clima umedă şi caldă a Egiptului de jos (Delta Nilului), unde erau situate centrele mari ale Egiptului faraonic, a nimicit în întregime aproape toate documentele pe papirus care au fost îngropate în morminte. Aşa s-ar putea explica în parte, credem, discrepanţa frapantă dintre sărăcia de texte filozofice sau prefilozofice din Egiptul antic şi afirmaţiile repetate ale istoricilor greci ai filozofiei care constatau că în Egipt exista o gîndire filozofică.

De pildă, Diogene Laerţiu arată că Hecateu din Abdera ar fi scris o carte despre *Filozofia egiptenilor* [3] şi expune chiar unele teme ale acestei „filozofii" a egiptenilor, în care noi recunoaştem mai degrabă construcţii ideologice teologice. Trebuie însă observat că însuşi termenul grecesc σοφία (înţelepciune) ar putea fi un cuvînt grec de origine egipteană (*ś b ȝ .w* „învăţătură", şi *ś b ȝ j. t* „învăţătură", cf. copt sahidic, bohairic şi fayoumic: *C B Ω*, achmimic *C B Ó Y*; cf. aramaicul סְבַר *S B R*, la modul pael „el a cugetat, el a gîndit"), întrucît etimologiile indoeuropene ale acestui termen sînt mai puţin acceptabile. Pentru această etimologie a termenului σοφία pledează şi faptul că cuvîntul φιλοσοφία a fost introdus de către Pitagora [4], care ar fi locuit multă vreme în Egipt şi ar fi învăţat acolo „doctrinele tainice ale egiptenilor cu privire la zei", recomandat fiind regelui Amasis de către tiranul Policrate. Se pare că Pitagora cunoştea limba egipteană, şi în orice caz în doctrinele şi scrierile pitagoreicilor de mai tîrziu se recunosc în mod evident o serie de tabuuri şi de interdicţii egiptene [5].

Dar abstracţie făcînd de Pitagora, a cărui viaţă şi doctrină au putut fi mult deformate de către discipolii săi imediaţi, dar mai cu

[3] *Diogene Laerţiu*, cartea I, cap. VII, 10.
[4] Idem, *Vieţile filozofilor*, cartea I, cap. VIII, 12; cf. Iamblicus, *Viaţa lui Pitagora*, § 159.
[5] Cf. Hierocles, *Commentaire sur les vers d'or des Pythagoriciens*, traduction française par Mario Meunier, Paris, 1925; cf. şi *Herodot*, cartea a II-a, cap. 81.

seamă îndepărtaţi[6], se constată la Empedocle, elev al lui Pitagora, un număr de tabuuri egiptene (nu purta sandale de piele, ci de bronz, era vegetarian, nu ucidea fiindcă credea în metempsihoză etc.) şi doctrine egiptene (căci opreşte vînturile cu piei de măgar; or, în Egipt animalul lui Seth era măgarul, iar Seth era zeul vînturilor şi lui i se aduceau sacrificii de măgari). Tot Empedocle arată o ştiinţă a canalelor şi a irigaţiei, pe care nu putea să o fi învăţat în Sicilia sa natală, ci mai curînd în Egiptul canalelor de scurgere şi de irigaţie.

De altfel, influenţa Egiptului şi a doctrinelor sale asupra filozofilor presocratici a fost studiată relativ temeinic de către J. Albert Faure[7]. Se crede, de asemenea, că Platon a făcut o călătorie în Egipt la vîrsta de 28 de ani „ca să cunoască pe profeţii de acolo" (Diogene Laerţiu, cartea a III-a, 6) şi acolo chiar s-ar fi îmbolnăvit, fiind tratat şi tămăduit de către preoţii-medici din Egipt. În orice caz, vedem că Platon cunoaşte numele egiptean al zeului Tot, şi, după cei mai mulţi istorici ai doctrinelor sale, o parte din acestea ar fi de origine egipteană[8].

Plutarch însă, în celebrul său tratat *De Iside et Osiride*, expune doctrine egiptene teologice şi mitologice, arătînd unele abstractizări ale acestor mituri, dar în nici un caz nu înfăţişează idei filozofice propriu-zise şi nici nu face măcar o enumerare a principalelor teme şi sisteme de gîndire egiptene.

Nu numai grecii vechi ne dau informaţii despre existenţa unei „filozofii" egiptene, ci şi vecinii imediaţi ai Egiptului antic, vrem să numim pe anticii locuitori ai Palestinei, care confirmă pe deplin că exista o „filozofie" egipteană. Aşa, bunăoară, în V. T. IV Regi, IV, 30, citim: „Şi era înţelepciunea lui Solomon mai presus de înţelepciunea tuturor fiilor Răsăritului şi *mai presus de toată înţelepciunea egipteană*". Sau în N.T.: Sf. Ştefan spune în cuvîntarea ţinută înaintea morţii sale: „Şi a învăţat Moise *toată înţelepciunea egipteană*" (Acte, VII, 22). Dar cît priveşte conţinutul de idei al acestei „înţelepciuni", nu avem nici o informaţie sigură şi ar putea fi vorba de literatura morală şi didactică în felul *Învăţăturilor lui Phtahhotep* sau ale vizirului *Kagemni*.

Tocmai de aceea ni se pare extrem de valoroasă cartea publicată de prof. Ion Banu, care nu se opreşte la sursele greceşti în care este doar amintită existenţa unei „filozofii egiptene" (de altfel, termenul „filozofie" are alt conţinut pentru grecii vechi decît pentru noi cei de azi), fără a se da nici un fel de informaţii precise despre această mitică „filozofie", despre temele pe care le abordează şi despre sistemele ei de gîndire. Autorul volumului cercetează direct sursele egiptene şi reuşeşte să izoleze, din aceste texte, o serie de teme prefilozofice şi chiar o gîndire filozofică constituită. Prin aceasta, cercetările d-sale vin să confirme existenţa unei „filozofii" egiptene, despre care aveam unele vagi informaţii de la grecii vechi şi din *Biblie*. Contribuţia d-sale la istoria gîndirii filozofice este cu atît mai remarcabilă cu cît majoritatea tratatelor de istorie a filozofiei se mulţumesc, în cel mai bun caz, să reproducă unele ştiri din autorii greci despre „filozofia" egipteană, fără să ne informeze asupra preocupărilor ei şi asupra direcţiilor în care se dezvoltase.

Tot un autor român publicase la Paris, acum mai bine de douăzeci de ani, o cercetare asupra „filozofiei" egiptene, studiată pe texte egiptene, şi nu din datele sumare ce ni le-au lăsat grecii vechi. Este vorba de regretatul profesor Aram Frenkian, unul dintre cei mai de seamă orientalişti români, care în cartea sa *L'Orient et les origines de l'idéalisme subjectif dans la pensée européenne*, t. I. *La doctrine théologique de Memphis*, Paris, 1946, studiase implicaţiile filozofice ale unui singur text egiptean, inscripţia regelui Şabaka, document care era totuşi mai mult teologic decît filozofic, cum indica şi titlul cărţii apărute atunci.

Autorul lucrării de faţă studiază însă un mare număr de texte egiptene, şi nu numai

---

[6] Cf. Th. Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, trad. franc., Paris, 1928, p. 132 sq.

[7] J. Albert Faure, *L'Egypte et les Présocratiques*, Paris, 1923, éditions Stock.

[8] Cf. Alfred şi Maurice Croisset, *Histoire de la littérature grecque*, tome quatrième, Paris, f.a., deuxième édition, p. 261.

pe moraliștii egipteni de tipul autorilor „învățăturilor" menționate mai sus, căutînd să demonstreze, din textele ce ne-au rămas, în chip explicit nașterea gîndirii abstracte în Egiptul faraonic. Un moment însemnat în apariția acestei gîndiri este „...momentul cînd abstractul este întrevăzut, dar e exprimat prin noțiuni concrete" (p. 154, nota 74). Într-adevăr, un mare număr de noțiuni abstracte sînt exprimate prin noțiuni concrete în textele egiptene (unde chiar ideile abstracte comune sînt exprimate prin termeni concreți), ceea ce îngreunează mult cercetătorului modern înțelegerea gîndirii egiptene. Autorul cărții de față reușește să izoleze o serie de direcții, de teme abstracte, ce se regăsesc des în textele Egiptului antic și care pot fi elemente fundamentale în procesul de „naștere" a filozofiei. Folosind aceeași metodă, autorul studiază textele akkadiene și sumeriene, încercînd să izoleze momentele logice, prefilozofice, tendințele spre abstracția filozofică din gîndirea mesopotamiană cercetată direct pe texte, și nu din informațiile ce ne-au rămas de la grecii vechi și de la evrei. Acest capitol al lucrării de față este cu atît mai însemnat cu cît sînt foarte sărace datele autorilor greci despre „filozofia" caldeană, iar așa-zisa „înțelepciune" caldeană din *Vechiul testament* pare a fi mai curînd astrologie.

Partea cea mai considerabilă a volumului (peste jumătate din numărul paginilor) este consacrată gîndirii Chinei antice. În fapt este o expunere precisă și sistematică a istoriei filozofiei chineze, așa cum nu s-a mai publicat în limba română pînă acum. Expunerea aceasta degajează, pe de o parte, temele prefilozofice din gîndirea chineză la începuturile ei, iar pe de altă parte notează cu grijă apropierile și deosebirile față de filozofia grecilor antici, care erau contemporani, de altfel, cu gînditorii chinezi vechi.

Desigur, concepția europocentristă a dominat mult timp în istoria filozofiei, și filozofia chineză a fost multă vreme omisă cu totul, iar gîndirea „lumii mediteraneene" a fost socotită singura demnă de studiul istoricului filozofiei. Se știe că această concepție europocentristă a dăinuit multă vreme și în istoria politică, socială și economică, dar în istoria științelor particulare ea este nespus de dăunătoare. Așa, de pildă, nu se poate enunța astăzi, cu naivitate, că Gutenberg a inventat tiparul în Europa veacului al XV-lea dacă se ia în seamă că tiparul exista în China încă din veacul al X-lea, deci cu 500 ani mai înainte[9]. Pe de altă parte, profesorul Ion Banu semnalează o atitudine ideologică peste măsură de simplistă, aceea de a socoti culturile așa de diferite ale marilor civilizații din Orient ca pe un tot, ca pe un întreg, care, primind apoi denumirea generică de „Orient", să fie opus în expuneri fals erudite „Occidentului", așa cum au apărut și la noi lucrări purtînd astfel de titluri înainte de cel de-al doilea război mondial.

Dar gîndirea filozofică chineză a fost ignorată mult timp de cei mai mulți istorici ai filozofiei, fiindcă părea greu de înțelesi folosind alte concepte și studiind alte direcți decît cele cercetate de gînditorii europeni.

Autorul volumului de față se străduiește și reușește să demonstreze că, în realitate, temele studiate de marii filozofi chinezi sînt acelea asupra cărora s-au aplecat și gînditorii greci din antichitate. Desigur, după cum s-a remarcat, „filozofia greacă își concentrează atenția asupra problemei *substanței* materiale, cea chineză este preocupată îndeosebi de aceea a *legalității* ce guvernează substanța" (p. 220—221), iar pe de altă parte filozofii chinezi au acordat o mare însemnătate evoluției, schimbărilor, devenirii, desfășurării dialectice a fenomenelor și gîndirii, spre deosebire de mulți gînditori greci care au privit lumea și pe ei înșiși static și nu dinamic. De aceea, după cum arată autorul cărții, se poate urmări și studia o ontologie și o gnoseologie precisă și bine definită în operele lui Confucius și ale celor mai mulți dintre gînditorii Chinei antice, pe lîngă o morală și o politică înțeleasă ca artă a guvernării cele mai bune. Expunerea doctrinelor gînditorilor chinezi făcută de autor este clară și completă, dar mai cu seamă d-sa arată dependența

[9] Cf. K. K. Flug, *Istoria kitaiskoi peceatnoi knighi sunskoi epohi, X—XIII* vv, Moscova—Leningrad, 1959, recenzie în „Studia et Acta Orientalia", IV, 1962, p. 262 sq.

acestor doctrine de „modul de producţie tributar (asiatic)" dominant în China veche, precum şi dependenţa acestor sisteme de gîndirea filozofică, de vicisitudinile politice şi economice ale vremurilor acelora. Materialismul antic chinez este studiat sub diferitele lui implicaţii şi mai ales sînt investigate consecinţele aplicării lui în ştiinţele naturii.

În acest prim volum al istoriei filozofiei Orientului antic regretăm totuşi lipsa unui *indice analitic* pe materii şi pe nume, indice care ar uşura mult munca de cercetare a acestor date asupra filozofiei antice şi ar spori utilitatea cărţii. Nădăjduim însă că un astfel de indice va apărea în volumul al II-lea al acestei valoroase lucrări. Semnalăm, de asemenea, unele greşeli tipografice, de pildă : μίδεν ἄγαν pentru μηδὲν ἄγαν, care s-ar traduce mai exact „nimic prea mult" (p. 239)

Acest prim volum al *Filozofiei Orientului antic* este, fără îndoială, un important succes şi o contribuţie românească însemnată la cunoaşterea condiţiilor care au precedat geneza gîndirii filozofice, dar este în acelaşi timp şi o reuşită istorie a filozofiei la începuturile ei în Egipt, în Mesopotamia şi în China veche.

Constantin Daniel

BIBLIOTECA CENTRALĂ
SIBIU

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

AFIRMAREA INTENSĂ A ŞTIINŢEI POLITICE

În legătură cu cel de-al 7-lea Congres de ştiinţă politică al A.I.S.P.

Mai mult ca oricînd are loc în ultimele decenii afirmarea ştiinţei politice în numeroase ţări ale lumii. Constituind subiect temerar de preocupări chiar pentru unii gînditori din antichitate, cum sînt Socrate, Platon, Aristotel, continuînd a se impune ulterior în gîndirea lui Dante şi Marsilio da Padova, unui Machiavelli şi Jean Bodin, iar, ulterior, în gîndirea reprezentanţilor Reformei şi ai comunismului utopic, ştiinţa politică cunoaşte o transformare radicală în doctrina politică marxist-leninistă.

Fără a fi lăsat anume lucrări de ştiinţă a politicii, în sensul uzual al cuvîntului, în lucrări cum sînt *Capitalul*, *Manifestul Partidului Comunist*, *Luptele de clasă în Franţa*, *Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte*, *Ideologia germană*, *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului*, *Statul şi revoluţia*, *Revoluţia socialistă şi renegatul Kautski*, pentru a ne opri aici, clasicii filozofiei marxiste ne-au lăsat preţioase indicaţii de principiu şi metodă a căror valabilitate este mereu actuală.

Convergenţa preocupărilor unor politologi contemporani din ţările capitaliste, cum sînt: Maurice Duverger, Marcel Prélot, Gaston Bouthoul, Georges Burdeau, Jean Jacques Chevallier, Bruno Brunello, Gaetano Mosca, Catlin Georges, Hacker Andrew, Parkinson C. Northoste, vine să releve, o dată în plus, semnificaţia sporită a ştiinţei politice astăzi atît în sistemul ştiinţelor social-politice, cît şi în politica internă şi externă a statelor şi partidelor.

Ce este ştiinţa politică? Ce semnificaţie are ea? Este o ştiinţă sau o artă? Există o ştiinţă de sine stătătoare cu obiect propriu cu metodologie proprie, cu un sistem axiomatic şi categorial propriu, sau există doar ştiinţe politice: dreptul, istoria, economia, geografia politică, demografia politică etc.? Este propriu a vorbi de o ştiinţă politică, sau trebuie să ne mulţumim doar cu sociologia politică? Iată doar unele dintre întrebările care ispitesc pe tot mai mulţi politologi şi care declanşează acorduri sau dezacorduri nu numai între numeroşi doctrinari politici din ţările capitaliste, pe de o parte, şi cei din ţările socialiste, pe de altă parte, dar chiar şi printre cei mai cunoscuţi politologi burghezi contemporani.

După o statistică făcută din iniţiativa UNESCO, în 1955, asupra ştiinţei politice în lume, s-a constatat că cea mai largă răspîndire o cunoaşte ştiinţa politică în ţări ca S.U.A., Suedia, Anglia, Franţa, R.F.G., Italia etc. Piaţa mondială este pur şi simplu invadată în ultimii ani cu lucrări de ştiinţă politică, de istoria doctrinelor politice, de tratate, buletine, anuare, reviste de specialitate. Îndeosebi în ultima vreme s-au intensificat preocupările pentru ştiinţa politică şi în unele ţări socialiste, cum sînt: Polonia, U.R.S.S., Iugoslavia, Cehoslovacia. De asemenea, România se înscrie printre ţările socialiste care fac eforturi de a repune în drepturile ei ştiinţa politică.

Pe plan mondial există anumite forme organizate ale ştiinţei politice. Bunăoară, încă din 1949 a fost creată Asociaţia internaţională de ştiinţă politică (A.I.S.P.), la care s-au afiliat peste 30 de organizaţii naţionale. Desfăşurîndu-şi activitatea prin simpozioane,

Rev. filoz., **15**, *1*, p. 117–119, Bucureşti, 1968

mese rotunde, congrese mondiale, editînd, singură sau în colaborare cu unele organizații naționale de știință politică, diferite lucrări, anuare, buletine, reviste, A.I.S.P. aduce o rodnică contribuție la înviorarea activității pe terenul științei politice, la dezvoltarea unui larg schimb de experiență, de opinii.

Anul trecut, între 19 și 23 septembrie 1967, a avut loc la Bruxelles cel de-al 7-lea Congres mondial de știință politică al A.I.S.P., organizat de Institutul național de științe politice din Belgia, cu sprijinul UNESCO-ului. El a urmat congreselor mondiale ținute la Zürich (1950), Haga (1952), Stockholm (1955), Roma (1958), Paris (1961) și Geneva (1964).

La recentul congres a participat și o delegație din țara noastră, formată din prof. Ion Ceterchi, prof. dr. Constantin Petre, prof. Ion Vîntu, dr. Damian Hurezeanu, dr. Al. Tănase și cel ce semnează aceste rînduri.

Cu acest prilej, delegația noastră a prezentat un raport general în problema teoriei și a practicii reprezentării și trei intervenții în reuniuni ale specialiștilor.

Dintre referatele prezentate în ședințele generale, au reținut atenția îndeosebi: *Ideea participării populare în secolelele al XIX-lea și al XX-lea* (moștenirea lui Rousseau și Mill) (raportor: prof. I. Fetscher Johann, Universitatea „Johann Wolfgang Goethe"); *Cercetări recente asupra tipologiei regimurilor politice și a dezvoltării politice* (raportori: prof. H. Daalder, Universitatea din Leiden, și prof. N. Pasic, Școala superioară de științe politice din Belgrad); *Teoria și practica reprezentării* (raportori: prof. A. H. Birch, Universitatea din Hull, și M. A. Krutugolov, Academia de Științe a U.R.S.S.); *Rolul politic al organizațiilor economice internaționale* (raportori: R. W. Cox, director al Institutului internațional al cercetării producției — Geneva, și prof. A. B. Overstreet, Colegiul Smith, Northampton, Massachusetts — Geneva); *Dreptul administrativ și administrarea publică* (raportor: prof. A. Molitor, Universitatea din Louvain); *Neutralitate, neutralism, nealiniere* (raportor general: prof. J. Lalov, Institutul de studii politice, Universitatea din Paris etc.).

Din temele care au făcut obiectul reuniunilor pe specialități menționăm: *Cercetări electorale*; *Tineretul și viața politică*; *Procesele politice ale modernizării*; *Cercetarea unificării europene*; *Africa și știința politică*; *Religia și politica*; *Folosirea matematicii în știința politică*; *Teorie și metodă în relațiile internaționale* etc. Marea majoritate a referatelor generale au fost elaborate de cupluri formate din politologi din țări capitaliste și din țări socialiste. De asemenea, ședințele de lucru, atît cele generale, cît și cele ale specialiștilor, au fost conduse de reprezentanți ai doctrinei politice burgheze și de reprezentanți din țările socialiste.

Din tematica congresului se desprinde, între altele, semnificația extrem de largă conferită științei politice. Ea cuprinde teme dintre cele mai diferite, începînd cu cele de istorie a doctrinelor politice, drept administrativ, drept internațional și pînă la cele privind metodologia specifică cercetărilor de politologie. Aceasta este și o consecință a unei probleme teoretice încă nerezolvate: în vreme ce o parte dintre gînditorii politici (în special filozofi) socot că există o știință politică de sine stătătoare cu obiect, metodologie și sistem categorial propriu și că sarcina politologilor este de a dezvolta o asemenea disciplină filozofică, alți autori de doctrine politice (îndeosebi juriști) socot că nu există știință politică independentă și nici nu poate exista principial. După opinia acestora, ar exista doar științe politice separate: dreptul, economia politică, istoria. Nouă ni se pare neîntemeiată o asemenea teză, întrucît nu se poate identifica o știință politică (al cărei obiect l-ar constitui, credem, studiul problemelor cu privire la state, guverne, clase sociale lupta de clasă, partide politice etc.) cu anumite discipline particulare care au un caracter politic. A avea un caracter politic și a fi o știință politică ni se par două lucruri distincte.

În comparație cu reuniunile anterioare, recentul congres a îmbrățișat un număr sporit de teme, de secțiuni și de participanți. De

asemenea, a sporit numărul asociațiilor naționale afiliate și s-a remarcat o creștere a influenței și a respectului față de reprezentanții științei politice din țările socialiste (la acest congres au mai participat delegații din U.R.S.S., Polonia, Cehoslovacia, Iugoslavia, R.D.G., Ungaria, iar în Comitetul executiv au fost realese U.R.S.S. și Polonia), ceea ce a favorizat stabilirea unor contacte rodnice între diversele delegații participante la această importantă manifestare internațională.

Marin Voiculescu

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMANIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

— **SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE**
— **SÉRIE DE PSYCHOLOGIE**
— **SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES**
— **SÉRIE DE SCIENCES ECONOMIQUES**
— **SÉRIE DE SOCIOLOGIE**

LUCRĂRI APĂRUTE IN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

Curente și orientări în istoria filozofiei românești, 1967, 287 p., 11 lei.
VASILE CONTA, **Opere filozofice**, ediție îngrijită, cu un studiu introductiv, comentarii și note de Nicolae Gogoneață, 1967, 659 p., 27 lei.
C. I. GULIAN, **Originile umanismului și ale culturii**, 1967, 322 p., 14 lei.

ECONOMIE

A. D. XENOPOL, **Opere economice**, texte alese, ediție îngrijită și cu un studiu introductiv de I. Veverca, 1967, 323 p., 18,50 lei.
COSTIN C. KIRIȚESCU, **Sistemul bănesc al leului și precursorii lui**, vol. II, 1967, 583 p., 30 lei.
P. S. AURELIAN, **Opere economice**, texte alese, studiu introductiv de Costin Murgescu, ediție îngrijită, cu comentarii și adnotări de Mihai C. Demetrescu, 1967, 401 p., 26 lei.
Dr. SULTANA SUȚĂ-SELEJAN, **Gîndirea economică a lui Nicolae Bălcescu**, 1967, 496 p., 22 lei.
V. MALINSCHI, **Studii economice**, 1967, 289 p., 14 lei.

PSIHOLOGIE

Sub red. prof. univ. AL. ROȘCA, **Psihologia muncii industriale**, 1967, 456 p., 29 lei.

ȘTIINȚE JURIDICE

TRAIAN IONAȘCU, MIHAIL ELIESCU, YOLANDA EMINESCU, VIRGIL ECONOMU, MARIA IOANA IEREMIA, VALENTIN GEORGESCU, PETRE ANCA, **Organizațiile socialiste cu personalitate juridică în România**, 1967, 399 p., 23,50 lei.
ALEXANDRU BOLINTINEANU, DUMITRA POPESCU, **Mijloacele juridice prin care statele devin părți la tratate**, 1967, 248 p., 10,50 lei.

LUCRĂRI IN CURS DE APARIȚIE

FILOZOFIE

Sub red. acad. ATH. JOJA, **Probleme de logică**.
D. D. ROȘCA, **Influența lui Hegel asupra lui Taine**.
PORFIR DIN FENICIA, AMMONIUS: **Comentarii la Categoriile lui Aristotel însoțite de textul comentat**. Traducere, note și cuvînt înainte de Constantin Noica.
D. GUSTI, **Opere**, vol. I, ediție îngrijită, cu un studiu introductiv, note și comentarii de Ov. Bădina și Oct. Neamțu.

ECONOMIE

D. HOLT și colab., **Administrația de stat în Republica Socialistă România**.
V. RAUSER, **Bazele planificării economiei naționale**.
Sub red. G. ZANE, **Texte din literatura economică românească, sec. XIX, Transilvania**, vol. II.

ȘTIINȚE JURIDICE

S. ERĂDEANU, I. STINGU și P. MARICA, **Tratat de drept cooperatist agricol**, vol. I.
EDWIN GLASER, **Regulile de interpretare a tratatelor internaționale**.

REV. FILOZ., 15, 1, P. 1—120, BUCUREȘTI, 1968

I. P. I. c. 6232

43503

Lei 10.—

REVISTA DE FILOZOFIE TOMUL 15, 2, 1968

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7936

TOMUL 15 1968

DIN SUMAR:

OMAGIINDU-L DE DOUĂ ORI PE LEIBNIZ — Gr. C. Moisil

ASPECTE ALE RAPORTULUI DINTRE TEORETIC ŞI SPONTAN ÎN CUNOAŞTEREA FILOZOFICĂ — Ion Florea

SARTRE ŞI MARXISMUL — Magda Stroe

PROBLEMA LIBERTĂŢII ÎN GÎNDIREA MARXISTĂ ŞI LA SARTRE — Ana Katz

CAUZALITATE FIZICO-GEOGRAFICĂ — Oct. Băncilă, T. Cazacu

DESPRE IDEAL (TEXT INEDIT) — Petre Andrei

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. DAN BĂDĂRĂU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*; OCTAVIAN CHEȚAN, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU.

Pentru a asigura colecția completă și primirea la timp a revistei, reînnoiți abonamentul dv. pe anul 1968.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc la CARTIMEX, București, căsuța poștală 134—135, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București.

***Telefon* 12. 17.90**

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în patru exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7936

BIBLIOTECA CENTRALĂ
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 15 Nr. 2 1968

ULIM 2014

2022

SUMAR

STUDII ŞI ARTICOLE

Pag.

- GR.C.MOISIL, Omagiindu-l de două ori pe Leibniz 125
- ION FLOREA, Aspecte ale raportului dintre teoretic şi spontan în cunoaşterea filozofică 137
- MAGDA STROE, Sartre şi marxismul 147
- ANA KATZ, Problema libertăţii în gîndirea marxistă şi la Sartre 163
- OCT. BĂNCILĂ, T. CAZACU, Cauzalitatea fizico-geografică. 171

COMUNICĂRI

- RADU STOICHIŢĂ, Fetişismul mărfii şi analiza rădăcinilor logic-gnoseologice ale idealismului 185

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

- PETRE ANDREI, Despre ideal (Text inedit) 189

DISCUŢII

- RADU NEGRU (Iaşi), Probleme ale definirii stilului 203
- ADRIAN RĂDULESCU, Figurativ şi nonfigurativ 207

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- SORIN VIERU, Jocul şi joaca 213
- GABRIEL LIICEANU, Ghilgameş sau ipostaza metafizică a conştiinţei 217

CRONICA IDEILOR

- GH. CAZAN, Reflecţii despre o carte 221

CONSULTAŢII

- NADEJDA STAHOVSKI, Originile conceptului de esenţă umană în filozofia modernă. Contribuţia lui Hobbes şi Spinoza 233

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Modelarea şi filozofia (Ion Semeniuc — Cluj) 243

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

- Al III-lea Congres Internaţional de logică, metodologie şi filozofie a ştiinţei (Călina Mare — Cluj) 249

Rev. filoz., 15, 2, p. 121–252, Bucureşti, 1968

9843

REVISTA DE FILOZOFIE
ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

Том 15 № 2 1968

СОДЕРЖАНИЕ

Стр.

СТАТЬИ

● Г. К. МОИСИЛ, Дважды чествуя Лейбница 125
● ИОН ФЛОРЯ, Некоторые стороны соотношения между теоретическим и внезапным в философском познании 137
● МАГДА СТРОЕ, Сартр и марксизм 147
● АНА КАТЦ, Проблема свободы в марксистском мышлении у Сартра 163
● ОКТ. БЭНЧИЛЭ, Т. КАЗАКУ, Физико-географическая причинность 171

СООБЩЕНИЯ

● РАДУ СТОЙКИЦЭ, Фетишизм товара и анализ логико-гносеологических корней идеализма 185

КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

● ПЕТРЕ АНДРЕЙ, Об идеале (Неопубликованный текст) 189

ДИСКУССИИ

● РАДУ НЕГРУ (Яссы), Вопросы определения стиля 203
● АДРИАН РЭДУЛЕСКУ, Образное и необразное 207

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

● СОРИН ВИЕРУ, Игра и забава 213
● ГАБРИЕЛ ЛИИЧАНУ, Гильгамеш или метафизический ипостаз сознания 217

ХРОНИКА ИДЕЙ

● Г. КАЗАН, Размышления об одной книге 221

КОНСУЛЬТАЦИИ

● НАДЕЖДА СТАХОВСКИ, Происхождение понятия человеческой сущности в новейшей философии. Вклад Гоббса и Спинозы 233

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

● Моделирование и философия (*Ион Семенюк* — Клуж) 243

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

● III-ий Международный конгресс логики, методологии и философии науки (*Кэлина Маре* — Клуж) 249

Rev. de filoz., **15**, *2*, p. 121–252, Bucureşti 1968

REVISTA DE FILOZOFIE
REVUE DE PHILOSOPHIE

Tome 15 Nr. 2 1968

SOMMAIRE

Page

ETUDES ET ARTICLES

● GR. C. MOISIL, Double hommage à Leibniz 125
● ION FLOREA, Aspects du rapport théorique — spontané dans la connaissance philosophique 137
● MAGDA STROE, Sartre et le marxisme 147
● ANA KATZ, Le problème de la liberté dans la pensée marxiste et chez Sartre 163
● OCT. BĂNCILĂ, T. CAZACU, Causalité physico-géographique 171

COMMUNICATIONS

● RADU STOICHIȚA, Le fétichisme de la marchandise et l'analyse des racines logico-gnoséologiques de l'idéalisme 185

EXAMEN CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

● PETRE ANDREI, A propos de l'idéal (Texte inédit) 189

DISCUSSIONS

● RADU NEGRU (Jassy), Problèmes de la définition du style 203
● ADRIAN RĂDULESCU, Figuratif et non figuratif 207

NOTES PHILOSOPHIQUES

● SORIN VIERU, Je jeu et « le jouer » 213
● GABRIEL LIICEANU, Gilgamesh ou l'hypostase métaphysique de la conscience 217

CHRONIQUE DES IDÉES

● GH. CAZAN, Réflexions sur un livre 221

CONSULTATIONS

● NADEJDA STAHOVSKI, Origines du concept d'essence humaine en philosophie moderne. Contributions de Hobbes et de Spinoza. 233

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

● La simulation mathématique et la philosophie (*Ion Semeniuc* — Cluj) . . 243

LA VIE SCIENTIFIQUE

● Le IIIe Congrès international de logique, de méthodologie et de philosophie des sciences (*Călina Mare* — Cluj) 249

Rev. de filoz., **15**, *2*, p. 121–252, București, 1968

STUDII ŞI ARTICOLE

OMAGIINDU-L DE DOUĂ ORI PE LEIBNIZ

DE

Gr. C. MOISIL

E impresionant să-ţi dai seama că acelaşi om e chemat de două ori în istorie să prezideze reînnoiri esenţiale ale ştiinţei şi tehnicii. Acest om e Leibniz. Cele două momente sînt cel de atunci şi cel de astăzi. Oameni mai pricepuţi decît mine au scrutat modul cum gîndul său a reuşit să creeze calculul diferenţial şi integral, cum această creaţie se încadrează ca un moment în desfăşurarea personalităţii sale. Problema de care ne vom ocupa este alta; se poate arăta cum întreaga ştiinţă şi tehnică, de atunci pînă astăzi, s-a dezvoltat sau ca un capitol subsumat Analizei matematice, sau ca unul ce regretă că nu i se poate subsuma sau aspiră la această situaţie sau refuză această aspiraţie. Raţiunea acestui fapt ne va atrage în primul rînd atenţia.

Pe de altă parte, matematica şi tehnica nouă încetează de a avea în centrul atenţiei lor un anume mod de a face matematică ce a durat mai multe secole, care a imprimat dezvoltării ştiinţei în acest răstimp anume caractere, ce corespundeau unor anume necesităţi ale tehnicii. Astăzi trăim o prefacere, dar această prefacere este dominată de o altă disciplină matematică datorită lui Leibniz: logica matematică. Acestei probleme îi vom rezerva a doua parte a expunerii noastre.

I

Descartes dorea să reducă cunoaşterea lumii la întindere şi mişcare. Evaluarea întinderii, compararea a două întinderi, conceptul de mărime şi măsurarea mărimilor conduceau, pe de o parte, la o matematică, pe care aş numi-o „metrică". Această matematică răsturna concepţia elină a unei matematici a formelor. Aici stă diferenţa adîncă între *Elementele* lui Euclid şi *Geometria* lui Descartes.

Dar, în momentul în care această matematică este folosită pentru înţelegerea lumii, trebuie de la început subliniat că instrumentul, nefiind adecvat decît unei cunoaşteri metrice dacă în natură sau tehnică ne-am

Rev. filoz., 15, 2, p. 125–136, Bucureşti, 1968

lovi de probleme de altă structură, am fi obligați să luăm una din atitudinile următoare :

a) Să declarăm imposibilă cunoașterea acelui tip de date. Această atitudine monistă pe care au afirmat-o clar sau la care au aderat clandestin mulți gînditori serioși a constituit punctul vulnerabil al unei filozofii a științelor care îngrădea viitoarea dezvoltare a științei ;

b) Să declarăm că cunoașterea (sau chiar cunoașterea științifică) poate fi de două tipuri : matematizabilă, deci metrică, și nematematizabilă fiindcă nemetrizabilă ; identificarea cunoașterii matematice cu cunoașterea metrică a constituit subiectul unor dispute pe care le vom analiza mai tîrziu ;

c) Să declarăm decăzută din demnitatea de cunoaștere cunoașterea științifică tocmai fiindcă se referă la mărime, care e un accident, în timp ce cunoașterea ar trebui să se refere la esență.

Știința de la început însă a luat ca a ei propunerea de a reconstitui imaginea lumii cu ajutorul întinderii și mișcării. Evident, trebuie măsurată mișcarea, și aceasta constituia o problemă a însăși științei.

Trecînd de la concepția elenă după care ceea ce era normal era repausul sau, poate, mișcarea circulară, iar acțiunile scoteau corpurile din starea de repaus, de la începutul ei știința mecanicii a instaurat starea de mișcare rectilinie și uniformă ca stare normală. În mișcarea sa rectilinie și uniformă, punctul are o iuțeală ; apariția iuțelii ca obiect al preocupării științifice a fost diferită la cei doi creatori ai calculului diferențial. Newton pleacă de la ideea de iuțeală, care e derivata unei mărimi în raport cu timpul ; atît scrierea, cît și limbajul privilegiază variabila timp ; derivata e cîtul a două iuțeli. La Leibniz nu avem o variabilă privilegiată ; ideea de la care se pleacă e cea de infinit mic ; acesta poate fi tot atît de bine temporal ca și spațial. Cîtul a doi infiniți mici, derivata, devine instrumentul cel mai puternic pentru formularea legilor lumii.

Pentru matematician, istoria științei de la Leibniz începînd e istoria reducerii fenomenelor la sisteme de ecuații cu derivate parțiale.

Mecanica nu se clădise încă atunci cînd mecanica cerească ajunsese să explice mișcările aștrilor. Aceste mișcări erau mai simple, și mecanica cerească newtoniană nu avea una din cele două caracteristici esențiale ale unei descrieri matematice a fenomenelor naturii ; dacă era neereditară, ea admitea acțiunile la distanță. Or, ideea de derivată apărea de două ori în caracterizarea ecuațiilor fizicii matematice ; cele două principii sînt :

a) Principiul neeredității, acțiunea cauzei se manifestă imediat ; această acțiune nu se poate manifesta după trecerea unui interval de timp finit. Acest caracter al ecuațiilor fizicii matematice se traduce prin faptul că ele sînt ecuații diferențiale față de timp. Mai intuitiv : acțiunea unei cauze se manifestă după un timp infinit scurt, nu după un timp finit.

b) Principiul inexistenței acțiunii la distanță. O cauză acționează într-un punct și acțiunea ei se propagă din aproape în aproape ; această acțiune nu se poate manifesta la distanță. Legea gravitației newtoniene avea tocmai caracterul unei acțiuni la distanță, și acest defect i-a fost reproșat în cadrele teoriei relativității generalizate. Acest caracter se

traduce prin faptul că ecuaţiile fizicii matematice sînt ecuaţii cu derivate parţiale faţă de coordonatele spaţiale. Mai intuitiv : acţiunea unei cauze se manifestă în puncte infinit vecine. Ea se propagă dintr-un loc în locul infinit vecin.

Iată cum ideea de derivată, intuitiv de infinit mic, apare ca esenţială în caracterizarea ecuaţiilor fizicii matematice.

De la Leibniz şi pînă în zilele noastre, acest admirabil instrument al derivatei a permis — şi permite încă şi va permite şi în viitor, reducerea unei teorii metrice la un sistem de ecuaţii cu derivate parţiale.

II

Formarea concepţiilor ştiinţei, constituirea metodei ştiinţei a avut o istorie lungă. Mecanica cerea matematizarea conceptului de mişcare. Prin ce se măsoară mişcarea ? Principiul inerţiei arată că, dacă iuţeala este o caracteristică esenţială a mişcării, ea ne face să detectăm cauza mişcării : forţa. Viteza apare în mişcarea liberă. Principiul relativităţii interzicea detectarea iuţelii, ci numai a variaţiei iuţelii. Formarea acelui admirabil edificiu al mecanicii a durat pînă la începutul secolului trecut, pentru ca după vreo sută de ani teoria relativităţii să pună din nou în discuţie fundamentele mecanicii. Studii de o acuitate şi de o viziune largă asupra ecuaţiilor diferenţiale, a integrării lor, a structurii soluţiilor lor, a stabilităţii acestor soluţii constituie aportul matematicii. Calculul tuturor instalaţiilor, mecanismelor şi motoarelor e fundat pe această mecanică. Atunci cînd cele două teorii ale relativităţii veneau să reformeze mecanica clasică, se ştia că legile acestei mecanici erau verificate în fiecare zi şi în fiecare oră în milioane de locuri, că pe baza lor omul căpătase nu numai o înţelegere a fenomenelor cereşti, ci şi o stăpînire a lumii.

Secolul al XIX-lea şi secolul nostru, în ciuda tuturor celor care se îndoiau că ştiinţa constituie o cunoaştere, ridică acel edificiu extrem de unitar : matematică — astronomie de observaţie — mecanică cerească — fizică experimentală — fizică matematică — tehnică. Vom trece în revistă acest ansamblu.

Studiul fenomenelor termice se încheagă în două discipline : termodinamica şi teoria propagării căldurii ; cel al fenomenelor electromagnetice e dominat de ecuaţiile lui Maxwell, care explică nu numai fenomenele utilizate în tehnica curentă, ci şi propagarea undelor de radio şi radar, propagarea prin cabluri sau prin ghiduri de undă ; optica se subsumează şi ea acestor ecuaţii.

Fenomenele mecanice ce s-au încadrat în această ştiinţă metrică nu sînt numai cele în care corpurile cu o aproximaţie destul de bună apar ca rigide.

Studiul mişcării apelor şi al rezistenţei aerului la mişcarea unui corp, adică hidrodinamica şi aerodinamica, s-au dezvoltat paralel cu studiul fenomenelor de îndoire şi răsucire a corpurilor solide. Astăzi, mecanica fluidelor perfecte sau vîscoase, incompresibile sau compresibile, al mişcării fluidelor în medii poroase sau sub influenţa unui cîmp magnetic şi mecanica solidelor deformabile elastice sau plastice, vîscoelastice sau cu alte proprietăţi reologice, comportarea lor în cîmpuri termice, elec-

tromagnetice sau sub influența radiațiilor, iată grupuri de discipline organizate în sisteme de ecuații cu derivate parțiale.

Teoria relativității speciale sau generalizate au propus modele ale lumii diferite de cele propuse de mecanica clasică, zguduind conceptele noastre despre spațiu, timp și gravitate. Mecanica ondulatorie clasică și relativistă au tulburat modul nostru naiv de a gîndi particulul material și unda asociată lui. Dar aceste discipline sînt dominate și ele de ecuații sau de sisteme de ecuații cu derivate parțiale : ecuațiile lui Einstein, ecuația lui Schrödinger, ecuațiile lui Dirac.

Noțiunea leibniziană de derivată domină lumea.

Acum se vedea că ideea carteziană de înțelegere a lucrurilor prin întindere și mișcare putea fi realizată, dar această realizare cerea aportul esențial adus de Leibniz și Newton : ideea de derivată. Sîntem departe de modesta caracterizare a operei sale în acest domeniu făcută de Leibniz însuși : Descartes dăduse o metodă pentru rezolvarea problemei tangentelor în cazul curbelor geometrice — azi le spunem algebrice —, Leibniz rezolvase problema și în cazul curbelor mecanice — azi le spunem transcendente.

Viziunea la care s-a ajuns în problema concepției științifice a lumii așa cum fusese enunțată de Descartes pune în centrul preocupărilor ideea de bază a calculului diferențial.

III

Filozofarea asupra științei nu poate să nu țină seama de istoria științei. Separarea planului genetic de cel logic are sens numai ca o ușurare provizorie a muncii pentru rezolvarea unor probleme speciale. Dar atunci cînd este vorba de a avea o înțelegere a problemei, ea trebuie privită sub toate aspectele ei.

Așa, de pildă, în cele ce preced, am arătat cum s-a constituit un corp de discipline teoretice, fiecare dominată de un sistem de ecuații cu derivate parțiale, care dau ceea ce s-ar numi „imaginea științifică" a lumii. Evident că am neglijat în expunere un șir de aspecte esențiale, pe care le vom enumera și analiza pe scurt.

Disciplinele matematizate, despre care am vorbit, strîng la un loc fiecare teoria cîte unui grup de fenomene. Aceasta înseamnă o operație ce se face de fizicianul experimentator și de astronom : descoperirea acelor fenomene. Observația și experiența fac cunoscute anume fenomene și anume rezultate numerice. Teoria trebuie să regăsească aceste rezultate numerice și să permită prevederea altor rezultate numerice. O teorie este verificată de foarte multe ori și rezultatele obținute de experimentatori trebuie să coincidă cu cele prevăzute de teorie.

Multe fenomene au fost utilizate de tehnicieni pentru construirea de aparate, de dispozitive inginerești, de motoare, de instalații inginerești, de fabrici, uzine. Podurile și tunelele, galeriile de mină și barajele, grinzile de toate felurile, osiile, plăcile, tot ce este construit de un inginer repetă și asamblează experiențele fizicianului experimentator. Dar mersul nu e niciodată de la experiență la inginerie. Cel ce face experiențe scoate o lege experimentală generală, din care, prin particularizări, trage

concluzii privind construcţia inginerească. Inelul care leagă fizica experimentală de inginerie e teoria matematizată.

Două probleme efective conduc la aceeaşi problemă matematică: acea a integrării sistemelor de ecuaţii cu derivate parţiale. Pentru a şti ce dimensiuni să dau unei grinzi pentru ca ea să reziste unor sarcini, e nevoie să găsesc o anume integrală s sistemului de ecuaţii cu derivate parţiale ale teoriei elasticităţii, aceasta e cerinţa tehnicianului. Pentru a verifica valabilitatea teoriei elasticităţii, e nevoie să cunosc numeric acea integrală a sistemului de ecuaţii ale teoriei elasticităţii ce corespunde condiţiilor experienţei de laborator.

Iată problema matematică: cea a integrării sistemelor de ecuaţii cu derivate parţiale. Asupra ei şi-au îndreptat atenţia matematicienii ultimelor secole.

Întîi simplificînd. Se simplifică descrierea fenomenului, se simplifică sistemul de ecuaţii, se simplifică integralele căutate. Printre modurile de a simplifica o problemă, un loc special îl are construcţia prin aproximaţie. Un altul de o importanţă extremă e cel al studiului calitativ al integralelor.

Parcă ar fi în numele de „Calcul diferenţial şi integral" o echilibrare între noţiunea de derivată, care e instrumentul de descriere ştiinţifică a lumii, şi cea de integrare, care e denumirea trecerii de la un sistem de ecuaţii diferenţiale la soluţia lui.

Experimentarea în ştiinţele matematizate cere o tehnică a măsurii. Metrologia se dezvoltă ca o preocupare de o importanţă extremă.

Proiectarea unei construcţii inginereşti cere o tehnică a calculului destul de fină şi de rapidă, cere crearea unei industrii a maşinilor de calcul şi alcătuirea a numeroase tabele de calcul.

Unitatea aceasta a „omenirii ştiinţifice" ajunge să despartă oamenii, popoarele şi cunoştinţele în două mari categorii: cei ce se supun înţelegerii metrice a lumii sau aspiră către ea şi ceilalţi.

IV

Dacă fizica şi tehnica erau matematizate încă din secolul trecut şi de asemenea chimia, aceasta, e drept, cu un aparat matematic foarte simplu, procesul de matematizare se oprise în pragul ştiinţelor biologice şi sociale. Filozofi grăbiţi distingeau, poate uneori intenţionat, fenomenele matematizabile şi generatoare de tehnică de fenomenele vieţii şi de cele ale societăţii.

Astăzi noi trăim istoria unificării ştiinţelor lumii fizice, a lumii biologice, a lumii sociale. Această unificare e în curs. Ştiinţe ca economia matematică şi lingvistica matematică sînt azi constituite. Lor le corespund domenii noi ale tehnicii, conştiente şi rentabile. Alte ramuri de preocupări trebuie menţionate.

Se elaborează o teorie matematică a învăţării. E acesta un tip de cercetări în care experienţa milenară a profesorilor şi pedagogilor pe de o parte, a dresorilor de animale pe de alta, sînt în curs de a fi matematizate, pe de o parte, predate inginerilor pentru construcţia de automate cu autoinstruire pe de alta.

A studia fenomenele vieții pentru a găsi sugestii în construirea unor aparate este o preocupare care are și un nume : bionica.

Încercarea de a modela percepția a dus la construcția perceptronului. Problema de a face ca o mașină să recunoască literele, sunetele, în genere formele sau structurile, ocupă un număr din ce în ce mai mare de cercetători.

Introducerea noțiunii de cod în genetică pare a constitui a doua etapă a matematizării acestei discipline, prima fiind cea a lui Mendel acum vreo sută de ani.

Constituirea unei cibernetici biologice pare a fi o operă care, deși grea și de lungă durată, e în curs de a zgudui toate disciplinele biologice.

Astăzi nu se mai pune problema de a nega unitatea științelor fizice-biologice-psihologice-sociale prin matematizarea lor, problema e inversă : de a munci spre realizarea acestei unități.

V

Ultima sută de ani a ridicat problema lărgirii viziunii metrice a lumii. Aspectele acestei răsturnări s-au arătat pe rînd.

Întîi a apărut o nouă disciplină matematică : logica matematică.

E pentru matematicieni un al doilea motiv pentru care îl omagiază pe Leibniz : el trebuie considerat ca începătorul acestei noi științe.

Poate că primul capitol de logică matematică, adică de logică formală, axiomatizată și deductivă e cel scris de Aristotel : silogistica. Leibniz n-a dat o operă de logică matematică tot atît de închegată, dar efortul depus spre a o face, necesitatea pe care a simțit-o de a crea această disciplină, conceptul de calcul care depășește pe cel al calculului diferențial și integral ca structură categorială, toate acestea ne fac să-l punem pe Leibniz ca fondatorul acestei discipline.

Calculul diferențial și integral veneau la timp. Așteptate sau bănuite din antichitate, cu metoda exhaustiunii și cu cea a indivizibililor, cu probleme precis enunțate ca cea a tangentelor sau a ariilor, cu o întreagă istorie plină de încercări, calculul diferențial și integral trebuia să apară. Disputa dusă atît de departe de partizanii lui Leibniz și cei ai lui Newton, de atribuirea paternității descoperirii, arăta tocmai că atunci problema era actuală. Graba cu care lumea științifică a înțeles și a dus mai departe cercetările în acest domeniu, toate ne arată că această descoperire venea la timp.

Logica matematică venea prea devreme.

Nu era singura.

S-au găsit urme care fac pe istorici să regăsească la Leibniz ideea topologiei combinatorii ; poate și cea a determinantelor.

Aș fi vrut să scot din corespondența lui Leibniz și să analizez acele pasaje în care el se plînge că are mai multe idei pe care ar vrea să le transmită cuiva mai tînăr, să le dezvolte ; el însuși se simțea prea bătrîn, nu mai vedea destul timp înaintea lui să-și poată transforma ideile în cercetări științifice. E în acele scrisori indicația unei drame a omului de știință care în lupta cu timpul se simte înfrînt ; rațional nu-și mai

poate permite răgazul trebuitor începuturilor, dar gîndul pe care şi-l simte plin de suc nu are conturarea realizărilor.

Şi totuşi Leibniz care găsise pentru calculul diferenţial şi integral o lume întreagă de ucenici, pentru logica matematică nu mai găseşte pe nimeni.

Logica matematică venea prea devreme pe timpul lui Leibniz. Cazna lui în această direcţie a rămas pierdută, exhumarea unor manuscrise după ce logica matematică începuse să se constituie fără el, fiind o operă pioasă. Azi oricine ştie că lui Leibniz trebuie să-i aducă un omagiu respectuos.

Ceea ce vrem să subliniem însă e că acest omagiu nu i-l aduc numai studioşii în domeniul logicii matematice. Asemenea calculului diferenţial şi integral pentru perioada precedentă, pentru etapa următoare a ştiinţei şi tehnicii, logica matematică se anunţă ca asumîndu-şi sarcina de disciplină directoare.

Cum s-a întîmplat şi cum se întîmplă toate acestea vom încerca să arătăm în cele ce urmează.

Logica matematică a început prin a fi antipatizată şi de matematicieni, şi de filozofi. Printre argumentele aduse de cei ce negau posibilitatea unei logici matematice, unul va fi analizat aici.

Matematica, se spunea, e o ştiinţă a cunoaşterii cantitative, metrice. Logica însă nu studiază probleme metrizabile. Un silogism numeric

majoritatea lui M sînt P
majoritatea lui S sînt M
---
majoritatea lui S sînt P

e fals; corectat, nu mai prezintă nici un interes. E inutil să insistăm asupra acestui fapt, dar nu e inutil să subliniem că această obiecţie împotriva matematizării logicii presupune că acceptăm fără rezerve caracterul de cunoaştere metrică al matematicilor. Dezvoltarea neîndoielnică a logicii matematice are deci ca consecinţă punerea la îndoială a afirmaţiei că matematica e subsumată categoriei cantităţii.

Dezvoltarea matematicii spre sfîrşitul veacului al XIX-lea şi în veacul al XX-lea a condus la aceeaşi matematică, numită uneori modernă — deşi azi ea are un trecut destul de lung — , alteori abstractă — deşi matematica nu poate fi decît abstractă.

VI

Un prim pas în această direcţie e cel al teoriei mulţimilor, în care natura obiectelor ce constituie mulţimea nu e şi nu trebuie să fie precizată. Evident, la începutul ei, teoria mulţimilor s-a dezvoltat ca o aritmetică transfinită. Studiul treptelor de infinitudine, a infinitului actual, putea fi conceput ca o îndrăzneaţă depăşire a ideii clasice de cantitate, făcînd să intre în categoria cantităţii şi mărimile infinit mari. (E curios că aritmetica transfinită nu a patronat dezvoltarea, posibilă, dar neglijată pînă de curînd, a mărimilor infinit mici.) Aritmetica transfinită n-a fost urmată de un calcul diferenţial şi integral al mărimilor transfinite.

Totuşi, aritmetica transfinită a avut mai puţin rolul de a lărgi conţinutul categoriei cantităţii, cît de a decuantifica noţiunea de număr. Chiar la Cantor aritmetica transfinită nu epuiza teoria mulţimilor. Mulţimilor de puncte din plan şi spaţiu Cantor le-a acordat multă atenţie; de altfel începuse cu ele. Noţiunile de mulţime densă, de mulţime derivată, ca şi utilizarea lor în studiul seriilor trigonometrice i se datorează. Tot el este astfel iniţiatorul unei topologii ansambliste care în decursul a multor decade se apropia de acea *Analysis Situs* la care şi Leibniz visase.

Topologia generală, de la Fréchet şi Hausdorff decuantifica noţiunea de continuitate.

Pentru matematicianul practicant, această decuantificare a continuităţii în cadrele topologiei generale avea un rol diriguitor de la chiar crearea topologiei. Topologia generală moştenea de la topologia combinatorie, pe care n-o putea ajuta destul, caracterul de „descriptiv", de unii numit chiar „calitativ" (în opoziţie cu cel metric). Situaţia nu era aceeaşi însă nici pentru pedagog, nici pentru filozof. Noţiunea de „spaţiu metric" sau „distanţat" îşi făcea repede apariţia şi el nu putea fi evitat nici cînd trebuia să vorbeşti despre „continuitatea uniformă", nici cînd vorbeau despre „convergenţa uniformă". Nu sînt nici treizeci de ani decînd noţiunea de „topologie uniformă" a decuantificat topologia pentru cei ce o priveau cu ochi de filozof şi totodată a permis o expunere didactică fără înconjururi a analizei matematice gîndite decuantificat.

Dar încă de la începutul celei de-a treia decade a veacului nostru se crease un vast capitol al matematicii care putea fi luat ca model al matematicii moderne: algebra. După o teorie a grupurilor abstracte ce data de multă vreme, şcoala lui Emmy Noether crease nu numai teoria inelelor abstracte, ci ridicase la rangul de principiu studiul formaţiilor algebrice total dezbărate de orice idee cantitativă. Înglobînd teoria abstractă a corpurilor şi cea a numerelor hipercomplexe, cartea lui Van der Vaerden se prezenta ca un ideal şi ca un manifest. Disciplina directoare a matematicilor secolului părea să fie algebra.

VII

Dacă ne aşezăm în perspectiva matematică de acum treizeci şi cinci de ani, trebuie să gîndim la o matematică bipolarizată:

a) Matematica clasică. Ea conţinea geometria diferenţială ce amplificase nebănuit programul de la Erlangen: pe de o parte geometria diferenţială a spaţiilor cu grup fundamental, pe de alta cea a conexiunilor, şi ea dominată de ideea de grup. Deci amîndouă dominate de ideea algebrică de grup, fără ca algebra abstractă să participe efectiv la acea geometrie. Constituind cadrul matematic al teoriilor relativităţii din ce în ce mai generalizate, geometria conexiunilor era unul din instrumentele esenţiale ale fizicii matematice.

Evident, geometria diferenţială are ca instrument matematic derivata.

Tot clasică era teoria ecuaţiilor cu derivate parţiale, deşi teoria potenţialului cerea din ce în ce mai multă şi mai bună cunoaştere a funcţiilor de variabilă reală.

Analiza funcțională, teoria ecuațiilor integrale și calculului variațiilor completau această matematică clasică, leibniziană.

b) Matematica modernă : algebră și topologie. Se și filozofa cam așa : algebra e știința discretului, topologia cea a continuului. Cu o fatală bipolaritate, matematica modernă era compusă din două jumătăți ireconciliabile.

Mai grav : această matematică trebuia să rămînă în afară de aplicații, aplicațiile neavînd acel grad de abstracție la care se ridicase matematica modernă.

Un profesor universitar cinstit putea face un curs de algebră : grupuri abstracte, inele abstracte, corpuri abstracte. Evident, era nevoie să-și instruiască studenții și asupra teoremei lui Sturm și Rolle și încă cîteva lucruri ; acestea ieșeau din planul general, dar puteau fi expuse așteptînd ca profesorul de analiză să preia tot ce se referea la funcții, la continuitate, la derivate ; chiar atunci cînd era vorba de polinoame, către care profesorul de analiză privea cu un ușor dispreț.

Dacă însă făceai un curs de analiză matematică, nu puteai topi la un loc analiza clasică cu cea modernă. Chiar dacă nu credeai că între ele e un abis, nu puteai să nu constați că e un loc gol.

Programul unei *Summa mathematicae* era clar : se va pleca de la o teorie naivă a mulțimilor urmată de aritmetica tranfinită și de topologia generală. Pentru introducerea integralei era aproape suficient. Pentru introducerea derivatei însă, lucrurile deveneau foarte complicate. Trebuia un capitol intermediar asupra spațiilor lineare. Linearitatea este însă o caracteristică algebrică. Trebuiau deci topite algebra cu topologia. Această îmbinare fusese de curînd făcută de Banach pentru spațiile lineare. Pentru celelalte se face acum.

Știința progresează prin renunțări la prejudecăți. Fiecare pas făcut de știință creează în cei ce-l fac o dragoste violentă, care se transformă într-o prejudecată. Știința progresează în contra celor care au făcut-o să progreseze.

Topologia făcuse efortul să se dezbare și de metric, dar și de calcul, căci calculul însemna număr. Ea însă își crease o algebră a ei ; algebra teoriei mulțimilor, care era algebra logicii, se completa într-o algebră booleană cu închidere. Pe de altă parte, studiul algebric al grupurilor corpurilor, inelelor, modulelor cerea studiul grupurilor topologice, al corpurilor și inelelor topologizate (inclusiv al celor ordonate), al spațiilor vectoriale topologizate.

Topologia reușise să scoată din instrumentarul ei derivata ; s-a creat o topologie diferențială, care reintroduce tot ceea ce dominase matematica : derivata, tangenta.

Azi acest edificiu al matematicii moderne e închegat, adică se știe cum se răspunde la întrebarea privind caracterul științelor matematice : ele se ocupă de diferite structuri.

Matematica de azi nu e o matematică metrică, ci una structurală.

VIII

Dacă afirmația : matematica e o știință dominată de categoria structurii explică nu numai posibilitatea logicii matematice, ci și rolul director al algebrei, ea ridică o problemă gravă : este deci cercetarea mate-

matică împărțită într-o preocupare structurală, rezervată cercetării pure și o alta metrică, rezervată cercetării aplicate? Dacă știința e azi o forță de producție, e oare matematica împărțită într-o jumătate care participă la producție: matematica clasică și o alta care e forțată să se țină departe de producție: cea modernă?

O astfel de concluzie pare normală oricui nu e informat de evoluția conceptului de știință și de tehnică în secolul nostru.

Bineînțeles, se poate scrie preistoria unei științe fizice care are un caracter structural. Anunțăm cîteva date.

Cristalografia e acea disciplină, capitol al fizicii, care a jucat un rol esențial — sînt matematicieni ce uită acest lucru — în formarea conceptului de grup abstract.

Trecerea de la mecanica newtoniană la cea a relativității restrînse e schimbarea grupului epistemologic: grupul galilean e schimbat cu cel lorentzian.

Trecerea de la mecanica ondulatorie a lui Schrödinger la cea a lui Dirac constă în adaptarea unei făpturi noi în același timp matematică și fizică: spinorul.

Fuziunea între mecanica ondulatorie și cea cuantică se face în cadrul analizei funcționale, care e unul din vîrfurile matematice moderne.

Fizica matematică este însă o disciplină esențial metrică, cel puțin pînă acum.

Dacă analizăm lista științelor în curs de matematizare dată în § IV, nici lingvistica matematică, nici teoria codurilor genetice, nici teoria automatelor finite nu pot să se încadreze într-o matematică cantitativă.

Nu ar fi însă just să separăm matematicile aplicate de tehnica ce le aplică. În tehnica nouă vom găsi înțelegerea problemei ce ne-am pus-o.

IX

Una din caracteristicile tehnicii moderne este apariția, pe lîngă „ingineria de putere" a „ingineriei de automatizare", este introducerea în uzină, pe lîngă „instalațiile de prelucrare a materialelor", a „instalațiilor de prelucrarea informației", este construcția unui tip nou de mașini: „mașinile de calcul".

Să medităm asupra acestor calculatoare digitale, și anume asupra tipului de număr cu care ele lucrează. Este acest tip de număr rezultatul unei măsurători „indicatorul unei cantități? Însuși faptul că calculatoarele electronice lucrează numai cu numerele naturale trebuie să ne dea de gîndit. Numărul în aceste calculatoare constituie un element de codificare. El nu este reprezentantul unei mărimi, ci cifrul acestei reprezentări. Mulți oameni nu pot înțelege că o aceeași mașină servește și la efectuarea calculelor necesare proiectării unui baraj, și la traducerea unui text dintr-o limbă în alta. Este incontestabil că prima este o operație metrică; ea conduce la numere concrete, care reprezintă centimetri, tone, secunde etc. Cealaltă este o operație esențial nenumerică, numerele din mașină reprezentînd substantive, verbe, indicații gramaticale, ca: indicativ prezent, acuzativ. Mașina este însă aceeași. Aceasta dovedește că ea nu lucrează cu elemente metrice, care nu sînt comune celor două operații, ci cu elemente structurale.

Într-un alt domeniu al matematicilor apar numerele de asemenea dezbărate de caracterul lor metric : e atunci cînd „se gödelizează" o teorie, pentru a putea întrebuința teoria funcțiilor recursive. De altfel, echivalența dintre noțiunea de funcție parțial recursivă, noțiune cu aparență metrică și cea de algoritm normal, noțiune cu aparență structurală, ne îndeamnă la meditare pe drumul indicat.

Programarea pentru calculatoarele digitale este o operație ce face parte incontestabil din tehnică. Azi această programare este pe cale de a fi înlocuită cu programarea automată. Construcția limbilor de programare automată face deci parte și ea din preocuparea tehnicii moderne.

Matematicianul care lucrează în teoria codurilor, în construcția limbilor informaționale aplică însă logica matematică, așa cum cel care concepe scheme cu contacte și relee sau cu tranzistori face algebra logicii.

Matematicianul care lucrează în acest fel de domenii ale matematicilor aplicate se izbește mereu de „ probleme nenumerice", pe care trebuie să le rezolve cu ajutorul calculatoarelor. Apar ca esențiale problemele de determinarea structurilor de tot felul ; structurile complicate nu mai sînt numai structurile biologice și economice ; unele sînt marile întreprinderi automatizate sau marile mașini de calcul. Așa-numita „inginerie a sistemelor", care e proiectarea marilor sisteme, are ca fundament logica matematică : trebuie să analizăm nu numai dimensionarea unor piese, adică condițiile metrice pe care trebuie să le satisfacem, ci în primul rînd trebuie să cercetăm dacă condițiile logice sînt satisfăcute. Aceasta se face tot cu un calculator, cu același calculator.

Dacă vreau să pun calculatorul să rezolve probleme, trebuie să încep prin a-l pune să demonstreze teoreme. Demonstrarea automată a teoremelor ne arată că unele concepte filozofice trebuie să fie regîndite. Teoremele se pot demonstra cu mașina, fiindcă demonstrația are un caracter formal ; textele se pot traduce sau rezuma cu mașina, fiindcă ele au un caracter formal. Aceasta ne atrage atenția că „formal" e ceea ce se poate realiza „mecanic", adică cu un calculator. Adjectivul formal nu se mai opune lui practic, ci se identifică practicul cu formalul.

O cercetare trebuie formalizată ca munca pe care o cere să poată fi trecută să fie executată de mașină.

Principial deci logica matematică se instaurează ca disciplină directoare a tehnicii.

X

Bineînțeles, pentru a scoate în evidență caracterul structural comun matematicii, științelor de curînd matematizate și tehnicii moderne, am trecut peste problema care merita oarecare atenție : există o opoziție între matematica clasică, metrică și cea modernă structurală ? Răspunsul hotărît negativ la această problemă merită o scurtă oprire. Există mai multe încadrări ale teoriei numerelor naturale în teoria mulțimilor și în logica formală.

Aserțiunea noastră privind schimbarea categorială a matematicilor nu neagă nici originalitatea noțiunii de număr natural sau de recurență, dar cere să nu se uite saltul de la numărul natural la numărul ordinal, de la recurența finită la cea infinită, pe de o parte, posibilitatea, pe de alta, ca

matematica să participe la constituirea ştiinţelor numerice şi a tehnicii. De altfel, şi în tehnică se încetăţenesc din ce în ce mai mult sistemele hibride : digitale-analoge.

Discuţia însă dacă logica matematică se subsumează algebrei sau algebra logicii matematice nu ni se pare a merita să fie prea dezvoltată. Orice disciplină deductivă adoptă un instrumentar logic, şi caracterul de demonstrabil depinde de acest instrumentar. Atunci cînd vorbim de algebră ca disciplină dominantă, ne gîndim la acele capitole ale ei, unele mai vechi : teoria grupurilor, corpurilor inelelor, modulelor, altele mai noi : teoria laticelor, algebra omologică, teoria automatelor, algebra universală, teoria categoriilor şi la ideile fundamentale ale ei : lege de compoziţie, homomorfism, ideal, congruenţă, sumă şi produs direct.

Cînd ne gîndim la logica matematică, ne gîndim la precizarea cît mai strictă a instrumentarului logic întrebuinţat : nu numai dacă el conţine sau nu axiomul lui Zermelo sau ipoteza continuului, ci şi dacă el se reduce la logica predicatelor de ordinul I sau o depăşeşte, dacă utilizează sau nu principiul dublei negaţii ş.a.m.d.

Poate am ajuns să explicăm de ce spunem că pentru un om de ştiinţă Leibniz e din nou actual.

ASPECTE ALE RAPORTULUI DINTRE TEORETIC ȘI SPONTAN ÎN CUNOAȘTEREA FILOZOFICĂ

de

I. FLOREA

Creșterea ponderii filozofiei marxiste în făurirea și dezvoltarea conștiinței socialiste, a rolului ei în procesul de educare a oamenilor muncii pune în fața cercetătorilor o serie de probleme actuale privind *specificul* și *modalitatea* cunoașterii filozofice și face necesară dezvoltarea preocupărilor de „filozofie a filozofiei". În acest cadru se înscrie și problema raportului dintre teoretic și spontan în cunoașterea filozofică, dintre materialismul filozofic și simțul comun sau „realismul naiv".

Ea a preocupat de multă vreme pe filozofi. Immanuel Kant, în ale sale *Prolegomene*, opunea în mod net filozofia („metafizica") simțului comun, dîndu-i acestuia din urmă o înțelegere aprioricâ. Simțul comun, care, după el, este facultatea de a cunoaște și a întrebuința *in concreto* regulile, principiile apriori ale intelectului, poate ajunge doar la judecăți cu aplicare imediată în experiență, dar în nici un caz la judecăți universale, apriori și independente de experiență, cum sînt, după părerea sa, cele filozofice. La aceasta se poate ajunge numai prin intelectul speculativ, care folosește aceste reguli *in abstracto* [1]. În concepția lui Hegel, filozofia concepută ca „gîndire a gîndirii" este de asemenea opusă simțului comun. Deși în expunerea dialecticii făcea apel la bunul-simț, relevînd conținutul dialectic al unor proverbe, zicale, Hegel a identificat în cele din urmă, filozofia materialistă în genere cu filozofia bunului-simț, cu „realismul", ceea ce a atras obișnuitu-i dispreț pentru filozofia materialistă.

Această problemă este abordată în lucrările epistemologului francez Gaston Bachelard. El instituie aceeași „ruptură" între realismul filozofic, materialismul naiv, pe de o parte, și așa-numitul „materialism ordonat" [2], „instruit", „rațional" sau „lucrat" (*travaillé*) * pe de altă parte, ca și între cunoașterea comună și cunoașterea științifică în genere. Menționăm că aceste formule ambigue prin care denumește filozofia sa

[1] Immanuel Kant, *Prolegomene*, București, 1924, p, 183—184.

[2] Gaston Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, Paris, 1953, p. 18.

* „Astfel materialismul lucrat (*travaillé*) se opune tot atît de mult materialismului naiv și imaterialismului" (*op. cit.*, p. 207).

Rev. filoz., 15, 2, p. 137—145, București, 1968

nu desemnează o concepție materialistă, ci un idealism rațional, în care „realitatea" își pierde, după expresia lui, *„caracterul de permanență* (de realitate obiectivă - *n.n.*), *care fonda realismul* filozofic" [3].

Mult prea importantă pentru înțelegerea mecanismului dezvoltării cunoașterii filozofice, problema menționată a preocupat insistent pe unii dintre filozofii noștri, cum sînt Mircea Florian, Lucian Blaga, Ion Petrovici*, Al. Posescu. Cercetarea raportului dintre filozofie și simțul comun sau realismul naiv constituie o temă centrală a lucrării filozofului român Mircea Florian, intitulată *Cunoaștere și existență* (1939), lucrare scrisă de pe poziții înaintate, materialiste, și ale cărei opinii nu pot fi ocolite în studierea acestei probleme.

Idealismul subiectiv își prezintă, de obicei, tezele sale de bază în concordanță cu bunul-simț, reprezentanții săi luîndu-și de cele mai multe ori atributul de „realiști". Lenin, analizînd asemenea pretenții formulate de filozofi ca Berkeley, Fichte, Schuppe, Mach, Avenarius, demonstrează incompatibilitatea filozofiei idealiste subiective cu „realismul", așa cum incompatibile sînt cele două linii fundamentale în filozofie—materialismul și idealismul. A vorbi despre „realism" în cadrul filozofiei idealiste este un nonsens, o contradicție în termeni. De aceea filozofii Kant, Hegel, Bachelard, menționați la începutul acestor rînduri, aveau temei *să opună* filozofia *idealistă* bunului-simț, „realismului naiv". Invocarea „realismului naiv" de către empiriocritici, arăta Lenin, constituie *sofismul* prin care aceștia neagă lupta dintre materialism și idealism și vor să acopere nuditatea idealistă a filozofiei lor pentru a o impune în ochii lumii. Clasicii marxismului au arătat că singura filozofie care este în concordanță cu bunul-simț, cu „realismul naiv" în istoria cunoașterii este materialismul. Că materialismul este singura teorie filozofică realmente compatibilă cu „realismul naiv" a fost observat și de unii filozofi idealiști.

Ce este „realismul naiv" și în ce raport se află aceasta cu materialismul filozofic marxist din punctul de vedere al corelației dintre teoretic și spontan constituie obiectul celor ce urmează.

„Realismul naiv" este, așa cum arăta Lenin, *convingerea spontană* „a fiecărui om sănătos, care n-a fost într-o casă de nebuni sau în vreo școală a filozofilor idealiști,... că lucrurile, mediul, lumea există *independent* de senzațiile noastre, de conștiința noastră, de *Eul* nostru și, în general, de om" [4]. Contactul direct cu realitatea, acțiunea omului asupra naturii ca obiect în procesul practicii materiale îi făuresc convingerea nestrămutată că lumea, lucrurile au o existență obiectivă, independentă de noi, și că ideile, senzațiile, conștiința noastră nu sînt decît o imagine a lumii exterioare**. Aceste convingeri nu apar omului obișnuit într-o formă abstractă

---

[3] Gaston Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, Paris, 1949 (subl. ns.).

* De văzut, în acest sens, *Reflexii asupra bunului-simț*, în „Revista de filozofie", 1936, nr. 2, care reprezintă textul unei conferințe ținute de autor la Sorbona.

[4] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 18, București, Edit. politică, 1963, p. 63.

** Marx și Engels menționau, în acest sens, că muncitorii, pentru care natura este obiect al muncii, tind, prin atitudine și gîndire, spre o concepție filozofică materialistă: „...Acești muncitori comuniști, de *masă* (*massenhafte*), care lucrează, de pildă, în atelierele din Lyon sau din Manchester, nu consideră că prin *«gîndire pură»*, prin simple raționamente, vor putea scăpa de patroni și de propria lor înjosire practică. Ei resimt foarte dureros *deosebirea* dintre *existență* și *gîndire*, dintre *conștiință* și *viață*"... (K. Marx și F. Engels, *Opere*, ed. a 2-a, vol. 2, București, Edit. politică, 1962, p. 58).

corespunzătoare cunoaşterii filozofice şi organizate într-o concepţie filozofică cristalizată.

Diferenţa dintre această formă de „realism naiv" şi concepţia filozofică materialistă apare în evidenţă prin prisma raportului dintre *spontan* şi *teoretic* în dezvoltarea conştiinţei, dintre conştiinţa comună impregnată de elemente spontane şi cu o pronunţată coloratură psihologică şi conştiinţa teoretică.

În acest sens, convingerile realiste ale simţului comun au un caracter naiv şi se răsfrîng într-o serie întreagă de probleme care ating nemijlocit preocupările oamenilor, manifestîndu-se mai mult ca *atitudine* practică faţă de realitate, faţă de problemele vieţii. Aceste reprezentări, convingeri naiv-materialiste, formulate sau implicate adesea în folclor, în zicalele poporului, reprezintă doar *rudimente*, *germeni* de gîndire filozofică; ele constituie doar *forma embrionară* a conştiinţei filozofice materialiste. Filozoful Mircea Florian numea această formă a realismului naiv „un fel de filozofie înaintea filozofiei", care „premerge reflecţiei ştiinţifice, nu însă reflecţiei îndeobşte" [5]. Elementul *spontan* în dezvoltarea conştiinţei, în cazul nostru a conştiinţei filozofice, nu trebuie înţeles ca opus pur şi simplu *conştientului*. În legătură cu această dialectică a spontanului şi conştientului, Lenin menţiona că „există spontaneitate şi spontaneitate", iar „«elementul spontan» nu este în fond altceva decît *forma embrionară* a conştiinţei" [6]. În acest sens, realismul naiv nu este absolut spontan, inconştient, ci presupune, aşa cum arăta Mircea Florian, „o reflecţie populară... El este mai degrabă sfîrşitul unui stadiu elementar de reflecţie decît un început nereflectat [7]. O asemenea formă de „realism" ţinînd de latura psihologică, neelaborată a conştiinţei sociale nu intră în studiul istoriei filozofiei, aceasta avînd ca obiect cercetarea formelor mai mult sau mai puţin elaborate ale concepţiilor filozofice.

Lărgirea orizontului ştiinţific al oamenilor societăţii noastre, educarea lor politică-ideologică şi însuşirea unor idei ale filozofiei marxiste în acest proces, ca şi îmbogăţirea experienţei lor practice constituie terenul fertil pentru formarea unei concepţii filozofice materialiste, de data aceasta cu un caracter teoretic *clar formulat* şi *exprimat ca atare*. Practica transformării socialiste, care se bazează pe ştiinţa cea mai înaintată, progresul tehnic-ştiinţific contemporan şi lărgirea pe această bază a orizontului cultural-ştiinţific presupun cu necesitate şi facilitează în acelaşi timp însuşirea filozofiei materialismului dialectic. Creşterea rolului şi ponderii elementului ştiinţific în cadrul conştiinţei socialiste determină ca convingerile „realist-naive" corespunzătoare bunului-simţ, să se *conştientizeze*, să capete o bază ştiinţifică şi *să tindă* în consecinţă, spre o expresie generalizată, teoretică, constituindu-se astfel, în cele din urmă, într-o *concepţie filozofică* materialistă.

Din punct de vedere *istoric* se pot distinge mai multe faze în elaborarea categoriilor şi concepţiilor filozofice. Prof. I. Banu diferenţia trei asemenea faze: a) faza *intuitivă*, care aparţine preistoriei filozofiei;

---

[5] Mircea Florian, *Cunoaştere şi existenţă*, Bucureşti, 1939, p. 22.

[6] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 6, Bucureşti, Edit. politică. 1964, p. 28.

[7] Mircea Florian, op. *cit.*, p. 28.

b) faza *precategorială*, cu care începe filozofia propriu-zisă, deoarece se bazează pe o anumită generalizare teoretică. Categoriile filozofice nu sînt aici încă definite, dar sînt folosite sau implicate; c) faza *categorială*, care ne pune în fața definiției lor [8]. Aceste etape *istorice* în dezvoltarea gîndirii filozofice se repetă în formă logică prescurtată (e drept, mai greu de distins) și în practica formării conștiinței filozofice, existînd și aici un paralelism original-istoric-logic*. Forma obișnuită de „realism", analizată mai sus, poate fi asimilată cu prima fază din această periodizare, ambele ținînd de preistoria formării și cristalizării conștiinței filozofice.

O formă *istorică* a „realismului" filozofic este materialismul naiv al anticilor, cînd filozofia începe să se constituie ca formă a conștiinței sociale, ca domeniu al cunoașterii, nedespărțit încă de celelalte cunoștințe științifice. Dar cum practica socială și cunoașterea științifică nu erau suficient dezvoltate, materialismul primilor gînditori antici avea un caracter spontan, naiv, fiind foarte aproape de simțul comun. Concepția materialistă asupra naturii era pentru primii filozofi antici „ceva de la sine înțeles" [9]. Al. Posescu observa că „Realismul primilor filozofi greci era o concepție impusă de natura experienței în forma ei nereflectată. Era, cu alte cuvinte, concepția spontană a spiritului omenesc întemeiată pe datele simțurilor în forma lor primară..." [10]. De aceea această formă istorică de realism, ca și realismul naiv al omului obișnuit, avea în genere un caracter empiric.

Toate acestea demonstrează că între convingerile „realist-naive" ale oamenilor, ca și între materialismul primilor gînditori antici și materialismul filozofic marxist există o diferență colosală, calitativă, și nu pot fi identificate, așa cum consideră unii „cercetători" burghezi ai marxismului.

Materialismul filozofic marxist constituie un sistem *categorial teoretic elaborat* care își are fundamentarea în generalizarea întregii cunoașteri științifice și filozofice și a practicii social-istorice a omenirii. Iar față de convingerile materialist-spontane ale primilor filozofi antici, materialismul marxist adaugă bazelor lui „tot conținutul de idei al celor 2 000 de ani de dezvoltare a filozofiei și a științelor naturii, precum și a istoriei însăși a acestor 2 000 de ani" [11].

Deosebirile apar și pe linia gradului de abstractizare și generalizare. Spre deosebire de realismul naiv al antichității, cînd filozofia nu luase încă forma sa *categorială*, neajungînd la gradul de abstractizare și generalizare maxim specific filozofiei, materialismul marxist depășește, în această privință, orice concepție materialistă anterioară. Este suficient să amintim că nici una dintre filozofiile materialiste premarxiste n-a reușit să generalizeze în conținutul categoriei de materie sfera realității sociale. Lipsa unei concepții materialiste despre societate se explică și prin faptul că în acest domeniu simțul comun a stimulat, o bună parte din istoria

[8] I. Banu, *Heraclit din Efes*, București, Edit. științifică, 1963, p. 34.

* F. Engels menționa că „evoluția unei noțiuni sau a unei relații de noțiuni ... în istoria gîndirii și evoluția ei în mintea unui dialectician sînt în același raport ca evoluția paleontologică a unui organism față de evoluția lui embriologică ..." (Engels, *Dialectica naturii*, ed. a 3-a, București, Edit. politică., 1966, p. 200).

[9] F. Engels, *Dialectica naturii*, p. 176.

[10] Al. Posescu, *Metafizica și raporturile ei cu știința*, București. 1947, p. 25.

[11] F. Engels, *Anti—Dühring*, ed, a 4-a, București, Edit. politică, 1966, p. 140.

omenirii, concepţia idealistă, fapt care apare evident prin contradicţia internă existentă în concepţia filozofică a gînditorilor materialişti premarxişti, care erau „jos" materialişti şi „sus" idealişti. Analiza acestei probleme ar cere încă un studiu privind raportul dintre spontan şi teoretic în dezvoltarea concepţiilor despre societate, care n-ar fi lipsit de interes. Pentru a simplifica lucrurile însă, în prezentele consideraţii avem în vedere doar aspectele concepţiei despre natură şi facem abstracţie de cele pe care le suscită concepţia despre societate în cadrul cunoaşterii filozofice.

Deşi graniţa dintre conştiinţa comună şi cea teoretică în general, în cazul nostru dintre „realismul naiv" şi materialismul filozofic, este *mobilă*, *relativă*, atît în dezvoltarea istorică a filozofiei, cît şi în dezvoltarea conştiinţei filozofice individuale, aceasta nu poate duce la diminuarea sau ştergerea deosebirilor dintre ele. De aceea nu putem fi de acord cu opinia exprimată de filozofii sovietici Kelle şi Kovalson, după care „materialismul filozofic pune în mod conştient la baza teoriei cunoaşterii «realismul naiv» al maselor de oameni" [12]. Opinia autorilor sovietici vine să diminueze această deosebire şi nu sesizează diferenţa *calitativă*, *saltul* de la un nivel la celălalt. Lenin vorbea doar despre „*convingerea «naivă»* a omenirii" (subl. ns.), care „este pusă *în mod conştient* la baza teoriei materialiste a cunoaşterii" [13]. Clasicii marxismului au combătut identificarea materialismului filozofic în genere cu „realismul naiv", concepţie proprie lui Hegel.

Generalizarea filozofică ştiinţifică vine adesea în contradicţie cu reprezentările spontane ale bunului-simţ. Aşa cum remarca Vladimir Gheorghiu într-un studiu recent [14], bunul-simţ are tendinţa pronunţată de a trece totul prin cenzura concretului palpabil, „de a mirosi" conţinutul noţiunilor. Această tendinţă duce la dizolvarea generalului în individual, la reducerea materiei la imaginea unui şir de corpuri perceptibile, a *mişcării* la traiectoria mobilului mecanic, a adevărului la obiect etc. Asemenea lacune ale bunului-simţ în filozofie au fost analizate cu subtilitate de filozoful francez H. Bergson. Dar Bergson a identificat simţul comun cu spiritul ştiinţific pentru a le opune intuiţionismul. Coborînd intelectul şi cunoaşterea ştiinţifică la nivelul simţului comun, el viza de fapt concepţia metafizică dominantă în unele ştiinţe şi în filozofia burgheză din secolul trecut, care reprezintă modul de gîndire ce nu depăşeşte cu mult bunul-simţ.

Unii marxologi încearcă să reducă filozofia marxistă la „realismul naiv", negînd astfel caracterul ei ştiinţific, teoretic. Astfel, după opinia lui Gustav Wetter, materialismul dialectic „nu este nimic altceva decît filozofia bunului-simţ", reducîndu-se la „realismul naiv". El atribuie adeseori această identificare chiar concepţiei exprimate de Engels şi Lenin [15],

---

[12] V. Kelle şi M. Kovalson, *Formele conştiinţei sociale*. Bucureşti, Edit. ştiinţifică. 1961, p. 33.

[13] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 18, p. 63.

[14] Vezi Vladimir Gheorghiu, *Aspecte psihologice ale însuşirii unor noţiuni filozofice*, în „Lupta de clasă", 1966, nr. 12, p. 46.

[15] Vezi Gustave Wetter, *Le matérialisme dialectique*, 1962, p. 58, 133, 299–301, 305, 584.

pentru a prezenta materialismul marxist ca pe o filozofie de tip inferior, rupîndu-l de cunoașterea științifică și de istoria filozofiei *.

Filozofia marxistă, ca forma cea mai înaltă a cunoașterii filozofice, se raportează istoric la *întreaga* cunoaștere în general, la istoria filozofiei în special, la *întreaga* practică social-istorică a omenirii, fiind expresia teoretică generalizată a acestora. V. I. Lenin, sintetizînd domeniile pe baza cărora își fundamentează filozofia marxistă concluziile, enumeră, în primul rînd, „*istoria filozofiei, ergo* : . . . pe scurt, istoria cunoașterii în general", „întregul domeniu al cunoașterii" [16].

Avînd în vedere această diferență *radicală, calitativă*, Lenin ca și Engels, a considerat impropriu termenul de „realism" pentru desemnarea materialismului filozofic, deși semnificația sa reală este opusă idealismului. Expresia este improprie pentru că desemnează materialismul de tip inferior—fie naiv, vulgar sau metafizic, fie anumite convingeri obișnuite, corespunzătoare simțului comun al oamenilor. La acestea se adaugă și faptul că în vremea lui Lenin, ca și în zilele noastre, cuvîntul „realism" a fost acaparat în mod nejustificat „de pozitiviști și de ceilalți confuzioniști care oscilează între materialism și idealism" [17].

V. I. Lenin a analizat însă și o altă formă, superioară a „realismului naiv"— *materialismul istorico-naturalist* al oamenilor de știință. Aceasta este „convingerea spontană, nemărturisită, vag conturată, filozoficește inconștientă a majorității covîrșitoare a naturaliștilor că lumea exterioară este o realitate obiectivă, reflectată de conștiința noastră" [18]. V. I. Lenin sublinia, totodată, „legătura *indisolubilă*" dintre materialismul spontan al naturaliștilor și materialismul filozofic ca orientare, criticînd concepțiile machiștilor, care voalau sau estompau această legătură. Această formă de realism este superioară celor analizate pînă acum, pentru că constituie concluzia firească a *cunoașterii* științifice a savanților— e drept, cel mai adesea dintr-unul sau cîteva domenii limitate ale acesteia. Cercetătorul naturii, care acționează asupra obiectului investigației sale în laborator sau în forma sa naturală, nu se poate îndoi de existența obiectivă a acestuia și de posibilitatea reflectării lui în mod veridic. Renumitul fizician Max Born sublinia că cei mai mulți fizicieni și savanți „sînt realiști naivi care nu-și bat capul cu subtilități filozofice" [19].

Acceptarea sub presiunea filozofiei burgheze a unor concluzii idealiste sau agnostice vine în contradicție cu *atitudinea reală* în care persistă omul de știință, se opune strădaniilor sale de cercetător al naturii. De aceea Lenin aprecia că materialismul istorico-naturalist constitue *temelia* de care se sparg toate încercările diferitelor școli ale idealismului. „Mersul dezvoltării științelor naturii, cu toate oscilările și șovăielile lor, cu tot caracterul inconștient al materialismului naturaliștilor, cu toată

---

* O asemenea imagine deformată despre raportul dintre materialismul marxist și „realismul naiv" este prezentă în gîndirea a numeroși critici ai marxismului ; a se vedea și Jean—Yvez Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Ed. du Seuil, 1956, p. 379 ; F. Chatelet, *Logos et praxis*, Paris, 1962, p. 26—28, 166.

[16] V.I.Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 29, București, Edit. politică, 1966, p. 294.

[17] Idem, *Opere complete*, vol. 18, p. 54.

[18] *Ibidem*, p. 363.

[19] M.Born, *Symbol and Reality*, în „Dialectica", vol. 20, fasc. 2/1966 .

pasiunea manifestată ieri pentru «idealismul fiziologic» la modă, iar azi pentru «idealismul fizic» la modă—arăta Lenin—, aruncă *la o parte* toate simulacrele de sisteme şi toate trucurile ieftine, punînd iarăşi şi iarăşi pe primul plan «metafizica» *materialismului ştiinţific-naturalist*" [20]. Nu e întîmplător că tocmai „metafizica" ştiinţelor naturii, cum denumeau machiştii materialismul istorico-naturalist, a constituit calul de bătaie al criticii acestora, ceea ce trăda încă o dată incompatibilitatea filozofiei lor idealiste cu „realismul naiv".

Această formă de „realism" mijloceşte trecerea spre o nouă expresie, *teoretizată, clar formulată* a materialismului, promovată de unii naturalişti, ceea ce a şi fost de fapt materialismul istorico-naturalist ca orientare filozofică.

Istoria gîndirii sociale şi filozofice româneşti, cu o puternică tradiţie a materialismului ştiinţific-naturalist, este bogată în asemenea manifestări pe plan teoretic-filozofic ale oamenilor de ştiinţă, în condiţiile unei ascuţite dispute ideologice şi ale promovării idealismului în filozofia românească. Oameni de ştiinţă de valoare, cum sînt fizicienii şi matematicienii Dragomir Hurmuzescu, I. Athanasiu, Simion Stoilov, medicii şi biologii Victor Babeş, Dimitrie Voinov, Nicolae Leon, Emil Racoviţă, I. Cantacuzino, Gheorghe Marinescu ş.a., s-au situat pe poziţiile materialismului ştiinţific-naturalist în interpretarea problemelor teoretice şi filozofice ale domeniului lor de cunoaştere. Astfel, Victor Babeş, unul dintre reprezentanţii de frunte ai acestei orientări, ajungea la o exprimare teoretică clară a concepţiei materialiste, rezultată pe baza practicii sale de cercetător al naturii. „Dacă printr-un anumit sunet ajungem totdeauna la acelaşi efect—argumentează Babeş această concepţie —, dacă prin mişcarea ochilor noştri observăm că există în afară de noi lucruri, unele lîngă altele, al căror raport reciproc nu depinde de noi, atunci venim la convingerea că acele lucruri *nu există numai pentru noi*, ci că ele independent de simţurile noastre, există pentru sine... Şi dacă lucrurile externe se schimbă fără de concluderea noastră, noi trebuie să cîştigăm spontan impresia *unor puteri în afară de noi* care se *opun* individului observator fiind ele *ceva ce nu este el*" [21]. Despre toate acestea, conclude Babeş, „nici cele mai sceptice spirite, serios cugetînd nu se pot îndoi". În aceste forme manifeste, care iau o expresie teoretică, „crezul" de cercetător al omului de ştiinţă, convingerile şi reprezentările sale *spontan* materialiste trec chiar într-o concepţie filozofică materialistă conştient adoptată, într-o concepţie mai mult sau mai puţin elaborată. De aceea materialismul istorico-naturalist ca formă superioară, elaborată a „realismului" intră în preocupările istoriei filozofiei.

Limitele între spontan şi conştient în cadrul *materialismului istorico-naturalist* al diferiţilor oameni de ştiinţă apar deci mult mai mobile, mai relative. Trecerea *conştientă* a naturaliştilor pe poziţiile filozofiei materialiste este pregătită de cunoaşterea ştiinţifică a naturii, de activitatea lor de cercetare şi de rezultatele ei. Această formă de realism (= materialism), cu tradiţii atît de bogate în istoria gîndirii româneşti, a influenţat orien-

---

[20] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 18, p. 368.

[21] V. Babeş, *Consideraţiuni asupra raportului ştiinţelor naturale către filozofie*, în *Antologia gîndirii româneşti*, partea a II-a, Bucureşti, Edit. politică, 1967, p. 753.

tarea unor filozofi care, plecînd de la datele ştiinţelor în cercetările lor filozofice, le-au dat o interpretare materialistă. La rîndul lor, filozofi ca P. P. Negulescu, Mircea Florian, Al. Posescu, promovînd spiritul ştiinţific-naturalist, şi-au denumit ei înşişi filozofia lor „realism".

Toate acestea nu pot să ne ducă la identificarea materialismului ca teorie filozofică în genere cu materialismul istorico-naturalist, cu „realismul" naturaliştilor. Istoricul neokantian al materialismului F. Lange, observînd această strînsă legătură dintre cercetările ştiinţifice şi concepţia materialistă, care constituie concluzia lor firească, respingea dreptul materialismului de a putea fi o teorie filozofică, contestînd valoarea sa „metafizică". El reducea de fapt materialismul filozofic la materialismul ştiinţific-naturalist, care este o formă a „realismului". Cu aceeaşi identificare operase şi Husserl în *Philosophie als strenge Wissenschaft*, respingînd „naturalismul" şi posibilităţile acestuia de a fundamenta filozofia ca ştiinţă riguroasă, vizînd în această formă de fapt materialismul filozofic în genere.

Nu trebuie neglijate limitele şi inconsecvenţele inerente materialismului *istorico-naturalist*. Lenin explica apariţia „idealismului fizic", concesiile făcute de unii fizicieni idealismului şi prin limitele şi neputinţa materialismului istorico-naturalist. Rod al unei gîndiri şi generalizări filozofice bazate de cele mai multe ori pe domeniul limitat al ştiinţei respective, gîndirea materialist-spontană a unor savanţi a fost adesea limitată şi avea, de regulă, un caracter mecanicist, care şi-a dezvăluit insuficienţele şi neputinţa, mai ales, în perioadele de avînt şi răsturnări, de „criză" în ştiinţă, cînd rezolvarea noilor probleme gnoseologice şi filozofice care se ridicau cereau o concepţie materialist-dialectică. Gîndirea filozofică materialistă în această formă de „realism" nu apare în formă „pură", categoriile filozofice nefiind întotdeauna distinse net de reprezentările ştiinţifice concrete şi exprimate *ca atare*, ci sînt încărcate şi impregnate de sensul acestora. Uneori există posibilitatea (ca să nu-i spunem pericolul) identificării problemelor şi categoriilor filozofice cu reprezentările naturalist-ştiinţifice, care poate constitui sursa unor confuzii, incosecvenţe, lucru adesea subliniat de Lenin. Într-un aforism al său, Lucian Blaga arăta că „deformaţia profesională îi atinge totdeauna pe oamenii de ştiinţă" atunci cînd abordează un alt domeniu decît specialitatea lor. „Singură filozofia — spune Blaga — poate salva pe specialist de deformaţiile sale profesionale" [22].

Pentru înlăturarea chinurilor şi a rătăcirilor momentane, impuse de o ajungere spontană, prin însăşi forţa ştiinţei respective, la o concepţie filozofică ştiinţifică, apare necesitatea *însuşirii conştiente* a filozofiei materialist-dialectice, rod al prelucrării şi generalizării filozofice a *întregii* cunoaşteri umane, al practicii social-istorice a omenirii. Însuşirea filozofiei materialist-dialectice de către savanţi se impune şi din punctul de vedere al luptei ideologice contemporane, care, în lipsa unei astfel de concepţii filozofice ştiinţifice, sporeşte la unii oameni de ştiinţă dificultăţile de ordin teoretic, filozofic. Deşi ştiinţa contemporană, prin particularităţile ei, grăbeşte trecerea unor savanţi la materialismul dialectic, pe parcurs se interpun şi alţi factori de ordin social şi ideologic care frînează acest proces şi explică anumite abateri de la tendinţa normală spre

---

[22] Lucian Blaga, *Aforisme*, în „Tribuna", nr. 6 (523) din 9 februarie 1967.

idealismul filozofic. Principiul partinităţii acţionează deci şi în cadrul aşa-numitului „realism naiv" şi al evoluţiei sale în concepţia oamenilor de ştiinţă. Ce anume determină ca unii naturalişti să cedeze presiunii filozofiei idealiste sau ca alţii să reziste cu „încăpăţînare" acestor presiuni este în primul rînd poziţia socială şi de clasă pe care aceştia se situează. Lucrurile sînt complicate însă de existenţa unor rădăcini gnoseologice şi a unor greutăţi şi tendinţe ale dezvoltării ştiinţei contemporane, care sînt speculate de idealismul filozofic. Dar aceasta, deşi complică lucrurile, nu anulează acţiunea principiului partinităţii în evoluţia materialismului istorico-naturalist al oamenilor de ştiinţă.

Trecerea conştientă a unor naturalişti la materialismul filozofic şi însuşirea de către aceştia a materialismului dialectic sînt facilitate şi mijlocite adesea de convingerile lor materialiste şi dialectice spontane. Însuşirea şi aderarea la materialismul filozofic marxist nu constituie astfel o înstrăinare de propriile tendinţe şi preocupări teoretico-filozofice, ci reprezintă acceptarea acelei filozofii spre care aceştia în mod „instinctiv" tindeau sau spre care evoluţia şi logica internă a ştiinţei îi mînau. Este actul trecerii din domeniul *spontaneităţii* gîndirii lor teoretico-filozofice în acela al *libertăţii*, al însuşirii *libere* şi *conştiente* a concluziilor de ordin filozofic şi gnoseologic pe care le impune ştiinţa în faţa cercetătorilor. Este, în sfîrşit, actul găsirii acelei filozofii care, însuşită, dă răspuns numeroaselor probleme filozofice pe care le ridică ştiinţa contemporană şi care fertilizează gîndirea lor ştiinţifică.

Opera de educare marxist-leninistă continuă a oamenilor de ştiinţă, înfăptuită sub conducerea partidului, răspunde de aceea unei nevoi interne a dezvoltării activităţii lor ştiinţifice şi teoretice creatoare. Aceasta, la rîndul ei, sporeşte preocupările de ordin filozofic şi contribuţia competentă a oamenilor de ştiinţă la rezolvarea problemelor filozofice pe care le ridică ştiinţa într-un domeniu sau altul al ei. Tradiţiile înaintate ale materialismului naturalist-ştiinţific, la care şi-au adus contribuţia figurile cele mai reprezentative ale ştiinţei româneşti, sînt valorificate şi dezvoltate astăzi pe un plan mai înalt, la nivelul interpretării materialist-dialectice a rezultatelor ştiinţelor contemporane ale naturii. Congresul al IX-lea al partidului releva, în acest sens, contribuţia sporită a unor valoroşi oameni de ştiinţă şi cultură la activitatea de propagare a marxism-leninismului, la munca politică-ideologică desfăşurată de partid, precum şi în analiza ştiinţifică a problemelor filozofice ale ştiinţei contemporane. Aceasta constituie rodul educării lor marxist-leniniste, al însuşirii creatoare a materialismului dialectic şi istoric de către oamenii de ştiinţă.

SARTRE ȘI MARXISMUL

DE

MAGDA STROE

Filozofia existențialistă — produs de criză prin excelență — se caracterizează prin ambiguitate, prin profunde contradicții interne. Reflectînd poziția echivocă a intelectualității burgheze, ea reprezintă pe plan politic o dublă opoziție : față de lumea burgheză și față de lumea socialistă. Ea protestează împotriva aspectelor dezumanizante ale capitalismului, dar în același timp refuză soluția socialistă. Pe planul problematicii filozofice, existențialismul este străbătut de tensiunea cea mai ascuțită dintre individ și societate, dintre subiectivitate și obiectivitate, fiind în același timp incapabil să rezolve aceste contradicții.

În *Perspectives de l'homme*, Roges Garaudy consideră pe bună dreptate filozofia existențialistă ca o punte spre alte filozofii, arătînd că de la început ea poartă în sine exigența propriei sale depășiri. Ambiguitatea existențialismului creează posibilitatea conturării a două direcții de evoluție în funcție de preponderența uneia sau alteia din laturile contrarii : spre ideologia de dreapta și spre ideologia de stînga.

Sartre a ales a doua direcție.

Drumul lui Sartre este drumul unui intelectual mic-burghez dornic de a-și depăși condiția, de a refuza ideologia clasei dominante și de a se apropia de cea a clasei muncitoare, a unui intelectual care depune eforturi pentru a fi *contemporan* în sensul istoric ascendent al cuvîntului.

Într-un studiu publicat în revista „La nouvelle critique", Jeanette Colombel insistă asupra necesității metodologice de a studia atît filozofia, cît și atitudinea lui Sartre față de evenimente în *mișcarea* lor, asupra necesității de a ține pasul cu *reflexia prezentă* a lui Sartre, de a urmări sinuozitățile gîndirii sale și de a nu o prezenta prin prisma unor etape depășite : „Noi trebuie *să citim* filozofia lui Sartre ca *momente* ale unei opere care se face, care ne este contemporană, care nu este încheiată" [1].

În articolul *Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme*, Simone de Beauvoir, respingînd afirmația lui Merleau-Ponty cu privire la existența unei rupturi între poziția filozofică a lui Sartre expusă în *L'Être et le Néant*

---

[1] „La nouvelle critique", martie 1966, p. 130.

Rev. filoz., 15, 2, p. 147—161 București, 1968

și orientarea ulterioară, susține continuitatea fără fisură a gîndirii sartriene.

O cît de sumară trecere în revistă a jaloanelor care marchează drumul filozofic și politic al lui Sartre spulberă acest mit. Dacă în primele sale lucrări cu caracter filozofic (*Essai sur la transcendence de l'Ego*, 1937, și *L'Être et le Néant*, 1943), Sartre își definește poziția filozofică în raport cu fenomenologia și situează în centrul filozofiei sale categoria *cogito*-ului, ultima sa lucrare filozofică (*Critique de la Raison dialectique*, 1960), axată pe categoria centrală a praxis-ului, are ca sistem de referință marxismul, orizontul marxismului fiind prezentat de Sartre ca propriul său orizont. Dar nu numai categoriile centrale și sistemele de referință s-au schimbat. Majoritatea categoriilor cu care operează Sartre (alegere, negativitate, libertate, timp etc.) au suferit modificări, impregnîndu-se din ce în ce mai mult cu un conținut social. Roger Garaudy, în *Perspectives de l'homme*, vede esența evoluției gîndirii filozofice a lui Sartre în faptul că acestuia i se impune specificitatea istoricului și socialului. Francis Jeanson în *Sartre par lui même* notează că, dacă în prima perioadă Sartre analizează fenomenul uman prin prisma unei interpretări subiectiviste, după război, el depune eforturi să dea nu numai o definiție ontologică, ci și una istorică condiției umane. Jean Lacroix, în *Panorama de la philosophie française contemporaine*, ajunge la aceeași concluzie.

Firul roșu al evoluției străbate și atitudinea politică a lui Sartre. Într-o însemnare din 14 septembrie 1939, Sartre face următoarea remarcă candidă : „Iată-mă vindecat de socialism, dacă măcar are nevoie de a mă vindeca". În 1946, Sartre consideră socialismul un proiect uman printre celelalte, al cărui triumf este incert tocmai pentru că omul este libertate. În 1957, socialismul este pentru Sartre mișcarea omului în curs de a se făuri și în același timp un sistem de referință absolut pentru aprecierea actelor politice. În 1966, la Roma și Praga, Sartre declară că este marxist și chiar comunist.

Existența unei evoluții a gîndirii sartriene este deci incontestabilă. Rămîne de văzut care este amploarea și profunzimea acestei evoluții. Există într-adevăr o ruptură între *L'Être et le Néant* și *Critique de la Raison dialectique*? Poate fi considerat Sartre marxist? E posibilă integrarea existențialismului în marxism?

Vom încerca să răspundem la aceste întrebări schițînd momentele principale ale istoriei gîndirii lui Sartre.

Prima lucrare filozofică de amploare a lui Sartre este *L'Être et le Néant*, apărută în 1943. În *L'Être et le Néant*, fundamentare a ontologiei sartriene, filozoful încearcă de pe pozițiile fenomenologiei să depășească opoziția materialism-idealism. Entitățile de bază ale ontologiei lui Sartre sînt existența în sine (*l'en soi*) în sens de natură, materie și existența pentru sine (*le pour soi*), asimilabilă cu dimensiunea umană a realității, cu conștiința. Existența în sine este contingentă, ea nu e creată și nu creează. Existența pentru sine deși nu este generată de materie, se bazează pe ea, este o neantizare a materiei, această neantizare fiind esența sa constitutivă, creatoare de sine. Întrucît însă numai materia posedă existență reală și în afara ei nu există nimic, existența pentru sine se confundă cu neantul. Rezolvarea sartriană a problemei ontologice poate fi pe drept cuvînt criticată și dinspre stînga, și dinspre dreapta. Primatul existenței în sine

asupra existenței pentru sine în sensul în care existența în sine își este sieși suficientă și nu are nevoie de existența pentru sine pentru a ființa (inversul nefiind valabil), teza cu privire la caracterul contingent și necreat al existenței în sine poate fi criticat de pe pozițiile idealismului ca materialism. Materialismul, dimpotrivă, îi poate reproșa lui Sartre că, nestabilind un raport de determinare cauzală între existența în sine și existența pentru sine, alunecă pe poziții dualiste. Căci ce reprezintă în fond existența pentru sine, neantul, în măsura în care nu e determinată, generată de materie dacă nu o substanță spirituală independentă și paralelă cu materia? Teoria lui Sartre cu rezonanțe kirkegaardiene despre conștiință ca neant al materiei nu poate evita capcana dualismului.

Dualismul ontologic sartrian este îmbibat de metafizică. Sartre exclude orice posibilitate de dialectică în domeniul existenței în sine. Entitate nefisurată, identică cu ea însăși, constituită din lucruri a căror existență coincide cu esența lor, lipsită deci de contradicții, existența în sine — asemănător lumii eleaților — este încremenită, în afara mișcării și a timpului. „Trecerile, devenirile, tot ceea ce permite să afirmăm că existența încă nu e ceea ce va fi și că este deja ceea ce nu e, îi este refuzat din principiu" [2].

Dialectica nu apare decît în sfera existenței pentru sine, ca o dimensiune a condiției umane. Avînd la baza ei ceva ce nu este ea, a cărei negație de fapt ea este — materia —, lumea conștiinței nu cunoaște identitatea absolută cu ea însăși; ea este o *existență trunchiată*. Omul însă *tinde spre totalitate*, și această tendință permanentă în unitate contradictorie cu lipsa concretă de totalitate devine fundamentul proiectelor, actelor sale. Omul nu poate realiza totalitatea, dar tendința spre o existență totalitară *dinamizează* mediul uman, conferindu-i un *caracter dialectic* și introducînd în el o dată cu mișcarea timpul, dar un timp conceput subiectivist ca o infrastructură a ființei. Dialectica existenței pentru sine în perspectiva lui Sartre este o dialectică tragică, contradicțiile nu se pot rezolva, conflictul este un însoțitor permanent al condiției umane.

L'Être et le Néant este străbătută de puternice filoane indeterministe, iraționaliste, voluntariste, inserate într-o concepție funciarmente subiectivistă. Momentul esențial în concepția sartriană rămîne conștiința, concepută husserlian ca intenționalitate și caracterizată prin funcțiile ei: unificatoare, semnificatoare și constituantă. Deosebit de clar apare aceasta în problema libertății, problema centrală a existenței pentru sine. Prin libertate, Sartre înțelege posibilitatea omului de a se rupe de lume, de sine, de propriul său trecut. Astfel concepută, libertatea este o *dublă negație*: negarea lumii materiale în care este inserat omul și negarea propriei sale conștiințe, a propriului său trecut. În acest sens susține Sartre că libertatea este puterea necondiționată de a spune „nu".

Funcția negatoare a libertății se completează cu o *funcție creatoare: alegerea*. „Pentru realitatea umană, a fi este egal cu a se alege pe sine". Omul își alege scopurile, se alege pe el. Alegerea este autonomă, adică arbitrară, nedeterminată, imprevizibilă.

Veriga de legătură între actul negației și al creației este *proiectul* ca intenție, în care se exprimă simultan și puterea negației și voința angajării.

[2] J. P. Sartre, *l'Être et le Néant*, Paris, Ed. Gallimard, 1948, p. 33.

Din caracterul nedeterminat, autonom al alegerii decurge *responsabilitatea* omului pentru proiectul ales, dar şi pentru lume în totalitatea ei, întrucît Eul unifică lumea. „Omul, fiind condamnat la libertate, poartă pe umeri povara întregii lumi : răspunde pentru lume şi pentru el însuşi ca mod de existenţă" [3]. Responsabilitatea omului are drept corolar *angajarea.*

Sartre depune eforturi susţinute pentru a evita subiectivismul, iraţionalismul, indeterminismul, aceasta însă nu poate duce decît la contradicţii interne. Astfel prin teoria situaţiei, Sartre încearcă să restrîngă voluntarismul absolut al alegerii şi să demonstreze că alegerea nu se face în vid, ci în realitate, dar afirmaţia că alegerea este preschiţată în situaţie vine în contradicţie cu afirmaţia că scopurile nu sînt determinate nici de cauze externe, nici de o presupusă natură internă, cu afirmaţia că alegerea fundamentală, proiectul fundamental, premergînd oricărei logici, nu se poate exprima în determinări, el fiind *ireductibil.* Însăşi situaţia este tributară subiectului, căci Sartre, în ultimă analiză, prin situaţie înţelege nu mediul înconjurător ca un dat obiectiv, ci mediul prelucrat deja de subiect. *Mediul nu poate acţiona asupra subiectului decît în măsura în care acesta îl înţelege, adică îl transformă în situaţie.* În felul acesta, la baza existenţei umane stă *arbitrarul Eului,* care în mod voluntarist, fără legătură cu trecutul său şi fără legătură cu mediul real, îşi construieşte viitorul din el însuşi.

Subiectivismul este extins şi asupra istoriei. Ideea pozitivă că structura societăţii desemnează în germene comportamentele posibile ale omului, totalitatea uneltelor fiind corelativul exact al posibilităţilor sale, este anihilată de concluzia subiectivistă că semnificaţia lumii rezidă nu în ea, ci în noi.

Subiectivismul istoric se corelează în mod firesc cu absenţa perspectivei sociale. „Eu"-l sartrian este o fiinţă ontică, şi nu una socială. În loc să fie tratată ca o sinteză a relaţiilor sociale, realitatea umană este prezentată ca o entitate abstractă, nedeterminată social. Însăşi problema-cheie, problema libertăţii – desprinsă de profundele-i implicaţii sociale –, apare ca o problemă strict personală, ca problema liberului arbitru. „Ceea ce Sartre numeşte realitate umană este mai degrabă o irealitate umană"[4], remarcă cercetătorul maghiar Torday.

Dimensiunea socială a existenţei umane într-un fel i se impune şi lui Sartre. Problematica Eului se completează cu problematica Celălalt, Noi, al Treilea. Dar trecînd de la Eu la Celălalt şi la Noi, Sartre nu iese din cercul vrăjit al subiectivismului. Relaţia Eu-Celălalt este o competiţie între două subiectivităţi învestite cu puteri demiurgice. Forma fundamentală a relaţiei Eu-Celălalt este privirea, dar folosită nu în sens de relaţie exterioară întîmplătoare, cum susţine Garaudy în *Perspectives de l'homme,* ci în sens fenomenologic de act de conştiinţă care unifică, semnifică, şi – pe baza intenţionalităţii *constituie fenomenul.* Privirea mea creează o lume al cărui punct central de referinţă sînt Eu, dar şi privirea Celuilalt creează o lume pentru el cu un centru propriu de referinţă în care Eul intră ca element subordonat.

---

[3] J.P.Sartre, *L'Être et le Néant,* p. 539.

[4] Torday, *Irányzatok a mai polgári filosofiában,* Ed. Gondolat, 1964, p. 101.

Privirea Celuilalt pietrifică, reifică Eul, privîndu-l într-un sens de libertatea lui. Luptînd pentru libertatea, subiectivitatea sa, Eul încearcă să-l asimileze pe Celălalt ca pe o posibilitate a sa. Soluția ideală pentru rezolvarea conflictului Eu-Celălalt „a fi pentru sine însuși Celălalt", adică asimilarea absolută a Celuilalt de către Eu, rămîne un deziderat imposibil de atins. În cazul acesta însă, *conflictul stă chiar la baza relațiilor interumane*, izvorînd din condiția umană și fiind un însoțitor tragic permanent al acesteia. Din acest conflict încearcă Sartre să deducă și contradicțiile de clasă.

Nici conceptul Noi nu ne apropie de o înțelegere a semnificației reale a intersubiectivității. „Noi" înmănunchează o pluralitate de subiectivități. Relațiile sociale, interumane își pierd specificul lor și se dizolvă într-o multiplicitate de relații individuale. „Al Treilea" joacă în relațiile interumane rolul de conștiință constituantă și unificatoare; ceea ce constituie o colectivitate asuprită în clasă nu este identitatea situației economice, ci privirea unui al Treilea, adică a asupritorului.

L'Être et le Néant relevă și existența unor momente pozitive ale gîndirii lui Sartre la începutul deceniului al 5-lea. Sartre, deși într-o formă tributară idealismului și metafizicii, sesizează probleme reale: importanța subiectivității, alegerea, angajarea. Sartre privește fără iluzii capitalismul, sesizînd aspectele sale degradante. Privirea Celuilalt care pietrifică Eul denunță reificarea; lupta omului pentru realizarea identității cu sine este de fapt lupta împotriva alienării.

Pe linia laturilor valoroase subliniem contribuția lui Sartre la dezvoltarea psihologiei concrete prin psihanaliza existențială, semnificația pozitivă a ateismului său, efortul de a evita iraționalismul și subiectivismul chiar dacă acest efort se soldează de cele mai multe ori cu un eșec.

Elementele pozitive ale gîndirii sartriene nu sînt explicite, ele există latent, înghesuite în patul procustian al concepției existențialiste dominante. Prima lucrare filozofică de amploare a lui Sartre este *contradictorie*, străbătută de *tensiunea* contradicției dintre subiectivism, iraționalism, pe de o parte, antisubiectivism, antiiraționalism, pe de altă parte. Însăși problema-cheie, problema libertății, prezintă dualitatea unei orientări voluntariste contracarate de o orientare spre social prin intermediul angajării. Această dualitate include în sine posibilitatea unei dezvoltări spre un existențialism „ortodox" sau spre o filozofie ancorată în realitatea socială. Așa cum vom vedea, practica politică a lui Sartre va favoriza a doua linie de dezvoltare, care va fi calea apropierii sale sui-generis de marxism.

Această apropiere e și *singulară*, și *reprezentativă*. E drumul personal al individului Sartre, dar și drumul unei categorii de intelectuali care de pe pozițiile democrației și umanismului burghez critică tarele imperialismului căutînd un punct de sprijin în marxism.

În *Critique de la Raison dialectique*, Sartre face un scurt istoric al modului în care filozofia marxistă a polarizat și restructurat gîndirea generației sale. Generația lui Sartre a trebuit să învingă greutăți considerabile în abordarea filozofiei marxiste în anii studiilor universitare. Oroarea oficialităților universitare față de marxism era atît de mare,

încît chiar Hegel era ignorat. În această perioadă, Sartre citeşte *Capitalul* şi *Ideologia germană*, înţelege totul şi nu înţelege în acelaşi timp absolut nimic, căci „a înţelege înseamnă a te schimba, a trece dincolo de tine : această lectură nu mă schimba" [5].

Ceea ce începe însă să-l schimbe pe Sartre şi pe cei din generaţia sa era „*realitatea marxismului*, prezenţa apăsătoare. . . a maselor muncitoare, corp enorm şi sumbru care *trăia* marxismul, care îl *practica*, care exercita de la distanţă o atracţie irezistibilă asupra intelectualilor mic burghezi" [6].

Sub presiunea realităţii marxismului, gîndirea generaţiei lui Sartre se îndreaptă tot mai accentuat spre o filozofie care să pornească de la concret, de la oamenii reali, dar cadrul în care se situează este încă cel burghez.

Experienţa războiului, a ocupaţiei, a rezistenţei (Sartre înfiinţează în 1941 o mişcare de rezistenţă „Socialisme et Liberté"), a captivităţii sînt factorii hotărîtori care sfarmă acest cadru şi îl apropie pe Sartre de mişcarea muncitorească. Angajarea politică a lui Sartre este un proiect personal de realizare prin intermediul unei întreprinderi colective. După cum remarcă însă Jean Rony, „nu este indiferent că această voinţă de autorealizare *alege* drept cadru mişcarea muncitorească" [7]. Două cauze subiective conlucrează la conturarea acestei poziţii :

1. Dorinţa lui Sartre de a se integra, de a depăşi izolarea micului burghez, de a se face recunoscut de oameni, de cei exploataţi.

2. Considerentul moral de a adopta punctul de vedere al victimei.

Apropierea lui Sartre de mişcarea comunistă nu se face fără dificultăţi, fără ezitări, fără recul. Experienţa anilor 1940—1945 l-a făcut să înţeleagă că numai alături de comunişti se poate face treabă bună—cum depune mărturie Simone de Beauvoir în *La force des choses*. Imediat după eliberare, Sartre agită problema intrării sale în Partidul Comunist Francez, în fapt însă el tinde spre poziţia de mijloc.

Perioada 1945—1950 este o perioadă confuză, plină de tatonări pentru Sartre. Partidul, ca simbol, îl fascinează, în acelaşi timp însă el caută să-şi delimiteze precis poziţia de cea a Partidului Comunist Francez într-o serie de probleme. Astfel, în 1946 revista „Les Temps modernes", condusă de Sartre, nu susţine proiectul de constituţie de largă inspiraţie democratică prezentat de majoritatea socialistă-comunistă din cadrul Primei Constituante. În perioada 1947—1948, cînd burghezia internaţională trece la contraatac, încercînd să izoleze pe comunişti, cînd miniştrii comunişti sînt excluşi din guvernele la care participaseră, cînd grevele muncitorilor sînt reprimate, Sartre *nu protestează*, deşi continuă să se considere în toată această perioadă un simpatizant. La sfîrşitul anului 1948, Sartre, decepţionat de partidele de stînga existente, decide organizarea unui partid propriu R.D.R. (Rassemblement Démocratique Révolutionnaire). Ulterior, Sartre va aprecia autocritic aventura R.D.R. : „Voiam să rezolv conflictul fără să-mi depăşesc situaţia".

Pe plan filozofic, anii imediat următori eliberării au fost pentru Sartre anii unei ascuţite polemici cu materialismul. În studiile publicate în

[5]. J.P.Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, p. 261.
[6] J.P.Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, p. 23.
[7] „La nouvelle critique", martie 1966, p. 100.

„Les Temps modernes" și în special în studiul *Matérialisme et révolution*, Sartre pornește o adevărată ofensivă împotriva materialismului și a dialecticii naturii.

Sartre prezintă materialismul marxist drept o filozofie fundamentată pe fizica newtoniană, pe evoluționismul lui Darwin, pe biologia vitalistă și pe determinismul mecanist laplacean, întrebîndu-se ce rost mai are supraviețuirea unei filozofii imuabile ca o dogmă din moment ce cuceririle științifice pe care ea se sprijină astăzi sînt depășite?

În 1947 apare lucrarea de popularizare filozofică a lui Sartre *L'existentialisme est un humanisme*. Pe baza generalizării experienței rezistenței și a eliberării, implicațiile sociale ale problemei libertății sînt mai bogate. *Ponderea lumii intersubiectivității este mai mare*. Responsabilitatea omului pentru proiectul ales nu mai este dedusă din funcția unificatoare a Eului, ci din universalitatea proiectelor individuale. Există o condiție umană determinată de necesitatea pentru fiecare om de a trăi în lume, în preajma altora, de a munci și de a muri. Limitele condiției umane creează o înrudire între diferitele proiecte individuale, acestea fiind încercări de a depăși, a nega sau a accepta aceste limite. În consecință, fiecare proiect are o valoare universală și el poate fi înțeles de ceilalți oameni dacă sînt suficient de informați. *Prin universalitatea proiectelor individuale, fiecare alegere angajează nu numai individul, ci întreaga umanitate.*

După dizolvarea R.D.R.-ului în 1949, urmează pentru Sartre o perioadă de reflexii teoretice, de studii, de revalorificare a lecturilor fundamentale de pînă atunci, de revizuire a pozițiilor de pînă atunci. Firul călăuzitor — după propria sa mărturisire — este unul singur, dar suficient: „Experiența inepuizabilă și dificilă a luptei de clasă".

Valorificarea experienței negative a R.D.R.-ului, recunoașterea faptului că orice concesie făcută anticomunismului întărește pozițiile imperialismului, revelația caracterului fățarnic al democrației burgheze, anticolonialismul consecvent al lui Sartre vor determina schimbarea poziției sale față de mișcarea comunistă. În acest sens putem vorbi de o cotitură începînd din 1950, punctul hotărîtor fiind anul 1952. Și cu atît mai semnificativă este această cotitură cu cît ea coincide cu declanșarea războiului din Coreea. „Să reținem — scrie Jean Rony — că Sartre s-a apropiat de comuniști înainte de moartea lui Stalin, deci înaintea primelor semne de dezgheț, că această apropiere s-a înfăptuit prin ruptura cu un mediu uman scump lui și care tocmai în acel moment trecea pe pozițiile burgheziei ... nu era ușor să te apropii de comuniști în 1950-1951. Or, Sartre a făcut tocmai acest lucru; el n-a fost purtat de val; cinstea și curajul au fost singurele în cauză [8].

Vor mai exista, desigur, momente de recul, de divergențe tactice cu Partidul Comunist Francez (evenimentele din Ungaria din 1956, problema algeriană etc.), dar relațiile dintre Sartre și comuniști, așa cum apreciază André Gisselbrecht, pot fi considerate în mare din 1952 ca relații *interne*. „Dacă nu interne în privința marxismului, cel puțin în privința unei întreprinderi comune de eliberare" [9].

---

[8] „La nouvelle critique", martie 1966, p. 109.

[9] Ibidem, p. 94.

Anul 1952 este anul în care Sartre scrie studiul *Les communistes et la paix*, valorificare a concluziilor politice ale celor trei ani de reflexie. Studiul reprezintă o luare de poziție puternic conturată alături de mișcarea comunistă, în care Sartre vede viitorul omului; aprecierile pozitive asupra partidului comunist, asupra clasei muncitoare alternează cu înfierarea burgheziei, cu demascarea democrației burgheze. „Ultimele legături au fost sfărîmate — scrie Sartre consemnînd ruperea sa de burghezie —, anticomunistul este un cîine... După zece ani de frămîntări am atins punctul de ruptură ... în numele principiilor pe care mi le-a inoculat, în numele umanismului, în numele libertății, egalității și fraternității, i-am hărăzit burgheziei o ură care nu se va termina decît odată cu mine" [10].

Pe plan filozofic, studiul amintit reprezintă o încercare a lui Sartre de a asimila practica comuniștilor prin prisma orientării sale existențialiste. „Din acest punct de vedere, Sartre în 1952 rămîne departe de marxism", scrie Jean Rony [11]. Într-adevăr, analizînd noțiunea de clasă socială, Sartre reia ideile dezvoltate în *L'Être et le Néant*, aducînd însă argumente noi. Aceste argumente și în special concluzia la care ajunge marchează o evoluție pe linia „socializării" gîndirii sale.

Sartre susține că *o clasă socială se definește* nu atît prin intensitatea de condiție și interese decurgînd din rolul jucat în producție (aceasta nefiind în măsură să facă din muncitori o totalitate vie, organică), ci *în primul rînd printr-o participare* conștientă, voluntară. Proletariatul nu există decît prin act; dacă încetează să acționeze, se descompune.

Unitatea clasei muncitoare nu se poate produce spontan, deoarece:

1. Capitalismul prin concurența impusă muncitorilor contracarează tendința lor spre unitate, tinde să-i izoleze.

2. Ideologia burgheză ca ideologie dominantă atrage în sfera sa de acțiune muncitorii.

De aici concluzia: proletariatul nu poate acționa ca clasă, nu-și poate realiza unitatea decît *constituindu-se într-un partid politic distinct. Partidul este refuzul organizat al tendinței spre izolare, el reprezintă libertatea muncitorului, puterea sa de a depăși datul.*

Concluzia pozitivă a necesității organizării clasei muncitoare în partid este umbrită de motivația ontologică existențialistă. În același timp, considerînd partidul *expresia pură* a clasei muncitoare, Sartre *minimalizează importanța ideologiei partidului.* Dar, dacă este așa, atunci intelectualii revoluționari pot să adere sau să nu adere la partid, fără ca acest lucru să aibă o importanță prea mare; „iar marele intelectual independent își poate revendica propriul său statut" [12], spune Rony, se poate erija în campion individual, rămînînd totodată un aliat al mișcării comuniste, ceea ce și încearcă să facă Sartre. Poate aici trebuie să căutăm unul din motivele teoretice ale neaderării lui Sartre la Partidul Comunist Francez.

Elementul esențial însă în *Les communistes et la paix* este ancorarea lui Sartre în lupta de clasă alături de clasa muncitoare. Cucerit de socialismul militant, Sartre va refuza orice teorie conciliatoare, reformistă, arătînd că natura profundă a revendicărilor proletariatului nu s-a schimbat.

---

[10] Citat din revista „La nouvelle critique", martie 1966, p. 137.
[11] Ibidem p. 112.
[12] „La nouvelle critique", martie 1966, p. 125.

Această acceptare fără rezerve a luptei de clasă a proletariatului cu toate consecințele sale revoluționare, această *dorință subiectivă de a merge pînă la capăt* diferențiază drumul lui Sartre de drumul lui Camus și Merleau-Ponty. În 1945, Sartre, Camus și Merleau-Ponty se situează în linii mari pe poziții identice; evoluția lor ulterioară este însă divergentă și chiar opusă. Camus, nedepășind stadiul de negație abstractă a capitalismului, evoluează spre simboluri morale lipsite de consistență, nonconformismul său în *L'homme révolté* împăcîndu-se foarte bine cu limitele societății burgheze. Merleau-Ponty eșuează în scepticism și reformism. Obstacolul care deviază drumul lor de la o angajare socială majoră este atitudinea față de lupta de clasă a proletariatului, neputința lor de a tăia cordonul ombilical ce-i leagă de burghezie. Eșecul lui Merleau-Ponty și Camus ne permite să apreciem la justa lor valoare dificultățile pe care a trebuit să le învingă Sartre.

Angajarea lui Sartre în lupta de clasă alături de proletariat (cu toate oscilările respective), participarea lui la lupta pentru pace, pentru independența națională a popoarelor, într-un cuvînt practica sa politică, vor modifica gîndirea sartriană în sensul unei apropieri de filozofia marxistă. Lucrarea care consemnează această apropiere, dar și limitele sale este *Critique de la raison dialectique*.

A doua operă filozofică de amploare a lui Sartre a apărut în 1960. Lucrarea este o *reflexie asupra istoriei*, asupra modului în care se încheagă istoria prin intermediul verigilor care leagă individul de societate. Ea urmează să fie completată printr-un al doilea volum, care va trata pe larg dialectica istoriei.

Partea introductivă reprezintă o definire a gîndirii lui Sartre în funcție de marxism, o analiză a raporturilor dintre existențialism și marxism.

Renunțînd la ideea fundării unei „a treia căi" în filozofie, Sartre acceptă teza ontologică fundamentală a materialismului: primatul existenței asupra conștiinței. „Monismul materialist a suprimat în mod fericit dualismul gîndirii și existenței spre profitul existenței totale, sesizată în materialitatea ei" [13].

Sartre se declară de acord *fără rezerve* și cu teza ontologică fundamentală a materialismului istoric cu privire la primatul existenței sociale asupra conștiinței sociale în următoarea formulare a lui Marx din *Capitalul*: „Modul de producție a vieții materiale determină în general procesul vieții sociale, politice și spirituale".

Afirmația lui Engels expusă într-o scrisoare către Marx: „oamenii își făuresc singuri istoria, însă o făuresc într-un mediu dat care o condiționează" este de asemenea acceptată de Sartre. El subliniază însă că acest text este susceptibil de interpretări multiple. De pe pozițiile unui marxism dogmatic, mecanicist, omul poate fi considerat un *produs pasiv* al structurii în care este integrat, și în primul rînd al structurii economice. O gîndire marxistă complexă, dimpotrivă, trebuie să considere omul simultan și *produs al structurilor sociale* create, la rîndul lor, tot de om, și *agent istoric, care în nici un caz nu poate trece drept produs*. În cazul acesta, fraza lui Engels trebuie înțeleasă în sensul că oamenii își fac istoria pe baza condițiilor, dar *ei și-o făuresc*, și nu condițiile. Omul nu este sclavul condiții-

[13] J.P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, p. 123.

lor ; el se caracterizează în primul rînd prin capacitatea de *a depăși* o situație existentă. Depășirea se face prin praxis, care include ca o latură esențială *proiectul* [14].

Prin *praxis* Sartre înțelege *acțiune*, *producție*, *muncă*, *luptă*, *creație*. trecerea de la o obiectivitate la altă obiectivitate, de la o realitate la altă realitate, prin acel moment de interiorizație care este proiectul. Praxisul apare ca o unitate dialectică între obiectiv și subiectiv, între negativitate și pozitivitate. În raport cu datul, praxisul este negativitate, tinzînd să-l nege prin depășire. În raport cu obiectul vizat, el este pozitivitate, care se deschide spre ceea ce încă nu e, dar urmează să fie. Închisă în practică, proiectul, cunoașterea, definibilă tocmai prin negarea realității refuzate și configurarea unei realități viitoare, ,,rămîne prizoniera acțiunii pe care o luminează și împreună cu care dispare'' [15].

Prin intermediul proiectului, Sartre abordează problema alegerii, a libertății. Structura umană se caracterizează printr-un elan permanent spre obiectivare, printr-o permanentă producere de sine prin muncă, prin praxis. ,,Cum însă acest elan spre obiectivare ia forme diferite în funcție de indivizi, cum el ne proiectează peste un cîmp de posibilități dintre care pe unele le realizăm, iar pe altele le excludem, noi îl numim de asemenea *alegere* sau *libertate!*'' [16].

Precizîndu-și poziția față de materialismul istoric, Sartre folosește, pe lîngă categoria centrală a praxisului, categorii din prima perioadă a gîndirii sale. Pentru a putea aprecia apropierea *reală* a lui Sartre de materialismul istoric, va trebui să analizăm schimbările survenite în conținutul acestor categorii.

Ceea ce frapează din primul moment este ,,istorizarea'' acestor concepte, puternicele tendințe antisubiectiviste și antiiraționaliste pe care le degajează. În același timp resimțim influența subtextului fenomenologic. *Conținutul categoriei de praxis reflectă el însuși această ambiguitate.* După cum am văzut praxisul este definit ca muncă, creație, producție, activitate transformatoare. Proiectul, cunoașterea, elementul de subiectivitate apare doar ca moment, ca o latură a procesului obiectiv al *praxis*-ului. *Tendința antisubiectivistă a acestei formulări este evidentă.* Limitarea proiectului de structurile obiective ale cîmpului de posibilități instrumentale este o idee prețioasă pe linia *determinismului*, întărită de afirmația că *însușirile instrumentelor*—produse ale tehnicii—*transformă mai mult sau mai puțin profund proiectul, condiționează obiectivarea.* Prin definirea omului ca proiect, *praxis*-ul rămîne însă pentru Sartre, în ultimă instanță, teleologie și înțelegere, trăire din interior a acțiunilor umane. Impregnarea *praxis*-ului de conținut

---

[14] Combătînd structuralismul excesiv în care omul are o poziție ,,descentrată'' față de structură, Sartre va insista asupra dialecticii relației structură-subiect. ,,Dacă ar fi să dau crezare unora—va spune Sartre în 1967 într-un interviu acordat revistei ,,L'Arc''—, eu arunc omul, subiectul, fără intermediar, în vasta mișcare indistinctă a istoriei. N-am spus asta niciodată. Omul este pentru mine produsul structurii, dar cu condiția să o depășească. Dacă voiți, există staze ale istoriei care sînt structurile. Omul primește structurile, și în acest sens se poate spune că ele îl fac pe el. Dar el le primește în situația în care el însuși e angajat în istorie, și angajat în așa fel încît nu poate să nu le distrugă, pentru a construi altele, care, la rîndul lor, îl vor condiționa''.

[15] J.P.Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, p. 64.

[16] *Ibidem*, p. 95.

fenomenologic este recunoscută chiar de Sartre : „În fapt am considerat întotdeauna metodele fenomenologice și sesizarea proiectelor existențiale —ca instrumente excelente pentru abordarea problemei fundamentale a *praxis*-ului"[17].

Modificările conținutului *conceptului de libertate* reflectă, poate, cel mai plastic evoluția gîndirii sartriene, ilustrînd parcă butada lui Gaston Bachelard : conceptele dobîndesc cel mai mult sens atunci cînd își schimbă sensul. *Înțelegerea voluntaristă a libertății ca libertate absolută cedează treptat locul unei concepții care abordează libertatea în corelarea ei cu necesitatea.* În ultima sa lucrare, Sartre — am văzut — asimilează libertatea cu elanul omului spre obiectivare. Acest elan se lovește de structurile societății create prin muncă umană, care definesc pentru fiecare om o situație obiectivă de plecare și circumscriu cîmpul posibilităților sale. Alegerea se efectuează deci într-un cadru *determinat, necesar, ea fiind o alegere între posibilitățile înscrise în acest cadru.* Printr-o întrepătrundere specific dialectică a individualului și socialului, „posibilitățile sociale sînt trăite ca determinări schematice ale viitorului individual, iar posibilul cel mai individual nu este decît interiorizarea și îmbogățirea unui posibil social"[18].

Necesitatea socială i se impune deci lui Sartre și *restrînge* voluntarismul vechii interpretări a libertății, *dar nu o elimină complet.* Condițiile, contradicțiile unei situații nu explică decît *parțial* alegerea. Aceasta conține întotdeauna un moment care transcende condițiile—*depășirea.* „Termenii contradicției depășite nu pot explica nici depășirea, nici sinteza ulterioară : dimpotrivă, tocmai aceasta îi clarifică și permite înțelegerea lor. *Pentru noi, contradicția de bază nu este decît unul din factorii care delimitează și structurează cîmpul posibilităților* ; alegerea este aceea care trebuie întrebată ; opera sau actul individului ne relevă secretul condiționării sale"[19].

Conceptul de libertate prezintă în consecință aceeași duplicitate ca și conceptul de praxis. Emergența *parțială* a alegerii este un ecou al concepției fenomenologice, o concesie pe linia indeterminismului.

În expunerea concepției sale asupra istoriei, Sartre operează cu concepte mai mult hegeliene decît marxiste (interiorizare, exteriorizare, negativitate etc.). Pentru Sartre, ca și pentru Hegel, motorul istoriei este negativitatea, și nu lupta contrariilor. Acordul lui Sartre cu materialismul istoric este parțial.

Problema în care Sartre se opune în mod declarat marxismului este problema dialecticii, mai precis spus a dialecticii naturii. Pe linia ideilor expuse în *L'Être et le Néant* și *Matérialisme et révolution*, Sartre neagă și în *Critique de la Raison dialectique* existența unei dialectici în natură. Domeniul dialecticii este domeniul uman : istoria și cunoașterea.

Sartre folosește conceptul de dialectică în două sensuri :

1. Legea de dezvoltare a istoriei — deci în sens de dialectică obiectivă.

2. Legea de dezvoltare a cunoașterii istoriei, deci în sens de dialectică subiectivă, de metodă.

---

[17] Scrisoarea lui Sartre către Garaudy, publicată de Garaudy în 1961, în *Perspectives de l'homme*, Paris, P.U.F., p. 111.

[18] J.P.Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, p. 65.

[19] *Ibidem*, p. 96.

Categoria fundamentală a dialecticii este *totalitatea, totalizarea* fiind procesul prin care se constituie ansamblurile sociale, mișcarea istoriei. Ca cerință a metodei dialectice, totalizarea înseamnă efortul teoretic și practic pentru „a situa" faptele, pentru a descoperi *unitatea pluridimensională* a actelor, pentru a reda unitatea *complexă și polivalentă* a fațetelor.

La baza dialecticii istoriei stă „*praxis*-ul *individual*, omul însuși fiind o totalitate psiho-somatică, caracterizată prin nevoi, muncă, bucurii, — în condiții istorice date. *Primul raport totalizator al omului cu mediul material este nevoia*, care dezvăluie ambianța ca un cîmp de posibilități. Pe acest raport se suprapun alte raporturi totalizatoare (printre acestea Sartre subliniază *importanța deosebită* a relațiilor de producție ca punct de referință a oricărui fapt istoric), din a căror totalitate în cadrul unui proces totalizator se încheagă istoria. *Subiectul totalizator, dar în același timp totalizat este omul.* „Legea dialectică este totalizarea societății prin noi înșine și totalizarea noastră prin mișcarea socială"[20]. În acest sens, dialectica este egal cu praxis.

Fiind alcătuită din acte umane, dialectica este *inteligibilă*, translucidă. „Apropierea dialectică a gîndirii de existență provine din faptul că gîndirea, în măsura în care aparține existenței, se dezvoltă după legile acestei realități"[21].

Privită din unghiul inteligibilității — dialectica este definită de Sartre ca „tipul de inteligibilitate proprie a unor totalități organizate"[22], ca înțelegerea societății în interioritatea mișcării care o produce.

De pe aceste poziții neagă Sartre dialectica naturii. Trebuie să precizăm însă că Sartre abordează problema nu pe plan ontologic, ci epistemologic: „Avem dreptul să vorbim astăzi, în condițiile prezente, despre o dialectică a naturii așa cum avem dreptul să vorbim despre o dialectică a istoriei?"[23].

Sartre aduce cîteva argumente esențiale în sprijinul poziției sale.

1. Pentru ca să existe o dialectică a naturii, ar trebui ca natura să fie o totalitate (Sartre definește dialectica doar ca totalitate, omițînd celelalte caracteristici ale acesteia). Inteligibilitatea legilor dialectice decurge din faptul că sînt particularizări ale unei mișcări de totalizare. Or, natura, fiind infinită, exclude orice totalitate dialectică, ea caracterizîndu-se în esență prin dezordine și hazard.

2. *Procesul natural, nefiind nici practică, nici totalizare, ne este exterior nouă.* În cazul sistemelor fizico-chimice, de exemplu, noi sîntem separați de aceastea prin prea multe nivele pentru a putea vreodată sesiza faptele în interioritatea lor; *atunci însă nu mai poate fi vorba de inteligibilitate, de rațiune dialectică, ci numai de o înțelegere pozitivistă, de o înregistrare de fapte și legi.* Pe măsură ce ne îndepărtăm de terenul social, cunoașterea devine mai limitată, iar certitudinile mai restrînse.

A vorbi în aceste condiții de o dialectică a naturii înseamnă a construi o dialectică din afară, *după modelul* dialecticii istoriei și gîndirii cu titlu

---

[20]. J.P.Sartre, *Marxisme et existentialisme — controverse sur la dialectique*, Paris, Ed. Plon, 1962, p. 11.

[21] J.P.Sartre, *Marxisme et existentialisme...*, p. 4.

[22] Idem, *Critique de la Raison dialectique*, p. 175.

[23] Idem, *Marxisme et existentialisme — controverse sur la dialectique*, p. 1.

de ipoteză de lucru. „Lumea pe care o facem și care ne face este lumea omului... ce ne rămîne din moment ce părăsim această lume? Analogii"[24].

Și totuși refuzul dialecticii naturii nu este atît de categoric ca în lucrările filozofice anterioare, Sartre recunoaște că ar fi posibil ca unele sisteme naturale să aibă structură dialectică : „Ar trebui negată existența unor legături dialectice în sînul naturii nevii? De loc. La drept vorbind, în stadiul actual al cunoștințelor noastre, noi nu putem nici să le negăm, nici să le afirmăm"[25].

În *Controverse sur la dialectique*, Sartre conchide că s-ar putea ca dialectica naturii ca metodă euristică ce încă nu și-a adus dovezile să și le poată aduce, evidențiind forme frustre, obscure și puțin evoluate ale procesului dialectic, fără analogie cu dialectica istoriei.

În cazul acesta însă, remarcă Garaudy, dialectica naturii nu mai este o proiecție antropomorfică a schemelor umane asupra preumanului, *ea este preistoria dialecticii umane.*

Sartre de fapt restrînge dialectica la lumea omului cu dorința de a scoate în relief specificul subiectivității ; el se teme ca nu cumva istorizarea naturii să atragă după sine naturalizarea istoriei. În realitate însă, *marxismul subliniază specificitatea planului social în raport cu cel natural, ireductibilitatea istoriei la natură, determinările calitativ deosebite pe care le îmbracă dialectica traversînd aceste două domenii ale existenței.*

O parte substanțială a introducerii din *Critique de la Raison dialectique* este consacrată analizei rolului jucat de marxism în contextul cultural contemporan și relațiilor dintre marxism și existențialism prin prisma sarcinii elaborării unei antropologii complexe.

Sartre constată faptul că în contextul filozofic al unei epoci nu există decît o singură filozofie vie, care să servească drept mediu cultural pentru contemporani, filozofia clasei în ascensiune. Această filozofie este simultan : *o totalizare a cunoașterii*, a științei contemporane în funcție de anumite scheme, idei regulatoare, o *metodă de investigație* și explicație, *armă socială* și — în măsura în care impregnează masele — *instrument colectiv de emancipare.*

În istoria gîndirii ultimelor patru secole, Sartre distinge trei momente de autentică creație filozofică : momentul Descartes și Locke, momentul Kant și Hegel, momentul Marx. Aceste trei filozofii devin rînd pe rînd humusul oricărei gîndiri particulare, orizontul oricărei culturi și ele nu pot fi depășite atîta timp cît momentul istoric ale cărui expresii sînt nu este depășit.

Sartre recunoaște deci că filozofia marxistă este mediul din care se alimentează gîndirea contemporană, axa de referință a culturii contemporane, cadrul de nedepășit în afara căruia „ideile riscă să se piardă în vid sau să se retrogradeze"[26]. Forța modelatoare, transformatoare a filozofiei marxiste este atît de mare, încît prin prezența sa reală ea „transformă structurile cunoașterii suscită idei și, chiar dacă definește perspectivele unei clase exploatate, ea polarizează și schimbă cultura clasei dominante"[27].

---

[24] J.P.Sartre, *Marxisme et existentialisme — controverse sur la dialectique*, p. 23.
[25] Idem, *Critique de la Raison dialectique*, p. 129.
[26] *Ibidem*, p. 22
[27] *Ibidem*, p. 17.

Activitatea filozofilor se completează cu activitatea ideologilor, „oameni de cultură care vin după marile înfloriri, care întreprind menajarea sistemelor sau cucerirea prin noi metode a unor teritorii puțin cunoscute... *dar care se hrănesc încă din gîndirea vie a marilor dispăruți*"[28].

Un asemenea raport de complementaritate caracterizează și raportul existențialism-marxism. Sistem ideologic, și deci parazitar, trăind la marginea cunoașterii marxiste, „filozofia existențialistă la început i s-a opus acesteia pentru ca astăzi să încerce să se integreze în ea"[29], păstrîndu-și însă autonomia în cadrul marxismului, rămînînd — cum se exprima Sartre — o capelă existențialistă în cadrul bisericii marxiste.

Cauza pentru care existențialismul, deși integrat în marxism, nu s-a dizolvat în acesta, trebuie căutată, după Sartre, într-o carență fundamentală a marxismului contemporan : sclerozarea acestuia. Dintr-o metodă vie, euristică, în care principiile de bază acționau în raport cu cercetarea concretă ca idei regulatoare, marxismul contemporan a devenit o schemă aridă, care nu mai permite cunoașterea concretului și care lasă pe seama unor discipline fără suport teoretic (psihanaliza, sociologia concretă) stabilirea circumstanțelor exacte ale vieții individului. Pentru a putea recuceri concretul, marxismul secolului XX trebuie îmbogățit cu o ierarhie de mediații. Două verigi esențiale cu valoare de particular se impun atenției în lanțul medierilor dintre general și individual

— *familia*, ca modalitate specifică prin care copilul trăiește relațiile sociale, ca punct de inserțiune a individului în clasa sa.

— *relațiile umane*, relațiile de grup (de producție, de prieteni, de locuit etc.), prin intermediul cărora individul cunoaște mai mult sau mai puțin clar condiția sa.

Pretinsa anemie generală de care ar suferi marxismul secolului XX în înțelegerea determinărilor concrete ale realității umane limitează valoarea acestuia ca antropologie. Antropologia marxistă rămîne în continuare singura capabilă să fie simultan și istorică, și structurală, dar, lipsindu-i abordarea concretă a omului, ea trebuie completată cu o antropologie concretă, filozofia existențialistă, singura în stare să regăsească „omul individual în cîmpul social". În momentul însă în care marxismul va fundamenta cercetarea antropologică pe dimensiunea umană, existențialismul își va pierde dreptul la existență : „Dezvoltarea totalizatoare a filozofiei o va absorbi, o va depăși și o va menține" [30].

Putem considera ca pozitiv efortul lui Sartre de a situa individul în istorie, de a studia medierile multiple între practica materială și conștiință, între legile generale ale procesului social și determinările concrete ale individului. Sublinierea importanței factorului subiectiv, apărarea principiului istorismului îl opun pe Sartre structuralismului excesiv. Accentul pus pe concret este parțial justificat de un anumit schematism și dogmatism care s-a manifestat un timp în cadrul gîndirii marxiste. Cerința metodologică a studierii concretului se transformă însă adesea într-o *obsesie* a concretului.

---

[28] J.P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, p. 18.

[29] *Ibidem.*

[30] J.P.Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, p. 111.

Faptul că Sartre corelează și nu subordonează concretul generalului, nu stabilește cu suficientă pregnanță o ierarhie a factorilor care conlucrează la producerea evenimentului istoric duce la hipertrofierea singularului, deschizînd și în această direcție drumul spre iraționalism.

Atitudinea lui Sartre față de marxism este ambivalentă. Prezentarea orizontului marxist ca propriul său orizont, dorința lui Sartre de a se integra în marxism se conjugă — cum am văzut — cu o critică mai voalată a unor teze clasice ale marxismului și cu o violentă, nedisimulată critică a marxismului secolului XX. În această privință însă, Francois Hincker îi reproșează lui Sartre informarea sa deficitară, ignorarea lucrărilor unor istorici ca Matheiz, George Lefebvre, Soboul, psihologi ca Henri Wallon, lingviști ca Marcel Cohen, lucrări care reprezintă tocmai ceea ce a produs mai valoros și mai original marxismul francez, „atît de sever executat" [31]. De aceea prezentarea marxismului contemporan este în cazul cel mai bun neconcludentă.

Făcînd bilanțul lucrării *La critique de la Raison dialectique*, constatăm, — ca și în cazul primei opere filozofice de amploare a lui Sartre — o *tensiune internă*, un *joc de forțe contradictorii*. Dar în timp ce în *L'Être et le Néant* latura principală a contradicției era concepția fenomenologică, existențialistă, polul opus nefiind cristalizat, existînd sub forma latentă a unor elemente antisubiectiviste, antivoluntariste, antiiraționaliste, axate pe o orientare atee, în ultima lucrare filozofică de amploare a lui Sartre fenomenologia este latura subordonată orientării antisubiectiviste, antiiraționaliste. *S-a schimbat raportul dintre cele două linii de forță divergente ale filozofiei sartriene.*

Există continuitate fără fisură, sau, dimpotrivă, mutație în evoluția filozofică a lui Sartre? Nici una, nici alta. Jean Lacroix consideră că în *Critique de la Raison dialectique*, Sartre își asumă și își depășește trecutul, subliniind cît de dificil este „să dai o consistență viabilă obiectului într-o filozofie a subiectului" [32]. Bernard Pingaud prezintă *Critique de la Raison dialectique* ca o încercare a lui Sartre de a arunca o punte între existențialism și marxism nu cu scopul înlocuirii primei sale filozofii cu alta, ci pentru a o integra într-o concepție mai largă.

Rezultatul este un hibrid care poartă semnele unei contradicții interne a structurii gîndirii sartriene, denunțate chiar de Sartre în *Merleau-Ponty vivant*: dorința de a nu renunța la nimic, de a îngloba cît mai mult — cristalizată în eclectism — și tendința spre unitate.

Timpul ne va arăta încotro va evolua acest hibrid.

---

[31] „La nouvelle critique", martie 1966, p. 159.

[32] Jean Lacroix, *Panorama de la philosophie française contemporaine*, p. 156.

PROBLEMA LIBERTĂȚII ÎN GÎNDIREA MARXISTĂ ȘI LA SARTRE

DE

ANA KATZ

Confruntarea repetată a gîndirii lui Marx și Sartre, întreprinsă în ultimele două decenii de exegeți marxiști și nemarxiști, s-a soldat de multe ori fie cu o integrare a lui Sartre în gîndirea marxistă, fie cu fixarea, într-o exterioritate tot unilaterală, a ceea ce îl deosebește pe Sartre de marxism. E drept că sinuozitățile, căutările care alcătuiesc evoluția ideologică și politică a lui Sartre — greu de închis într-un cadru riguros, mai ales că ea nu este încheiată — au dat destule prilejuri unor aprecieri opuse. Lipsită de continuitatea fără fisură pe care i-o atribuie Simone de Beauvoir, evoluția lui Sartre nu e însă lipsită de logică internă și ceea ce pare mai important e că ignorarea acestei incontestabile evoluții cu greu permite o apreciere obiectivă a gîndirii sale complexe.

Ignorînd această evoluție, unii dintre criticii lui — care fac, de altfel, o întemeiată distincție între gîndirea marxistă și a lui Sartre — iau în considerare doar subiectivismul lui și faptul că Sartre nu acceptă gîndirea marxistă în ansamblul ei, în unitatea materialismului dialectic și istoric. În fapt, o serie de concluzii apropiate marxismului, în problemele existenței și conștiinței sociale, sînt lipsite la Sartre de suportul riguros al unității dialecticii obiective și subiective; iar acelea dintre concluziile lui Sartre care se apropie de ale materialismului istoric sînt — paradoxal — produsul exacerbării subiectivității umane autonomizate și mai puțin al legăturii dintre subiectivitate și lumea obiectivă.

Desigur, atitudinea politică a lui Sartre, plină de inconsecvențe și momente de suspensie, nu facilitează clarificarea evoluției lui ideologice. Pînă unde a mers Sartre înspre gîndirea marxistă, depărtîndu-se de fenomenologie, între categoriile căreia se mișcă în tinerețe, este însă o întrebare la care trebuie să încercăm să răspundem, făcînd cuvenita distincție între atitudinea politică și dezvoltarea ideologică a unui gînditor.

Dar întrucît — în afara planului gîndirii teoretice — o asemenea legătură există, unii exegeți preferă să închidă gîndirea lui Sartre în elementele ușor conturabile care îl despart de marxism, abținîndu-se de la analiza nuanțată a gîndirii lui social-politice, fără de care totuși Sartre nu e Sartre. Și, de altfel, dacă evoluția de la *L'Être et le Néant* pînă la *Critique*

Rev. filoz., **15**, 2, p. 163–169, București, 1968

de la Raison dialectique şi studiile mai recente din „Temps modernes" sau interviul din revista „L'Arc"[1] e reală — şi ea este marcată de o serie de poziţii care se conturează clar în scrierile lui Sartre — nu e mai obiectiv şi mai drept să ţinem seama de drumul străbătut pînă azi de Sartre decît să adoptăm atitudinea de aşteptare a acelei părţi de drum care, eventual, mai rămîne de parcurs? Or, numai din acest unghi s-ar putea spune că un al doilea volum din *Critique* — aşteptat — ar putea aduce o perspectivă nouă, neaşteptată asupra întregii probleme a „condiţiei umane", perspectivă care „ar scoate, probabil, doctrina lui Sartre din meandrele ei străbătute de aporii şi anxietăţi dureroase"[2].

Să fie oare cu totul exactă afirmaţia făcută în acest studiu că libertatea umană este reprezentată la Sartre de acea facultate a conştiinţei de a nega şi de a pune între paranteze totul, chiar şi pe sine, pentru a se izola de tot ce poate exista în afară, întrucît esenţa fiinţei umane nu se determină niciodată, iar conştiinţa făpturii concrete se dovedeşte a fi teama fundamentală sau angoasa? Credem că aceasta e numai o latură a gîndirii lui Sartre, cealaltă — rareori examinată pînă acum îndeaproape în critica noastră, deşi este o parte indisolubilă a concepţiei lui Sartre — fiind cufundarea realităţii umane în social, cu consecinţa apropierii lui Sartre de marxism. Or, luînd în considerare şi această a doua latură, nu mai este posibil să caracterizăm gîndirea social-filozofică a lui Sartre ca fiind reprezentată exclusiv de „aporii şi anxietăţi". Îndeosebi analiza libertăţii umane i-a dat nu o dată lui Sartre prilej de a le depăşi fie şi cu inconsecvenţe, şi cu jumătăţi de măsură.

Este, desigur, adevărat că Sartre nu se ridică în tratarea problemelor omului la sinteza pe care a realizat-o Marx, creînd antropologia filozofică modernă, care pornea de la necesitatea şi posibilităţile reale ale clasei celei mai deposedate, celei mai puţin libere, de a restabili o societate umană nu numai pentru ea, ci şi pentru toţi membrii societăţii. La Marx, omul este o totalitate biosocială, a cărei esenţă nu este o abstracţie inerentă individului izolat; esenţa umană e ansamblul relaţiilor sociale. Omul e produsul împrejurărilor, şi, dacă e rău, înseamnă că rele sînt împrejurările, că ele trebuie modificate. Împrejurările în raport cu care se manifestă spiritul activ, transformator, revoluţionar al gîndirii marxiste sînt iniţial relaţiile capitaliste în cadrul cărora omul îşi obiectivează, îşi fixează în valori, materiale şi spirituale, forţele sale creatoare, specific umane. „În muncă omul pune forţele sale cu tendinţa de a se realiza pe sine, de a-şi da prin sine însuşi obiectivitate în lumea reală". Posibilităţii de a se obiectiva i se opune însă în orice societate scindată în clase antagoniste procesul opus, numit de alienare, în care semnificaţia muncii se pierde, devenind, dintr-un domeniu de afirmare a personalităţii libere, o povară. De aici lipsa de libertate, ruptura, contradicţia dintre existenţă şi conştiinţă — accentuată în capitalism şi de opoziţia dintre munca fizică şi cea intelectuală. Dezumanizat şi strivit de forţe sociale străine, individul se transformă din subiect, din persoană în obiect; în procesul de reificare, forţa de muncă, talentul, convingerile se pot vinde şi cumpăra. Reificarea şi alienarea izvorîte din relaţiile obiective, de producţie şi proprietate ex-

[1] Reprodus în revista „Secolul XX", 1967, nr. 5.

[2] Titus Mocanu, „Contemporanul", nr. 16, 1967, *Existenţialismul contemporan*, III.

primă la Marx opoziția dintre individ și societatea cu clase antagoniste; ele reprezintă condiția particulară a existenței umane în această societate, în timp ce obiectivarea e modul specific și totodată general-uman de a se realiza al esenței creatoare a ființei biosociale.

Suprimarea acestei mutilări și recuperarea libertății se realizează la Marx prin lupta revoluționară, prin acțiunea care creează în practică premisa înlăturării conflictului dintre individ și societate. Marx vede în alienare „o forță reală", sprijinită de relațiile și instituțiile capitaliste; ca atare, ea nu poate fi învinsă pe plan spiritual, ci numai pe planul realității, de către o altă forță reală, forța asociată a muncitorilor care construiesc comunismul. Eliberarea are deci loc pe planul existenței sociale prin modificarea — în etape — a condițiilor vieții materiale, a relațiilor și a instituțiilor; acțiunea practică pentru libertate creează condițiile libertății morale. Relațiile și instituțiile pot fi modificate — în viziunea marxistă pentru că ele sînt — și sînt, cunoscute ca atare — produs al activității proprii. În fața dialecticii marxiste, ele sînt produsul generațiilor anterioare și al celor actuale și de aceea sînt supuse puterii indivizilor asociați. Generația care le preia le și poate nega — întocmai cum în trecut alte generații au negat un conținut determinat, concret, depășit, al propriei lor existențe, păstrînd din el ceea ce era viabil, fără a practica idolatria trecutului pătruns în prezent, ci subordonîndu-l transpunerii în realitate a proiectului zilei de mîine. Realizarea acestui proiect trece prin acțiunea conștientă, solidară, îndreptată spre obiectivele propuse — și aci se creează cîmp de afirmare reală subiectivității umane, personalității libere, care, în raport cu necesitatea obiectivă a transformărilor, are o răspundere cu nimic micșorată. Înseamnă că desfășurarea progresului obiectiv este legată de înțelegerea de către subiect a necesității obiective de a înlătura ceea ce e depășit. Sîntem liberi să aducem modificări, perfecționări relațiilor sociale, instituțiilor sociale fiindcă a fost înțeleasă necesitatea perfecționării lor. Engels a apreciat formularea hegeliană a acestui raport între obiectiv și subiectiv în caracterizarea libertății ca necesitate înțeleasă. Înțelegerea necesității obiective a acțiunii revoluționare transformatoare este pentru marxiști calea suprimării alienării, singura posibilă și reală, aceea a suprimării alienării pe planul realității.

În gîndirea lui Sartre, inițial, alienarea se manifestă în acea angoasă, neliniște în fața existenței, ba chiar în greața față de ea — *la nausée* —, care sînt expresia sesizării neantului, reprezentat de lumea în sine; stări trăite în fața realității capitaliste cunoscute ca neant, ca o lume fără sens în care omul devine obiect pentru el însuși, se înstrăinează de el și de alții și, în consecință, opune societății un refuz, închiderea în „pentru- sinele" conștient alterat de înstrăinare, evaziunea din neant. Sartre atribuie această stare generată de societatea burgheză condiției umane în generalitatea ei, unei condiții umane atemporale, neistorice.

Temei inițiale a lui Sartre, tema refuzului, i se adaugă în timpul războiului tema alegerii — alegerii unei atitudini —, iar temei singurătății, legată de cea a refuzului, îi ia locul o temă cu rezonanțe complet noi în gîndirea existențialistă, tema solidarității, cristalizată în formula „ocupă-te de alții". Sartre a descoperit solidaritatea în suferința captivității, într-un lagăr de concentrare, și ea l-a smuls singurătății existențialiste, canalizînd elanul lui spre oameni și nevoia de a fi „recunoscut" de ei ca

tovarăș. Mai tîrziu, Sartre va spune : „Burghezi noi înșine, am cunoscut angoasa burgheză și o denunțăm cu riscul de a ne îngropa odată cu ea".

Încă în timpul rezistenței, cînd apare tema alegerii, tema refuzului capătă sub influența ei o semnificație nouă, concretă, raportată la fascism. Două idei se impun la începutul acestei cotituri și Sartre spune : „În timpul ocupației eram liberi fiindcă ne pierdusem toate drepturile și în fiecare moment trebuia spus : nu !". Dar o dată cu refuzul adresat fascismului își face loc ideea angajării, a alegerii prin care omul *se face*, devine *ceea ce vrea să fie*, a alegerii care este pasul spre libertate. Căci spune Sartre : „Omul nu se desfășoară ca o plantă al cărei viitor e înscris în sămînță, ci e autorul viitorului său". Ca existențialist, Sartre este de părere că omul e singura ființă în care existența precedă esența ; el apare în lume ca existență și se definește ulterior prin actul alegerii, act prin care își asumă o responsabilitate. Absurditatea existenței, în fața căreia Heidegger capitula, este *ipso facto* eliminată.

De aci încolo în evoluția lui Sartre se conturează puncte de vedere apropiate de marxism, deși el n-a renunțat la premisele subiective ale gîndirii sale. Este, poate, cu atît mai semnificativă comunitatea unor concluzii sociale spre care Sartre vine de pe alte poziții decît cele marxiste.

Ca și Marx, care afirma că mizeria e mai insuportabilă prin conștiința mizeriei, Sartre constată[3] că „nu duritatea unei situații sau suferințele pe care le impune sînt motivele pentru care se concepe altă stare de lucruri ... Invers, din ziua în care putem concepe altă stare de lucruri ... decidem că suferințele devin inacceptabile". Cu alte cuvinte, condițiile prezentului, puse sub reflectorul conștiinței posibilității altei vieți, germinează proiectul acestei vieți. Este originea acestui proiect o libertate abstractă, izvorîtă dintr-o conștiință închisă în sine, liberă doar pe planul ei interior, ca la Husserl sau Heidegger ? Sartre răspunde indirect prin întrebarea „la ce servește libertatea, dacă nu pentru a ne angaja ?"[4] și cînd apoi, analizează negarea—ea nu mai e acum un refuz abstract, ci o *alegere determinată* de soluția posibilă, *preschițată* în situația concretă. Subiectul poartă responsabilitatea alegerii făcute, dar ea nu e cu totul opera subiectului. Sartre admite, în deplin acord cu gîndirea marxistă, că o acțiune e eficace în măsura în care luăm cunoștință de contradicțiile obiective și inventăm mijlocul de a le depăși. Istoria are un sens obiectiv, determinat, independent de alegerea subiectivă. Sartre remarcă cu deplin temei că, dacă alegerea ar avea ca bază și ca scop exclusiv libertatea interioară, această alegere ar fi lipsită de conținut. Pentru-sinele nu e liber decît „pus în situație", în raport cu condiția sa, ceea ce la Sartre înseamnă într-o situație concretă, în raport cu care își asumă responsabilitatea alegerii. Încă în *L'Être et le Néant*, Sartre remarcase că, deși „fiecare din actele mele e pe deplin liber, nu înseamnă că alegerea poate merge indiferent spre ce și nici că actul meu e imprevizibil" [5]. Sartre preciza că tocmai „structura alegerii implică în mod necesar că ea este *alegere în lume* ; o alegere care ar porni de la nimic ar fi alegere contra nimic, nu

[3] J.P.Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1948, p. 510.

[4] Idem, *L'âge de raison*, Paris, Gallimard, 1945, p. 172.

[5] Idem, *l'Être et le Néant*, p. 530.

ar fi alegere a nimic și s-ar anula ca alegere" [6]. Dacă alegerea ar fi necondiționată, fără punct de sprijin și și-ar dicta singură motivele, ea poate părea și ar fi chiar absurdă [7]. Admițînd că o asemenea alegere este metafizică, Sartre va respinge mai tîrziu actul gratuit, disponibilitatea sau libertatea necondiționată a omului. Această poziție nu e lipsită de limite și de inconsecvențe. Pe fondul responsabilităților, al actelor individuale de alegere, societatea rămîne pentru Sartre un joc haotic al nenumăratelor libertăți, a căror singură trăsătură de unire este posibilitatea (substituită raportului dintre particular și general) dată ființei umane ca conștiință pentru—sine de a secreta un neant izolator. În aceasta ar consta libertatea unei conștiințe mereu mai profund scindate, în jurul căreia neantul e tot mai mare. Și totuși, „omul este cel ce se vrea". "Libertatea e puterea de a spune nu, desprinzîndu-te de existența ta printre lucruri" —acele lucruri oarbe, inerte ale lumii în sine.

Trei momente caracterizează evoluția lui Sartre în problema libertății : a) omul nu e decît ceea ce face ; b) actul său e negare și alegere autonomă ; c) actul trebuie să fie înainte de orice o intenție, un „proiect" pentru alegere. Or, în acest act omul trebuie să-și învingă singurătatea și să-i regăsească „pe alții"—acei alții în raport cu care, după Husserl, omul se află într-o necomunicativitate totală, ca un obiect exterior și insesizabil. În timp ce în *L'Être et le Néant* Sartre scria : „respectul libertății altuia este o vorbă goală. Orice atitudine luată față de el e o violare a libertății lui", în 1946 spune : „Voind libertatea, descoperim că ea depinde în întregime de a altora și că libertatea altora depinde de a noastră ... nu pot lua ca țintă libertatea mea decît împreună cu a altora" [8].

Pașii făcuți spre depășirea subiectivismului în problema libertății nu l-au condus însă pe Sartre și la înțelegerea raporturilor obiective dintre oameni, la ceea ce mediază legătura reală dintre ei : munca, limbajul, instituțiile. Deși el spune „Raportul meu cu altul este mai întîi și fundamental un raport de la ființă la ființă, nu de la cunoaștere la cunoaștere, dacă e vorba să respingem solipsismul" [9], raportul cu altul, găsirea „altuia" au loc pe deasupra legăturilor obiectiv-reale și decurg într-o atitudine contemplativă, de spectator. Ansamblului raporturilor vii, tot existențiale, țesute între oameni de istorie, Sartre îi substituie o singură formă de raporturi : privirea. Este semnificativă analiza legăturii stabilite din privire între două persoane care se plimbă într-o grădină publică. "Fixîndu-mă ca pe un obiect, împietrindu-mă ca privirea meduzei, deși pentru mine sînt liber, privirea „altuia", mă transformă într-un personaj cu proprietăți definitive ... Pentru altul sînt un destin încheiat, cu posibilități osificate". Privirea altuia alienează libertatea mea. Mai mult, ea îmi revelează ce sînt eu, „căci mă face așa cum sînt văzut", ceea ce constituie un motiv de teamă, de neliniște. Ne aflăm neîndoielnic în fața unui solipsism în doi. Centrul de referință rămîne mereu în subiect, sau în subiecții în contact și poartă pecetea atemporalității conflictului care este sensul originar al existenței. Analiza raporturilor sociale e împinsă pe un plan

---

[6] J. P. Sartre, *L'Être et le Nèant*, p. 559.

[7] *Ibidem*, p. 558.

[8] Idem, *L'existentialisme est un humanisme*, 1946, p. 83,

[9] Idem, *L'Être et le Néant*, p. 300—301.

abstract, metafizic, care ignorează legăturile istorice reale. Raporturile dintre oameni nu se înscriu aci în timp, ci timpul e defășurat de subiect. În acest spirit Sartre sustrage și raporturile de clasă istoricității lor reale: „Privirea patronului face să se nască realitatea unei clase sociale; ea nu-și găsește unitatea decît în raport cu un terț" [10]. Clasa nu ar putea fi definită în raport cu locul și rolul ei în producție, deoarece astfel ar fi redusă la o colecție de indivizi identici, la o unitate pasivă. (În treacăt fie spus, Sartre nu sesizează nici aici raportul dintre condiția individuală și generalitatea condiției de existență a clasei). Evitînd o definire a clasei prin „pasivitate", Sartre face apel pentru a o defini la participarea ei conștientă și voită la acțiune „prin care proletarul se face ceea ce este". Conștiința și acțiunea unită a proletariatului nu se produc însă spontan, ci vin de la partidul său politic. "Partidul este pentru muncitor libertatea lui"; libertatea este „puterea proletarului de a depăși ceea ce îi este dat" [11]. Deși vizibil influențat de lupta reală dintre clase, aci Sartre rămîne încă credincios viziunii sale subiective; în aprilie 1954 însă, el analizează conștiința muncitorimii franceze în legătură cu condițiile istorice ale dezvoltării mișcării muncitorești franceze.

Evoluția lui Sartre—de la înțelegerea libertății ca refuz, ca alegere necondiționată pînă la înțelegerea libertății ca alegere condiționată de împrejurări și realizată prin acțiunea proletariatului condus de partid —trece incontestabil prin înțelegerea realității și a necesității obiective, ceea ce a jucat un rol hotărîtor în apropierea lui de marxiști. O consecință a acestei evoluții este modificarea punctului său de vedere despre marxism. În 1956 el scria că marea problemă a intelectualilor din generația sa este de a-și defini poziția în raport cu marxismul: „Pentru noi marxismul nu e numai o filozofie: el este climatul ideilor noastre, mediul din care se alimentează aceste idei, mișcarea reală a ceea ce Hegel numea Spiritul obiectiv" [12]. Sau: „Marxismul este azi axul referință al oricărei culturi, iar socialismul este mișcarea omenirii pe cale de a se face". Într-o scrisoare publicată în 1961 în volumul *Perspectives de l'homme* de către Garaudy, căruia îi era adresată, Sartre face următoarea precizare: Între marxism și existențialism există poate un singur punct comun: ființa nu poate fi redusă la cunoaștere, dar consecințele lui sînt considerabile; printre altele, el duce la concluzia comună că cunoașterea alienării și a cauzelor ei nu e suficientă pentru a suprima alienarea; pentru suprimarea ei trebuie să intervină practica revoluționară. „Existențialismul—cel puțin al meu— continuă Sartre —se întîlnește cu marxismul și vrea să se integreze în el datorită resorturilor sale interne proprii; în calitate de cadru formal al gîndirii filozofice de azi, marxismul nu poate fi depășit". Sartre are aci în vedere, după propria sa afirmație, materialismul istoric, care sesizează practica reală a oamenilor alienați și totodată „oferă metoda constructivă

[10] J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*, p. 493.

[11] Idem, *Les communistes et la paix*, în „Temps modernes", 1952, nr. 84/85, 761—762.

[12] Idem, *Le réformisme et les fétiches*, în „Temps modernes", 1956, nr. 122, p. 1158.

și reconstructivă care permite facerea istoriei în curs". Așadar „marxismul trebuie dezvoltat și practicat".

Desigur, cu toate aceste declarații și contingențe reale cu marxismul, Sartre nu este un marxist. El nu este însă nici un existențialist printre existențialiști. Nici vorbă ca în drumul străbătut de Sartre pînă în prezent să nu găsim decît aporii și anxietăți. Mai degrabă putem spune—luîndu-i martori căutările, lucrările și chiar și declarațiile—că Sartre este un existențialist printre marxiști, că a găsit o temelie a solidarității umane în drumul luptei de clasă, dar nu l-a parcurs pînă la capăt.

CAUZALITATEA FIZICO-GEOGRAFICĂ

DE

OCT. BĂNCILĂ şi T. CAZACU

Cercetarea modului particular de manifestare a cauzalităţii în sistemele fizico-geografice, sisteme „situate unele într-altele" şi caracterizate prin dimensiuni spaţiale şi temporale diferite de ale altor sisteme materiale, este de actualitate. Datele geografiei fizice conţin bogate implicaţii filozofice şi sub aspectul teoriei cauzalităţii; de asemenea, se impune valorificarea cercetărilor unora dintre geografii români înaintaşi, ca, de exemplu, S. Mehedinţi, în ce priveşte cauzalitatea geografică, cercetări care se ridică, uneori, pînă la nivelul unor interesante consideraţii filozofice, epistemologice; însăşi formarea „gîndirii geografice" a fiecărui cercetător şi eficacitatea metodei geografice depind în măsură însemnată de viziunea justă asupra cauzalităţii fizico-geografice.

La fiecare nivel dimensional, inclusiv cel al sistemelor fizico-geografice, procesele naturale sînt guvernate de alte legi ale naturii. De asemenea, fiecare treaptă de organizare a materiei are legile sale specifice, fenomenologice, care, pentru a fi înţelese cauzal, prin mecanisme, trebuie să coborîm la o treaptă inferioară, mai profund *.

Domeniul desfăşurării proceselor fizico-geografice, reprezentat de învelişul geografic al Pămîntului, este un tot unitar complex, rezultat din interacţiunile celor patru învelişuri planetare — atmosferă, hidrosferă, litosferă, biosferă. Ca rezultat extrem de complicat al modului de organizare a materiei scoarţei terestre, învelişul geografic include, ca subordonate, alte moduri de organizare a aceleiaşi materii — învelişul landşaftic [1], peisajul sau landşaftul.

Procesele geografice din cuprinsul sistemului material al învelişului geografic al Pămîntului apar şi se manifestă pe baza interferenţei şi acţiunii convergente a agenţilor fizici, chimici, mecanici, biotici şi antropici (aceştia din urmă în măsura în care societatea a intervenit în cadrul peisajului), agenţi care se cer a fi consideraţi din punctul de vedere:

* Vezi V. Săhleanu, *Biofizica*, Edit. Ştiinţifică, 1966, p. 18.

[1] Învelişul landşaftic cuprinde numai „zona de contact direct şi activ dintre atmosferă, hidrosferă, biosferă şi litosferă, iar bogăţia vieţii organice face ca el să reprezinte focarul biologic al învelişului geografic al Pămîntului" (Rădulescu I., Ilie I., *Problema landşaftologiei în U.R.S.S.*, în Analele româno-sovietice, Seria geologie-geografie 1960 nr. 4.

a) al interacțiunii lor ; b) al complexității lor integrale ; c) al distribuției sau răspîndirii lor spațiale (spațiul oferind diferențieri fiziologice și morfologice în funcție de zonalitatea climatică) ; d) al evoluției lor în timp și spațiu.

Dinamica învelișului geografic și, implicit, a învelișului landșaftic, a peisajului sau landșaftului și a componentelor acestuia (relief, aer, apă, soluri, vegetație, faună) respectiv evoluția stărilor acestor sisteme și apariția formelor noi, este urmarea acțiunilor convergente ale diferiților agenți (grupe de agenți) fizico-geografici manifestate pe fondul general al corelațiilor contradictorii dintre acțiunea factorilor endogeni și exogeni ; principalele surse de energie ce pun în mișcare agenții fizico-geografici sînt de origine exogenă și endogenă.

Energia solară, unul dintre principalele izvoare de energie, apare concomitent și ca una din sursele generatoare ale evoluției învelișului geografic, ale interacțiunilor, proceselor din cuprinsul său atît la nivelul atmosferei, hidrosferei, cît și la cel al litosferei și biosferei. O altă sursă de dinamism a acestora este reprezentată de energia internă a Pămîntului (căldura, descărcările de presiune etc.) provenind de la nivelul subcrustal al planetei și fiind rezultatul transformărilor radioactive complexe, al modificărilor profunde structurale etc., în general al trecerilor prin salt de la o stare fizico-chimică la alta a materiei din cuprinsul scoarței terestre. Declanșînd stări de instabilitate relativă — mișcări epirogenice (de ridicare și coborîre a scoarței), orogeneză (de cutare și înălțare), vulcanism etc. — , energia internă a planetei provoacă modificări ale suprafeței terestre (exondări, denivelări etc.), schimbări în repartiția și configurația uscatului, apei etc., în cadrul fiecăruia dintre învelișurile planetare.

Specificul interacțiunilor în sistemul material al învelișului geografic, al învelișului landșaftic și al fiecărui peisaj sau landșaft considerat în parte, este definit în esență de contradicția caracteristică lui : dintre agenții endogeni (puși în mișcare de energia internă a Pămîntului) și cei exogeni (condiționați de radiația solară—temperatură, vînturi, precipitații etc.). În general, agenții endogeni au mai ales o acțiune de construire a formelor pozitive, în timp ce cei exogeni exercită o acțiune de nivelare a reliefului creat de primii. Ei interacționează, deși fiecare în parte (sau o grupă dintre ei) participă cu intensitate diferită de la un loc la altul și în timpuri diferite—datorită zonalității climatice, influenței litologiei, structurii etc.—la determinarea formelor de relief, în general a fenomenelor și proceselor fizico-geografice. Acțiunile lor contradictorii se împletesc însă ca urmare a interacțiunii și întrepătrunderii lor. Astfel, o mișcare tectonică pozitivă ce afectează albia unui rîu e urmată imediat în aval de procesul de adîncire al albiei acelui rîu sub acțiunea apei ca agent exogen. Interacțiunea contradictorie dintre agenții endogeni și cei exogeni se oglindește în modificările permanente și variabile de la suprafața scoarței (schimbarea raportului dintre apă și uscat, crearea formelor de eroziune și acumulare etc.). Desigur, în detaliu, intervin și numeroase alte influențe transformatoare ; de exemplu, întinderea mărilor depinde, în general, de cantitatea de gheață acumulată pe uscat, linia țărmurilor este în funcție de dinamica litorală etc. [2].

---

[2] Vezi J. Tricart, *La géomorphologie et la pensée marxiste*, în „La pensée", 1956 nr. 69.

Acțiunea diferiților agenți generează schimbarea stărilor și diversitatea aspectelor unui peisaj geografic, în particular, și ale tuturor învelișurilor planetare (atmosferă, hidrosferă etc.), în general, prin trecerea la noi stări calitative. Schimbările care apar în interactivitatea învelișurilor se răsfrîng în cadrul fiecărui înveliș. Interacțiunea agenților endogeni și exogeni determină un permanent schimb (intrare și ieșire) de materie și energie și, drept consecință, o necontenită construire și distrugere la nivelul suprafeței terestre. Pe fondul contradicției majore dintre ei în cadrul învelișului geografic, al învelișului landșaftic și al fiecărui peisaj sau landșaft în parte, se desfășoară și acțiunea altor contradicții subordonate : dintre absorbție și pierderea de căldură, denudare și acumulare, evaporare și condensare, transgresiunea și regresiunea mării, interacțiunea dintre sol și plante, interacțiunea dintre organism și mediu, dintre viață și moarte etc. [3]. Desigur că pentru a dezvălui imensa varietate de agenți care contribuie la apariția și evoluția stărilor suprafeței terestre, este necesar a lua în considerare și acțiunea factorului antropic, a cărui importanță a crescut considerabil.

Studiind rezultatul interacțiunii convergente și complex-contradictorie a unei multitudini de agenți aparținînd diferitelor forme de mișcare a materiei, geograful fizician dezvăluie relațiile cauzale ale formelor și proceselor fizico-geografice tocmai în *îmbinarea* acțiunilor extrem de variate—fizico-chimice, mecanice, geologice, biologice, antropice—ale agenților corespunzători. Aceasta este prima cerință a explicației geografice ce decurge din legea integralității sau inseparabilității învelișului geografic, lege fundamentală și generală a proceselor geografice. Astfel, pentru explicarea unei forme de relief, de exemplu, morfologia văii unui rîu într-o zonă climatică determinată, cum este cea temperată geograful ia în considerare o întreagă diversitate de agenți, a căror pondere în determinarea rezultatului final este inegală. Acțiunile unora au rol de cauză principală : în zona temperată, acțiunea eroziunii, transportului și acumulării din partea apei unui rîu. Acțiunile altora au rolul de cauze secundare sau condiții care influențează ritmul și tipul de eroziune, complicînd-o și imprimîndu-i nuanțe particulare : clima (cantitatea de precipitații care alimentează debitul rîului, oscilațiile de temperatură etc.) ; compoziția chimică a apei ; litologia, tectostatica (dispoziția straturilor dobîndite anterior) și tectodinamica [4] (mișcări tectodinamice, epirogenetice, seismicitate, vulcanism), care modifică tectostatica regiunii pe care o străbate rîul ; poziția nivelului de bază ; tipul și densitatea vegetației ce acoperă versanții (ea însăși dependentă de climă și litologie) etc. [5]. De asemenea, unii dintre factori (agenți) sînt de origine exogenă (cei climatici, biotici etc.), alții de origine endogenă (tectodinamica, litologia, tectostatica etc.). Șirul factorilor exogeni și al celor endogeni, diferiți calitativ, interacționează în mod complex, constituindu-se astfel o integrală complicată de ac-

---

[3] Cf. S.V.Kalesnik, *Bazele geografiei fizice generale*, București, Edit. științifică, 1959, cap.IV.

[4] Acțiunea tectodinamicii poate fi considerată, în funcție de împrejurări, simțitoare sau neglijabilă o lungă perioadă de timp.

[5] La explicarea unui proces sau fenomen fizico-geografic se iau în considerare și alți agenți, printre care condițiile de timp și spațiu, care complică relațiile cauză-efect, cum se va arăta mai departe.

ţiuni şi reacţiuni, incluse într-o unitate superioară, ce imprimă procesului o fizionomie specifică.

Observăm deci că la apariţia şi evoluţia unui proces sau fenomen fizico-geografic cooperează agenţi aparţinînd diversităţii formelor de mişcare a materiei pe fondul general al interacţiunii (schimbului de substanţă şi energie) al celor patru sfere telurice : atmosferă, hidrosferă, litosferă, biosferă. La nivelul interacţiunii sferelor telurice, acţiunile şi reacţiunile acestor agenţi se desfăşoară într-un mod deosebit faţă de orice altă formă de acţiune. De aceea, relaţiile cauzale proprii elementelor peisajului geografic sînt deosebit de complexe, reflectînd uneori chiar cele mai subtile influenţe ale mediului ambiant [6].

☆

Pornind de la ipoteza Kant-Laplace, din care rezultă că principala sursă de energie calorică a planetei este Soarele (Pămîntul pierzînd treptat din căldura proprie), precum şi de la teoria geomorfologică a lui Davis, în care erau sintetizate, parţial, cunoştinţele geografice ale timpului, savantul român S. Mehedinţi a cercetat pe larg modul specific de manifestare a cauzalităţii la nivelul interacţiunii celor patru învelişuri telurice [7].

Cercetările sale în această privinţă se ridică pînă la înălţimea unor consideraţii de ordin filozofic ce implică importante elemente dialectice spontane.

Mai întîi, el a stabilit *legea dependenţei învelişurilor planetare* pe baza dezvăluirii dispunerii acestora în ordinea complexităţii lor : învelişurile planetare formează o serie de complexitate crescîndă (sub raportul formei, compoziţiei, mişcării), începînd cu atmosfera—cea mai simplă, continuînd cu hidrosfera, litosfera şi terminînd cu biosfera—cea mai complexă ; dependenţa lor urmează o direcţie ascendentă, de la atmosferă la biosferă.

Conform cu această caracteristică a dependenţei reciproce a învelişurilor planetare, S. Mehedinţi a formulat *legea subordonării cauzale* a acestor învelişuri. Aceasta stabileşte sensul unuia dintre lanţurile cauzative geografice, ce acţionează de „sus în jos" (de la atmoferă spre litosferă şi biosferă) : fenomenele geografice din fiecare înveliş apar şi se desfăşoară sub acţiunea prezentă sau trecută—a fenomenelor din învelişul sau învelişurile mai simple, mai puţin complexe ; cele mai multe mişcări şi forme din fiecare înveliş pot fi explicate în mare parte pornind de la fenomenele cauzative din aceste învelişuri. Explicării cauzale geografice i se impune, aşadar, ca normă să urmărească subordonarea cauzală a fenomenelor începînd cu agenţii atmosferici (temperatură, umiditate, precipitaţii, vînturi etc.), să înainteze progresiv spre agenţii din învelişurile subordonate —hidrosferă (apele oceanice şi continentale), litosferă, biosferă.

Atmosfera condiţionînd, prin grosimea şi compoziţia ei chimică, atît intensitatea luminii solare, cît şi afluxul de energie calorică transmisă de Soare, constituie un *primum mobile* în lanţul cauzalităţii geografice ce acţionează de „sus în jos" sau prima mare pîrghie în mecanismul teluric

---

[6] Vezi şi L. Someşan, *Componentele peisajului*, în „Cronica", 1966, nr. 11.

[7] Tocmai aici au loc combinarea, prelucrarea şi transformarea celor două principale surse de energie ale planetei, amintite mai sus, care pun în mişcare agenţii exogeni şi agenţii endogeni.

Explicarea multor mişcări şi forme la nivelul hidrosferei—învelişul imediat subordonat atmosferei—, cum sînt curenţii marini sau oceanici, se face pornind de la fenomenele cauzative din atmosferă, anume : mişcarea maselor de aer acţionate de energia solară [8]. Tot atmosfera (de exemplu alizeele) face posibili norii şi ploile, determinînd distribuirea lor în spaţiu şi timp. De asemenea, mişcările atmosferei determină anumite mişcări şi forme plastice la nivelul celorlalte învelişuri planetare, indirect subordonate—la suprafaţa litosferei (acţiunea vîntului şi a prafului atmosferic generează depozitele de loess, dunele, unele pante etc.), în biosferă. Aşadar, fenomenele din atmosferă sînt *primare* faţă de numeroase fenomene ale hidrosferei.

Acţiunea hidrosferei—cu agenţii ei exogeni—are un rol deosebit în formarea şi modelarea scoarţei terestre (în adîncime şi la suprafaţă). Fenomenele cauzative din hidrosferă (ca acţiunea erozivă şi de transport a apelor curgătoare, a gheţarilor, acţiunea abrazivă a valurilor mării şi oceanului) generează, fiecare, în funcţie de loc şi timp, astfel de forme plastice şi mişcări la nivelul litosferei—înveliş direct subordonat hidrosferei—, cum sînt : unele văi, apoi terase, delte, lunci, conuri de dejecţie, morene, grinduri, faleze, cordoane litorale, sau forme mari, cum sînt cîmpiile, munţii etc. Este ştiut că mare parte din scoarţă a fost formată treptat sub acţiunea apelor mării, urmată apoi tot de cea a apei pusă în mişcare de energia solară [9]. Pe baza acestor considerente, S. Mehedinţi a numit acţiunea hidrosferei, în cadrul lanţului cauzativ fizico-geografic ce acţionează de „sus în jos" ca *secundum mobile* sau a doua mare pîrghie în mecanismul teluric [10]. Desigur că formele şi fenomenele de la suprafaţa litosferei sînt determinate nu numai de acţiunea agenţilor cauzativi din învelişurile mai simple—hidrosferă şi atmosferă—, dar şi de acţiunea celor din învelişurile mai complexe—biosferă.

Fenomenele din biosferă depind, *indirect*, în unele aspecte ale lor, de formele de relief, de litologia şi mişcările litosferei. Aşa, de exemplu, dacă ne referim la rolul formelor de relief şi al litologiei, se constată că formaţiile vegetale şi animale sînt răspîndite în funcţie de relief (munte, deal, colină, şes etc.). Cît priveşte dependenţa, de asemenea indirectă, a vieţuitoarelor de mişcările litosferei, e de menţionat că ele se schimbă în raport cu caracterul mişcărilor oscilatorii ale scoarţei (coborîri sau ridicări). Se subînţelege că formele geografice ale biosferei (pădure, stepă, tundră etc.) şi diferitele mişcări ale acesteia depind şi de fenomene din celelalte două învelişuri supraordonate ca simplitate—hidrosfera, atmosfera (fenomenele climatice, zonalitatea climatică, acestea determinînd o anumită distribuţie în spaţiu a plantelor şi animalelor [11].

---

[8] Există şi alte cauze, subordonate însă, care pot determina curenţii marini sau oceanici ; curenţii de compensaţie, de exemplu, sînt determinaţi de salinitatea sau de temperatura diferită a apei etc.

[9] Evident că explicarea cauzală a tuturor acestor modificări ale reliefului trebuie să ia în considerare şi acţiunea altor agenţi, care, în funcţie de zonalitatea climatică, complică evoluţia reliefului.

[10] Vezi S. Mehedinţi, *Terra*, vol. I, Bucureşti, 1930, p. 90.

[11] Este neîndoielnic că la explicarea transformărilor din biosferă trebuie luată în considerare şi acţiunea, deosebit de energică, a factorului antropic.

Atribuind fenomenelor cauzative din litosferă o acțiune mai simțitoare — deși indirectă — asupra fenomenelor din biosferă — înveliș mai complex, imediat subordonat litosferei —, S. Mehedinți a considerat acțiunea litosferei în cadrul lanțului cauzativ geografic de „sus în jos" ca un *tertium mobile* sau a treia mare pîrghie în mecanismul teluric [12].

Faptul că unul dintre lanțurile cauzalității geografice acționează de „sus în jos" este dovedit și de istoria cunoașterii geografice. Aceasta arată că „legile descoperite cu privire la fenomenele mai simple din sferele superioare au înlesnit imediat descoperirea adevărului în domeniul mai complex al fenomenelor din sferele inferioare" [13].

Formulînd legea subordonării cauzale a învelișurilor planetare, S. Mehedinți a urmărit cu precădere subordonarea fenomenelor din aceste învelișuri de „*sus în jos*" (de la atmosferă spre biosferă) și a dat o atenție deosebită legăturilor cauză-efect formate sub acțiunea agenților exogeni. În același timp însă, geografului român nu i-a scăpat din vedere existența celuilalt lanț cauzativ fizico-geografic, care acționează de „*jos în sus*" (de la litosferă spre atmosferă). Dar el nu a insistat suficient asupra însemnătății mecanismului acestui lanț cauzativ, considerînd mai important pe primul. Din existența lanțului cauzativ geografic de „jos în sus" rezultă o altă normă a explicării geografice, care completează pe prima : explicarea cauzală a formelor și fenomenelor dintr-un înveliș relativ complex cere cunoașterea nu numai a fenomenelor cauzative din învelișul supraordonat ca simplitate, dar și a unei părți din învelișul mai complex. Fenomenele din învelișurile mai complexe *reacționează*, la rîndul lor, asupra fenomenelor din învelișurile mai simple, complicînd astfel producerea și evoluția lor, nuanțîndu-le, particularizîndu-le etc.

Se constată, de exemplu, că acțiunea energiei solare se repercutează pînă în litosferă la suprafață și (pînă la o anumită adîncime) prin mișcările din atmosferă și hidrosferă. La rîndul ei, acțiunea energiei interne a planetei, transfigurată prin mișcările litosferei, se repercutează pînă la mișcările hidrosferei și cele ale atmosferei. În această ordine de idei, se observă că la geneza mișcărilor atmosferei participă nu numai cauze generale, cum sînt acțiunea energiei solare și mișcările (de rotație) ale planetei, dar și fenomene cauzative din hidrosferă și din litosferă. Astfel, evaporarea apei din ocean și în general din hidrosferă sub acțiunea eoliană răpește căldura din mediul ambiant, iar condensarea ei eliberează căldura. Aceste fenomene ale apei, reacționînd asupra atmosferei, provoacă în unele cazuri, perturbări în mișcarea ei ; de exemplu, modificarea cursului ciclonului din Atlantic prin atragerea lui spre Europa, nepermițîndu-i să se liniștească lîngă America, se datorește ridicării temperaturii de către ploaia produsă de însuși ciclonul ; ridicarea temperaturii accentuează minima de temperatură (cauza primă a ciclonului) înspre Răsărit, unde atrage centrul ei.

Nu numai diferite modificări ale hidrosferei, dar și din alte învelișuri mai complexe, cum e litosfera, reacționează asupra mișcărilor atmosferei,

---

[12] Vom vedea mai departe că, în cadrul altui lanț cauzativ, care acționează de „jos în sus", rolul fenomenelor din litosferă trebuie explicat în mod mai complex și diferențiat.

[13] S. Mehedinți, *Eterogenitatea celor patru sfere*, în *Opere complete*, vol. I, București, 1943, p. 81.

ca de altfel și ale hidrosferei însăși. Mișcările din masa aerului și din cea a apelor — a căror primă cauză rezidă în fenomenele cauzative ale energiei solare și ale mișcărilor de rotație a planetei — sînt influențate și de mișcările tectonice, epirogenetice, seismice, vulcanice ; aceste mișcări, provocînd schimbări în ce privește împărțirea litosferei în continente și insule, modifică mișcările generale din masa aerului și a apelor.

Litosfera, prin relieful său, privit la scara globului terestru (sculptat, mai ales, prin acțiunea agenților endogeni), imprimă unele caractere fundamentale tuturor celorlalte învelișuri ; astfel, forma de geoid a Pămîntului, înclinarea față de eliptică determină în bună măsură zonarea latitudinală și, integral, datorită munților, etajarea altitudinală. Nu numai atît, dar se poate spune că, în general, litosfera, datorită agenților endogeni, făcînd posibilă existența de terenuri emerse, oferă agenților exogeni forme asupra cărora își exercită acțiunea lor modelatoare. De aceea, se poate considera, în general, că litosfera, prin agenții endogeni, exercită o acțiune motoare [14], conducătoare în geneza și evoluția transformărilor reliefului, subordonîndu-și acțiunea agenților exogeni [15].

Biosfera — învelișul cel mai complex după litosferă — reacționează asupra acesteia. Prin mișcările faunei și florei, prin descompunerile chimice rezultate din moartea organismelor etc., biosfera modifică, parțial, ritmul evoluției diferitelor fenomene de la suprafața litosferei, în general în cadrul peisajului. Astfel, o vegetație consolidată încetinește procesul de degradare a solului ; pe de altă parte, ea contribuie la dezagregarea rocilor etc.

Acțiunea transformatoare a societății asupra învelișului landșaftic și asupra fiecărui peisaj sau landșaft în parte a crescut, cum am menționat, considerabil și tinde să dobîndească o poziție din ce în ce mai însemnată în cadrul agenților fizico-geografici ; ea modifică energic biosfera, modelează, într-un fel sau altul, suprafața litosferei și exercită modificări, mai mari sau mai mici, chiar la nivelul hidrosferei și atmosferei.

În concluzie, numai luînd în considerare dubla orientare a acțiunilor agenților din învelișurile planetare — de „sus în jos" și de „jos în sus" și deci *interacțiunea celor două principale lanțuri cauzative fizico-geografice* — putem înțelege întreaga complexitate a determinării cauzale a formelor și fenomenelor fizico-geografice. În acest fel devine mai clară înțelegerea mecanismului descărcării, combinării și interacțiunii, în cadrul învelișului geografic al Pămîntului, a celor două surse de energie a planetei — solară și internă — și, corespunzător, a acțiunilor celor două șiruri de agenți — exogeni și endogeni — puși în mișcare de aceste surse. Este dezvăluită pe această cale rețeaua densă și complicată de acțiuni și reacțiuni (a interacțiunilor) dintre agenții din toate învelișurile planetare care explică geneza și evoluția formelor și fenomenelor geografice.

---

[14] Generalizînd datele geomorfologiei de la Davis pînă azi, J. Tricart, în *Schéma des mécanismes de causalité en géomorphologie* („Annales de géographie", Paris, 1965, nr. 3), construiește o nouă schemă de cauzalitate geomorfologică în cadrul căreia conferă agenților endogeni rol de motor în geneza și evoluția proceselor morfogenetice și consideră că acești agenți își subordonează acțiunea celor exogeni (p. 325).

[15] Despre modul în care acțiunea agenților endogeni își subordonează acțiunea celor exogeni în procesele de transformare a reliefului, a se vedea amănunte în studiul mai sus amintit al lui J. Tricart.

În general, la apariția și evoluția diferitelor fenomene din fiecare înveliș concură fenomene cauzative din toate învelișurile (supra și subordonate). Se poate afirma că *interacțiunea* (acțiunea reciprocă) a agenților de natură și origini diferite — exogeni și endogeni — constituie cauza (în sens larg) a apariției și evoluției formelor și fenomenelor geografice în cadrul fiecărui înveliș. Fiecare șir de agenți ca și fiecare agent în parte, participă cu o pondere diferită, acționează cu un anumit ritm și se combină cu alții în mod diferit, în raport cu sistemul dat, de loc și de timp, în vederea genezei și desfășurării formelor și fenomenelor geografice. În timp ce la geneza și desfășurarea unor forme și fenomene rolul conducător aparține fenomenelor cauzative legate de acțiunea agenților exogeni, în cazul altora, acest rol aparține fenomenelor cauzative legate de acțiunea agenților endogeni.

Dar în cazul fiecărui înveliș planetar în parte există forme și fenomene care apar și evoluează nu atît datorită fenomenelor cauzative din alte învelișuri (supra și subordonate) — acestea acționînd indirect sau avînd o însemnătate secundară —, dar în primul rînd sub acțiunea conducătoare a unor fenomene cauzative din însuși cuprinsul acelui înveliș. Relativa independență a producerii unor forme și fenomene dintr-un înveliș față de fenomenele cauzative din alte învelișuri se accentuează pe măsura creșterii complexității formelor și fenomenelor. Așa, de exemplu, numeroase forme și fenomene ale reliefului ca înălțarea munților, prăbușirea unor regiuni și ridicarea altora, formarea marilor unități continentale etc. sînt independente de fenomenele din învelișurile supraordonate ca simplitate (atmosfera și hidrosfera), avînd drept cauze principale mișcările din interiorul litosferei.

De asemenea, în biosferă există numeroase modificări care depind de fenomene cauzative din interiorul însuși al biosferei (răspîndirea, de exemplu, a unei plante sau animal e determinată, în primul rînd, de răspîndirea altei plante sau a altui animal) și nu atît de agenții climatici, hidrosferici sau litosferici.

Din aceste constatări rezultă că explicarea fenomenelor dintr-un înveliș planetar nu poate fi epuizată prin legile din alte învelișuri (supra și subordonate), fiind nevoie de aceea de descoperirea unor legi (cauzale) interne ale învelișului respectiv [16].

Dezvăluirea lanțurilor cauzative fizico-geografice și a interacțiunii lor complexe constituie un excelent prilej de reliefare a caracterului material al cauzalității în general, exprimat în circuitul materiei și energiei prin aceste lanțuri cauzative — și a unor însemnate aspecte specifice ale dialecticii relației cauză-efect. Lanțurile cauzative fizico-geografice constituie unele din cele mai vaste și cuprinzătoare lanțuri cauzative cunoscute de știință, ele desfășurîndu-se pe întinderi spațiale foarte întinse și în intervale de timp foarte largi.

*

Dezvăluind diversitatea agenților a căror acțiune generează dinamica învelișului geografic, învelișului landșaftic și a fiecărui peisaj sau landșaft în parte, geografia urmărește, potrivit principiului *extensiunii*, modul de îmbinare caracteristică a acestor agenți în diferite *locuri*. Mai precis, procedînd analitic, geograful urmărește să găsească agenți și grupe de

[16] Vezi S. Mehedinți, *Eterogeneitatea celor patru sfere*, în *lucr. cit.*, p. 70.

agenți, precum și forme și grupe de forme corespunzătoare acestor agenți, răspîndite pe suprafața Pămîntului; de exemplu, cînd descrie atmosfera, el urmărește factorii diferențierii climatelor, ai existenței zonelor de climă. Se relevă, în această privință, un alt aspect, inedit, deosebit de interesant al dialecticii relației de cauzalitate fizico-geografică: *diversificarea ei potrivit cu diversitatea condițiilor spațiale concretizate în zonalitatea climatică: latitudinală și altitudinală* [17]. Aceasta din urmă creează un cadru de localizare determinat pentru constituirea dependențelor cauzale. Zonalitatea climatică — o particularitate fundamentală a structurii învelișului landșaftic — condiționează existența unui mod particular al ierarhiei agenților și deci al constituirii dependenței cauză-efect în mod specific pentru fiecare cadru spațial. Existența zonalității geografice impune ca normă explicării cauzale geografice descoperirea variației în spațiu a modului de îmbinare a diferitelor tipuri de agenți și, în consecință, a caracterului relativ — în funcție de cadrul spațial dat — al ponderii și importanței acestor agenți în declanșarea diferitelor modificări ale peisajului.

Cum se constituie cauzalitatea în *latitudine*? Se știe că energia calorică a planetei provenită de la Soare se repartizează simetric în raport cu zona climatică a ecuatorului spre poli în cadrul celor două emisfere — nordică și sudică; se știe, de asemenea, că această formă de energie pune în mișcare diferiți agenți exogeni care declanșează numeroase procese în cele patru învelișuri planetare. Tocmai repartiția simetrică a energiei calorice în raport cu ecuatorul condiționează existența zonalității latitudinale („orizontale"). În funcție de aceasta înțelegem și modul în care acționează lanțul cauzalității geografice anume în mod simetric de la ecuator spre poli, precum și în strînsă legătură cu mișcările de rotație și de revoluție a planetei și cu înclinarea axei acesteia. Începutul lanțului cauzalității telurice exogene se situează în regiunea ecuatorială, unde planeta primește cea mai mare cantitate de energie solară, insolația întrecînd iradiația. Surplusul de energie calorică a regiunii intertropicale este împrăștiat de masele aerului și oceanului spre regiunile temperate și polare. Originea alizeelor și contraalizeelor, a curenților oceanici se află tocmai în această regiune. Desigur că la ecuator, ca urmare a emanației de căldură, se creează un gol de mase de aer care atrage deplasări ale maselor de aer mai reci din zonele învecinate, chiar polare.

Pentru aceste considerente, explicarea cauzală a unui fenomen, proces, a unor forme de relief — efect — presupune *urmărirea extensiunii în spațiu a acestora și căutarea agentului generator.*

În funcție de zonalitatea climatică (latitudinală și altitudinală) se schimbă și caracterul și modul de comportare a agenților modelatori predominanți ai reliefului, a căror acțiune constituie cauza principală a transformărilor acestuia. Zona climatică condiționează existența anumitor agenți generatori ai aceleiași forme [18].

---

[17] Vezi considerațiile lui G. Vîlsan, expuse în *Elementul spațial în descrierea geografică* (Cluj, 1931), cu privire la importanța capitală a elementelor spațiale ale peisajului în raport cu cele fizice (climă, lumină, apă, rocă, sol, relief) și cu cele biologice și antropice.

[18] Despre modul de grupare a agenților și formelor corespunzătoare în diferite zone climatice ale planetei, începînd din regiunea ecuatorială pînă în zona polară, a se vedea S. Mehedinți, *Terra*, vol. I, p. 312—317.

Agenţii principali prin a căror acţiune se declanşează procesele la nivelul tuturor învelişurilor şi se modelează relieful se repartizează în diferite zone climatice astfel : în zona ecuatorială — asocierea căldurii cu umezeala ; în zona tropicală, caracterizată prin ariditate — căldura (cu oscilaţii mari de temperatură) unită cu lipsa precipitaţiilor ; în zona subtropicală (de tranziţie) — oscilaţiile sezoniere de temperatură (în special de la iarnă la vară) ; în zona temperată — apele curgătoare ; în zona climei polare — asocierea excesului de iradiaţie calorică cu abundenţa precipitaţiilor în stare solidă.

În general, fiecare dintre aceşti agenti generează forme asemănătoare pe suprafaţa litosferei, modificări analoge la nivelul tuturor celor patru învelişuri planetare în zona climatică în care acţionează.

Zona climatică condiţionează şi comportarea diferită a unei roci în raport cu acelaşi agent modelator. În zona rece, unde bioxidul de carbon este captat uşor de apă, predomină acţiunea de dizolvare din partea acesteia a unei roci, de exemplu calcarul ; în zona temperată, unde bioxidul de carbon este mai puţin captat de apă, dizolvarea calcarului este mult mai redusă.

Întrucît zonalitatea climatică există şi în *altitudine*, respectiv de la nivelul mării spre marile înălţimi, lanţul cauzalităţii geografice acţionează în această dimensiune (verticală) într-un fel deosebit. Agenţii modelatori principali ai reliefului variază, în această dimensiune spaţială, în funcţie de etajarea reliefului în altitudine.

Într-o anumită măsură şi în anumite limite, se poate afirma că etajarea repetă condiţiile zonalităţii : cu cît ne ridicăm de la sol pe înălţimile munţilor sau podişurilor, cu atît climatul e mai rece, similar trecerii de la ecuator spre poli. Similitudinea sau corespondenţa relativă dintre etajare şi zonalitatea orizontală se reflectă într-un şir de aspecte ale peisajului. Aşa, de exemplu, asemănarea dintre condiţiile climatice subpolare şi cele de la marile altitudini.

Evoluţia în timp a zonalităţii climatice şi, implicit, a agenţilor modelatori predominanţi duce la schimbarea sistemelor fizico-geografice. În pleistocen, de exemplu, agentul modelator dominant, în actuala zonă temperată a Europei, a fost gerul, iar în actuala zonă aridă a Saharei, unde climatul era apropiat de cel temperat, acţionau ca agent modelator dominant apele curgătoare, fluviile, ce formau văi asemănătoare celor din regiunea temperată actuală. În halocen, cînd calota glaciară s-a retras şi Sahara a căpătat climat arid, fostele văi fluviale, fiind lipsite de apă, sînt modelate de alţi agenti — vîntul şi dezagregarea.

La interferenţa dintre zone, dintre etaje, precum şi dintre zonalitate şi etajare se remarcă amplificarea complexităţii genezei şi evoluţiei proceselor geografice şi deci a cauzalităţii geografice.

Geograful, urmărind răspîndirea spaţială a agenţilor şi formelor, observă cum o anumită regiune reprezintă domeniul de acţiune al aceleiaşi grupe de agenţi modelatori, dintre care unul poate fi predominant. Stabilirea unei anumite grupe a agenţilor permite explicarea sigură a formelor aparţinînd unei regiuni şi face posibilă, pe de altă parte, recunoaşterea acestor forme caracteristice. Acest procedeu conduce şi la cartografierea reliefului care ajută la explicarea genezei formelor (efectelor) şi, implicit, la dezvăluirea agentului care le-a generat (de exemplu ape, valuri, gheţari,

vînturi etc.). Devine posibilă astfel legarea organică a tuturor agenților care imprimă nota caracteristică peisajului unei anumite regiuni. Însuși peisajul capătă o anumită notă specifică în raport de modul de grupare și subordonare a diferiților agenți în raport cu agentul principal.

Punînd în lumină principala particularitate, mai sus analizată, a cunoașterii geografice față de cunoașterea în celelalte științe, G. Vîlsan arată că „singură geografia privește natura în *toate* însușirile sale și face o sinteză a aspectelor naturii nu din punct de vedere naturalist, ci dintr-un punct de vedere pe care nu îl are nici o altă știință. *Pămînt, apă, aer, viețuitoare, om devin subiect de geografie cînd sînt studiate în cadrul lor spațial, în peisaj sau «priveliște»*. Acest peisaj are importanță pentru geograf. Pe el îl observă atent, îl descrie, îl analizează și îl explică. Din cercetarea lui scoate factori geografici, notele predominante, rezultanta lor" [19].

★

Dacă orice cunoaștere cauzală cuprinde un embrion de cunoaștere istorică [20], cu atît mai pregnant este afectată de spiritul istorismului explicația cauzală geografică. Aceasta rezultă din particularitățile evoluției stărilor sistemelor geografice. Spre deosebire de alte sisteme anorganice (de exemplu un corp fizic oarecare, un sistem termodinamic etc.), a căror evoluție este în general determinată numai (sau aproape numai) de cauze și condiții actuale, momentane, sistemele naturale fizico-geografice (peisajul, formele de relief etc.) evoluează, într-o anumită privință, similar cu sistemele vii. Ca și acestea, sistemele geografice au parcurs etape diferite în timp. Astfel, peisajul sau landșaftul își modifică raportul dintre componenți, înfățișarea sa poate trece de la faza naturală la faza umanizată; de asemenea, relieful poate trece în evoluția lui prin diferite forme care se succedă în timp, ca dolină, uvales, polje; sau : torenți, vale sau cheie, defileu etc. Evident, succesiunea genetică a acestora nu este obligatorie. Geneza și dinamica acestor sisteme au fost și sînt comandate de agenți care suportă modificări cantitative în timp; astfel, agenții au putut varia ca intensitate, durată de acțiune, ca mod de îmbinare caracteristică etc.

Pornind de la rezultatul unui proces de transformare a reliefului, respectiv de la formă, putem depista analitic tipul de agent care a generat-o, intensitatea sa, durata acțiunii în timp, variațiile în timp ale acțiunii lui (de exemplu glaciația a fost continuă într-o zonă, dar a trecut prin faze de paroxism sau de minimă intensitate). Dacă ne referim la variația *calitativă* a agenților cauzali în timp, un astfel de proces cum este sculptarea reliefului va avea caractere diferite în funcție de natura agenților care s-au succedat : în timp ce limba glaciară adîncește o vale imprimîndu-i un profil transversal sub formă de U, topirea acestei limbi glaciare face loc apei curgătoare, care modelează, în alt mod, aceeași vale, creînd un profil transversal sub formă de V.

---

[19] C. Vîlsan, *În jurul programei de geografie în școlile secundare*, revista „Societatea de mîine", noiembrie 1932, ianuarie 1933, p. 4 (subl. ns.).

[20] Vezi considerațiile lui V. Săhleanu din *Metoda istorică în științele naturii*, în *Dialectica materialistă, metodologia generală a științelor particulare*, București, Edit. Acad. R.P.R., 1963.

Tocmai pentru că agenţii fizico-geografici variază sub raport cantitativ şi calitativ în decursul timpului, sistemele fizico-geografice încorporează rezultatele acţiunii unor cauze şi condiţii ale istoriei lor anterioare, care nu se mai realizează în prezent. Aceste cauze şi condiţii istorice au generat, la vremea lor, unele elemente devenite azi *moştenite*. Desigur că acestea din urmă sînt supuse modificării sau distrugerii de către condiţiile dinamice actuale [21]. Conservarea lor depinde de intensitatea mai slabă a dinamicii actuale [22].

În lumina acestor precizări reiese de ce dezvăluirea nu numai a agenţilor actuali, dar şi a celor care au acţionat în trecutul istoric al peisajelor, al diferitelor forme de relief este o condiţie *sine qua non* a explicaţiei cauzale în geografie. Unii geografi (de exemplu Mac Kinder) atribuie o atît de mare importanţă punctului de vedere istoric în explicarea geografică, încît au definit geografia — vădit exagerat — ca ştiinţa prezentului explicat prin trecut.

Geografia a elaborat principiul istoricităţii sistemelor şi proceselor fizico-geografice mai cu seamă în urma încetăţenirii în cîmpul său de investigaţie a explicaţiei cauzale-genetice.

Cunoscutul geograf Emm. de Martonne, dezvăluind relaţia dintre explicarea cauzală şi abordarea istorică a fenomenelor geografice, spunea în al treilea deceniu al secolului nostru : „Tendinţa de a privi istoric toate faptele este, orice s-ar spune, trăsătura ce mai frapantă a evoluţiei geografiei în aceşti ultimi ani. *Aceasta este consecinţa unei aplicări din ce în ce mai riguroase a principiului cauzalităţii*" [23].

Punctul de vedere istoric s-a impus mai întîi în geomorfologie îndeosebi prin geografii americani ; în geografia economică şi a populaţiei, mai cu seamă după Fr. Ratzel şi P. Vidal de la Blache ; el s-a extins şi în biogeografie, unde aplicarea lui este fructuoasă ; în climatologie şi hidrologie este folosit la nivelul cerinţelor de explicare a fenomenului actual.

Desigur că din mulţimea agenţilor care au acţionat în trecutul unui peisaj, al unei forme de relief etc., a cărei apariţie şi evoluţie au determinat-o, geograful selectează agenţii care au avut o acţiune conducătoare în desfăşurarea procesului spre starea sa actuală.

În cadrul analizei cauzal-dinamice a formelor geografice nu este permisă exagerarea importanţei agenţilor din trecutul istoric, aceasta putînd duce la pierderea din cîmpul vizual a caracterelor stării actuale.

În analiza de mai sus ne-am referit nu numai la una din laturile metodei istorice aplicate la explicarea cauzal-dinamică în geografie, anume la explicarea etapei prezente şi prin cauze din trecut. Geograful nu pierde din vedere nici cealaltă latură a acestei metode — explicarea trecutului diferitelor unităţi naturale, forme geografice, prin comparare cu cauzele din prezent, folosindu-se de principiul metodologic al „cauzelor actuale" [24].

---

[21] Vezi, J. Tricart, *Schéma des mécanismes de causalité en géomorphologie*, în „Annales de géographie", Paris, 1965, nr. 403, p. 322.

[22] *Ibidem*.

[23] Emm. de Martonne, *Traité de géographie physique*, Paris, 1929, p. 23 (subl. ns.).

[24] Vezi O. Băncilă, Ion D. Ilie, Mihai Grigore, *Actualismul — metodă de studiu a dezvoltării învelişului geografic al Pămîntului*, „Analele Universităţii Bucureşti", Seria geologie-geografie, 1963, nr. 37.

Desfășurara relației cauză-efect în procesele fizico-geografice este influențată de evoluția istorică a sistemului (peisaj, formă de relief etc.), respectiv de mărimea intervalului de timp parcurs de sistem și de dimensiunile spațiale ale suprafeței de teren (de exemplu, se consideră un sistem de drenaj fie în totalitatea lui, fie una sau alta din părțile lui componente, fie o suprafață mai mică).

Referindu-se la importanța luării în considerație a factorului timp, respectiv a evoluției istorice a sistemului în explicarea formelor și proceselor geomorfologice, S. A. Schumm și R. W. Lichty arată, pe bună dreptate, că neglijarea timpului „poate duce la confuzii și controverse inutile" [25]. Subliniind influența timpului și a spațiului (dimensiunile suprafeței) asupra relației cauză-efect în procesele din cadrul peisajului, autorii susmenționați susțin că „deosebirile dintre cauză și efect în modelarea reliefului depind de intervalul de timp implicat și de dimensiunile sistemului geomorfologic luat în considerație" [26]. Într-un interval de timp lung (ciclu), factorii care determină caracterul unei forme de relief, cum este morfologia albiei unui rîu — climă, litologie, structură geologică etc. — se manifestă ca variabile independente ; o dată cu progresul procesului erozional într-un interval de timp mai scurt (gradat), morfologia albiei rîului din variabilă dependentă devine independentă, influențînd hidraulica albiei [27].

În perioada de timp zis gradat (cuprinzînd un interval scurt din intervalul ciclic), procesele din cuprinsul suprafeței de teren dintr-un sistem de drenaj sau peisaj tind spre starea de echilibru dinamic ; în această stare a sistemului, influența intervalului de timp asupra proceselor din sistem (cînd poate avea loc, de exemplu, schimbarea energiei de eroziune a apei ca urmare a unor agenți cum sînt diastrofismul, schimbările de climă etc.) este neglijabilă sau nesemnificativă ; rolul cauzelor și condițiilor din trecutul sistemului asupra stării actuale este neînsemnat, asemănător cu cazul sistemelor fizice și chimice. Importantă devine de astă dată *autoreglarea* multora dintre elementele sistemului pe baza *acțiunilor reciproce* cu procesele din cadrul lor. Pe măsura înaintării ciclului de eroziune și, în consecință, cu creșterea intervalului de timp, tot mai mare parte din peisaj ajunge în stare de echilibru dinamic [28]. Cercetătorul poate astfel analiza elementele și procesele peisajului numai din punctul de vedere al relațiilor lor în spațiu.

Relația cauză-efect suferă astfel de modificări în timpul celui mai scurt interval de timp parcurs de sistem și în raport cu o dimensiune spațială (suprafață de teren) redusă, încît „poate fi obscură sau chiar inversată și sistemul însuși poate fi descris în mod diferit" [29].

O situație asemănătoare apare în cazul evoluției unui canal de rîu. În scurtul interval al epocii prezente (timpul actual) este posibilă o aparentă

---

[25] S.A.Schumm și R.W.Lichty, *Time, space and causality in Geomorphologie*, în „American Journal of Sciences", 1965, nr. 2, p. 111.

[26] *Ibidem.*

[27] *Ibidem*, p. 110. Autorii menționați cercetează dependența cauzală dintre elementele peisajului prin prisma conceperii funcționale a cauzalității ; aceasta indică acele elemente sau combinație de elemente care constituie factorii dinamici (variabile independente) ai unei transformări fizico-geografice și acele elemente care constituie variabile dependente.

[28] *Ibidem*, p. 111.

[29] *Ibidem.*

inversare a raportului cauză-efect : apare o formă anumită de interacţiune care ia caracter de conexiune inversă (*feed-back*), de la variabilele dependente la variabilele independente [30] ; concret : schimbările de scurtă durată în viteza de scurgere a apei rîului duc la modificarea temporară a dimensiunilor canalului şi a cantităţii de sediment transportat. Evident că o asemenea formă de interacţiune este de relativ scurtă durată.

Deşi în unele studii moderne de geomorfologie influenţa factorului temporal-istoric nu capătă o atenţie specială sau chiar este neglijată, studiul relaţiilor dintre componenţii peisajului sau dintre elementele reliefului făcîndu-se numai în spaţiu, prin această metodă se operează o abstracţie conştientă ; factorul timp este presupus de orice cercetător. În prezent, e mai puţin frecventă, la unii cercetători din Apus, analiza schimbărilor dintr-un peisaj natural sub aspect temporal conform ciclului de eroziune al lui Davis[31]. Cunoaşterea multilaterală a proceselor geomorfologice cere ca, în anumite limite de timp, să faci abstracţie de influenţa factorului timp şi să reduci cercetarea la relaţiile spaţiale ale elementelor şi proceselor sistemului geomorfologic [32].

În consideraţiile de faţă am relevat şi analizat succint doar unele caractere particulare ale cauzalităţii geografice, cu care prilej s-a subliniat deosebita complexitate a acesteia în raport cu cauzalitatea din procesele celorlalte forme de mişcare.

Prelucrarea şi generalizarea datelor geografiei fizice moderne permit o fundamentare naturalist-ştiinţifică largă, cuprinzătoare a categoriilor determinismului materialist-dialectic cu referiri la procese ale naturii luată în totalitatea manifestărilor ei, concretizarea şi îmbogăţirea acestor categorii cu aspecte inedite, deosebit de interesante.

---

[30] *Ibidem*, p. 118.

[31] Vezi S.A. Schumm şi R.W.Lichty, *op. cit.*

[32] Vezi referiri în acelaşi studiu al lui S. A. Schumm şi R. Lichty cu privire la lucrările recente ale lui J. I. Mack, R. J. Chorley şi ale altor cercetători. Autorii studiului urmăresc să demonstreze posibilitatea concilierii celor două concepte : al ciclului de eroziune în timp şi cel al echilibrului dinamic în afara timpului.

Unitatea dintre cele două puncte de vedere este realizată, la un nivel de amplă generalizare, cu referire la procesele geomorfologice în totalitatea lor, în studiul lui J.Tricart *Schéma de mécanismes de causalité en géomorphologie* (în revista menţionată).

Sintetizînd datele cercetărilor de la Davis pînă în prezent, autorul propune o nouă schemă a raporturilor de cauzalitate în procesele geomorfologice ; se ia în considerare interferenţa dintre două tipuri de relaţii : *temporale*, care presupun evoluţia istorică şi, ca rezultat, subzistenţa de supravieţuiri ; *dinamice*, care cuprind momentul interacţiunii dintre diferite laturi, componenţi ai reliefului.

COMUNICĂRI

FETIȘISMUL MĂRFII ȘI ANALIZA RĂDĂCINILOR LOGIC-GNOSEOLOGICE ALE IDEALISMULUI*

DE

RADU STOICHIȚĂ

Ceea ce caracterizează fetișismul mărfii provine din faptul că produsul muncii îmbracă forma marfă. „Egalitatea dintre diferitele feluri de munci omenești capătă forma obiectivată a unei egale materialități a valorii produselor muncii; măsura cheltuirii forței de muncă omenești prin durata ei în timp capătă forma mărimii valorii produselor muncii; în sfîrșit, relațiile dintre producători, în care se manifestă determinațiile sociale ale muncilor lor, capătă forma unei relații sociale între produsele muncii" [1].

Caracterele sociale ale propriei lor munci le apar deci oamenilor sub forma unor proprietăți pe care lucrurile le-ar avea de la natură. Raportul social dintre producători apare ca un raport între obiecte, existent în afara oamenilor. Abia analiza prețurilor mărfurilor a dus la determinarea mărimii valorii, iar expresia mărfurilor în bani la fixarea caracterului lor de valoare. În aceste condiții este cu totul firesc ca raportarea hainei, cizmei ș.a. la bani, ca la echivalentul lor general, să apară ca raportare a muncilor particulare respective la întruchiparea universală a muncii omenești abstracte : valoarea, ca fiind ceea ce este prim prin excelență, ea se manifestă, își dă ființă-în-fapt, în diversele valori de întrebuințare. Fetișismul se dovedește, prin urmare, drept o inversare dintre concret și abstract : abstractul se impune față de concret, determinîndu-l. „Această inversare, prin care senzorialul-concret contează doar ca mod de manifestare a universalului-abstract, ...caracterizează forma valoare și îi îngreuiază înțelegerea. Dacă spun : Dreptul roman și dreptul germanic sînt ambele (în parte) drept. Acest lucru e cu totul firesc. Dacă însă spun : Dreptu l această abstracție, își conferă realitate proprie (se înfăptuiește pe sine)

---

* Comunicarea a fost prezentată în cadrul sesiunii științifice jubiliare „100 de ani de la apariția *Capitalului* lui Karl Marx", organizată de Secția de informare metodică și științifică a catedrelor de științe sociale din București.

[1] K. Marx, *Capitalul*, vol. I, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Edit. politică, 1966, p. 86.

Rev. filoz., **15**, 2, p. 185–187, București, 1968

sub formă de drept roman și drept germanic, adică sub forma acestor drepturi concrete, atunci această corelație dobîndește un caracter mistic" [2]. Nu e dificil de observat că această inversare este cu totul caracteristică și pentru dialectica hegeliană, unde ideea (conceptul), prin propria sa dialectică, ieșind din sine și înstrăinîndu-se, se realizează, se înfăptuiește tot pe sine sub formă de natură, aceasta nefiind decît un anume mod-de-a-fi al ideii. Amintim în paranteză că terminologia întrebuințată de Marx indică expres acest lucru. Bazîndu-ne pe cele anterioare, putem considera, socotim, inversarea specifică dialecticii hegeliene drept un caz tipic de fetișizare. Se manifestă aici un fenomen pe care l-am putea considera și denumi fetișismul abstracției. Sau altfel exprimat : Doar existența abstracției fetișizate poate să explice, să facă de înțeles — nu însă și de justificat — ceea ce se întîmplă în inversarea dialecticii hegeliene, în genere a dialecticii răstălmăcite idealist. Prin urmare, aci se manifestă o rădăcină de ordin logic-gnoseologic a interpretării și expunerii idealist-obiective a dialecticii.

Dar analiza marxistă a fetișismului mărfii nu ne dă numai o descripție a mecanismului acestei inversări, ci, totodată, ne oferă explicația științifică a producerii ei. Ea ne arată condițiile în care se produce fetișizarea și drept urmare ne arată limpede mijloacele de desfetișizare a abstracției. Acest aspect, această latură a problemei generale a fetișismului este însemnată, deoarece abia prin explicația și înlăturarea fetișismului abstracției este cu putință o interpretare consecvent materialistă, adică materialistă pînă la capăt, a naturii abstracției însăși ; căci, într-adevăr, o dată ce abstracția este fetișizată, ea își impune, chiar prin acest fapt, rolul de factor prim, determinant în raport cu concretul, ceea ce ține de însăși textura, de însăși alcătuirea, de însăși structura intimă a idealismului. Am mai vrea să enunțăm doar, în aceeași ordine de idei, faptul că utilizarea caracterului fetișizat al abstracției de către idealism în lupta sa împotriva materialismului se accentuează în momentele de mare tensiune, ceea ce caracterizează neîndoielnic stadiul actual al acestei lupte. De aceea o analiză multilaterală a problemei fetișismului se impune de la sine.

Ne gîndim, în afară de alte probleme, în primul rînd la însăși interpretarea justă, științifică a dialecticii. Dacă dialectica pornește de la abstracția fetișizată, evident că ea va porni de la abstract, va trece la concret pentru a se reîntoarce în final din nou la abstract. Dar aceasta înseamnă că dialectica se rotește pur și simplu în cerc, că însuși actul dialectic în totalitatea sa este interpretat metafizic. Dacă însă punctul de reazem îl constituie abstracția desfetișizată, atunci simpla rotire în cerc dispare fără urmă ; concretul cu nesfîrșita sa bogăție determină abstractul, care revine din nou la concret, de unde se ridică înnoit, îmbogățit și el. Infinitatea procesului dialectic se realizează potrivit naturii sale. Deci pentru însăși realizarea dialecticii conform propriei ei naturi o condiție — și anume o condiție *sine qua non* — a constituit-o desfetișizarea abstracției, interputarea ei consecvent materialistă, ceea ce este de asemenea interpretare materialistă a dialecticii, întemeiere a ei drept metodă generală a cercetării științifice, a cunoașterii științifice în genere sub acest aspect.

[2] K. Marx, *Die Wertform*, Berlin, Dietz Verlag, 1955.

În comunicarea noastră am căutat să scoatem în evidență implicații și consecințe de ordin filozofic ale fetișismului mărfii. Bineînțeles că, în cadrul acestei comunicări, a trebuit să ne mulțumim doar cu a indica în linii generale unele aspecte ale fetișismului și a supune atenției cercetătorilor noștri această problemă centrală a filozofiei noastre în vederea unei abordări multilaterale. În ultima parte a comunicării intenționăm, tot succint, să indicăm însăși problema modului în care se realizează desfetișizarea mărfii și, drept urmare, a abstracției în genere.

În principiu, existența unor raporturi de producție care să-l subjuge pe om, să i se impună cu o putere asemănătoare forțelor oarbe ale naturii, generează spontan o dată cu apariția abstracțiilor corespunzătoare acestor raporturi și fetișizarea lor. Aceeași soartă o împărtășesc apoi și abstracțiile corespunzătoare relațiilor politice, juridice, etice și estetice din acea vreme. Formele valoare constituie „categoriile economiei politice burgheze. Ele sînt forme de gîndire socialmente valabile, prin urmare obiective, pentru relațiile de producție ale acestui mod de producție social, istoricește determinat, ale producției de mărfuri. De aceea, tot misticismul lumii mărfurilor, tot fantasticul și toată vraja care învăluie produsele muncii în condițiile dominației producției de mărfuri dispar de îndată ce trecem la alte forme de producție"[3]. E limpede, prin urmare, că problema desfetișizării abstracției nu este o problemă doar teoretică, abordabilă oricînd și oriunde. Sînt necesare pentru abordarea și soluționarea ei apariția și maturizarea în cadrul unei orînduiri sociale — capitalismul — a unei clase sociale — proletariatul — , a cărei menire obiectivă, istorică să fie zdrobirea definitivă a raporturilor de producție bazate pe exploatarea și subjugarea omului și a cărei sarcină să fie crearea unor relații de producție noi, socialiste, în și prin care să fie înlăturată pentru totdeauna exploatarea omului de către om. În aceste condiții și numai ca expresie a necesității lor istorice obiective s-a pus — prin intermediul analizei fetișismului mărfii — , problema fetișismului și, totodată, s-au creat pe deplin premisele reale ale desfetișizării abstracției în genere : lanțurile înrobirii reale trebuie să fie rupte, pentru ca aservirea, servitutea din lumea gîndurilor să poată fi și ea alungată. A revenit meritul de a pune, de a indica în fetișism originea adîncă a aservirii intelectuale și de a trasa calea eliberării sociale și intelectuale a omului, clar și răspicat, lui Karl Marx, fondatorul filozofiei noastre. Prin desfetișizarea reală a abstracției se pășește și în gîndirea teoretică, în filozofie din domeniul preistoriei în veritabilul domeniu al istoriei — domeniul unei umanități eliberate de milenara ei înrobire materială și spirituală. Aceasta este o concluzie care se desprinde din analiza fetișismului mărfii în *Capitalul* lui Karl Marx, concluzie pe care această analiză o impune cu stringență.

[3] K. Marx, *Capitalul*, vol. I, în *ap. cit.*, p. 90

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

DESPRE IDEAL
(Text inedit)

DE

PETRE ANDREI

Manuscrisul intitulat *Despre ideal*, pe care familia sociologului P. Andrei a avut amabilitatea de a ni-l pune la dispoziție, reprezintă lecția de deschidere a cursului facultativ de „introducere în filozofie", ținut de acesta la Facultatea de filozofie și litere din Iași în anul 1921.
În analiza pe care o face noțiunii de ideal, P.Andrei promovează, idei și teze care merită să fie cunoscute în contextul lor. Punctul său de vedere sociologic-filozofic general, explicațiile pe care le dă, concluziile pe care le trage se detașează de ale celorlalți gînditori idealiști prin nota lor rațională, științifică.

M. MĂCIU

Cel mai dezinteresat omagiu care se poate aduce unui om de știință cred că este continuarea gîndirii lui, amplificarea, dezvoltarea acestei gîndiri și apoi crearea de adevăruri noi pe baza punctelor directive ale cugetării sale. Această continuitate de gîndire și de cercetare constituie tradiția cultural-științifică. În modul acesta, cei ce au fost trăiesc prin cei ce sînt, iar aceștia transmit mai departe viitorimii comoara, a cărei păstrare și sporire le-a călăuzit viața. Fiecare a căutat să smulgă ceva din tainele naturii și să arate o cale nouă pentru viața noastră socială. „Știința noastră — după cum observă W. James — nu este decît o picătură de apă, ignoranța noastră e un ocean"[1]. Această picătură caută să atragă după sine altele și laolaltă să formeze curentul puternic, căruia nimic să nu i se poată opune. De aceea, continuarea muncii, a cercetărilor acelora care au vrut să scruteze adîncurile necunoscutului este nu numai un respect pentru ceea ce au făcut ei, ci o adevărată contribuție la știință. Un asemenea omagiu aș dori să aduc acestui înalt institut de cultură, universității noastre ieșene, profesorilor ei și în special foștilor mei profesori de la Facultatea de filozofie și litere, care mi-au făcut deosebita onoare de a-mi încredința ținerea acestui curs de „introducere în filozofie".

[1] W. James, *La volonté de croire*, p. 73.

Rev. filoz., **15**, 2, p. 189–201, București, 1968

Practicismul vieții de acum pare că a fost străbătut astăzi de un nou curent, în care, pentru un moment, am fost transfigurați de o scînteie dumnezeiască, de un gînd ce ne-a sustras de la frămîntările vieții. Nicicînd nu s-a vorbit mai mult la noi despre ideal ca acum și poate că niciodată nu am simțit mai bine fiorul magic al său. În sufletul tînăr plin de speranțe, ca și în scepticul resemnat de odinioară, pulsează astăzi doruri multe. Pentru acest motiv mi-am propus ca temă a acestei prime lecțiuni să analizez aici din punct de vedere filozofic noțiunea idealului.

Vom cerceta această noțiune din 4 puncte de vedere, și anume : 1) din punctul de vedere al *genezei sale psihologice*, 2) al *structurii sale logice*, 3) al *raportului cu realitatea*, 4) al *rolului idealului*.

Filozofia secolului al XX-lea are o tinctură specială, care se accentuează din ce în ce mai mult, anume are caracterul activist. Afirmarea noțiunii de activitate ca factor fundamental al vieții psihice, ca agent al cunoștinței și ca transformator al vieții sociale, dă această culoare activistă filozofiei.

Într-adevăr, nimeni nu este față de realitate un spectator indiferent, căci omul nu este numai o inteligență receptivă pură ; el nu constată numai *ceea ce este*, ci se gîndește și la *ceea ce trebuie să fie*, tinzînd să înfăptuiască dorul său. Această idee despre o valoare care ar trebui să se realizeze se numește *ideal*. Otto Liebman definește idealul ca „valoare a ceea ce trebuie să fie, ce e recunoscut ca valoros după legi normale cunoscute sau necunoscute și deci a ceea ce e cerut de conștiință“[2]. Pentru Kant, „idealul este un prototip al tuturor lucrurilor, care în genere, ca niște copii defectuoase, iau din el (ideal) materia posibilităților“[3]. După Gauttier, idealul e „o călăuză, un model și un criteriu“[4]. De asemenea, Ricardou concepe idealul ca transfigurarea gîndirii, *ca tendință către mai bine*. Ricardou are, prin urmare, o concepție a idealului progresiv, a cărui tendință este ajungerea perfecționării. Drăghicescu definește idealul nu din punctul de vedere al conținutului acestei noțiuni, ci arătînd caracterul psihologic al idealului. El spune că idealul este „ o stare activă a sufletului“[5].

După noi, idealul este conștiința unei valori superioare, către a cărei realizare tindem[6].

Care sînt izvoarele psihologice ale idealului? S-au deosebit două izvoare de asemenea natură, și anume : 1) trebuințe sufletești, individuale ; 2) elementele sociale, de aceea vom cerceta mai întîi *geneza psihologică a idealului* și apoi *geneza sa socială*.

În viața noastră, foarte adeseori și pentru cei mai mulți, trebuințele și tendințele noastre nu sînt satisfăcute, piedici de tot soiul se pun în calea dorințelor și aspirațiilor noastre. Din această contrarietate a realității brutale pot rezulta două atitudini : 1) o atitudine *pesimistă* ; 2) un imbold către activitate, către muncă pentru înfrîngerea piedicilor, o atitudine *activă*. Deosebirea aceasta în modul de a reacționa depinde de o mulțime de factori, a căror considerare depășește cadrul acestei prelegeri. Ambele

---

[2] Otto Liebman, *Zur Analysis der Wirklichkeit*, Strasbourg, 1911.

[3] Im. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Edit. Vorländer, p. 491.

[4] Th. Gauttier, *L'ideal moderne*, citat după Drăghicescu, *Le concept de* l'idéal, în „Revue philosophique“, 1912, p. 466.

[5] D. Drăghicescu, *Le concept de l'idéal*, în „Revue philosophique“, 1912, nr. 11.

[6] P. Andrei, *Filozofia valorii* [cap.] „Valori etice“, [p. 161—183. — *nota M.M*].

atitudini însă au un caracter comun, anume dorul de o realitate mai bună, mai perfectă, față de care actualitatea este inferioară. Această inferioritate îl face pe pesimist să dispereze de posibilitatea înfăptuirii idealului, dar tot ea dă forțe omului activ pentru a lupta.

Din faptul că realitatea prezentă nu ne satisface noi căutăm sau a ne refugia în trecut, pe care îl idealizăm, amintindu-ne numai părțile sale bune, sau ne făurim în imaginația noastră un viitor conform dorințelor. Întotdeauna trecutul, prin uitarea părților sale neplăcute, ne revine în memorie cu ceea ce am pus noi mai frumos în el, cu visurile ce am mîngîiat cîndva.

Vă amintiți, poate, din romanul lui Merejkovski *La mort des Dieux* acea frumoasă frază de o profundă cugetare și care ilustrează cele ce-am afirmat : „Naivele lucruri vechi mă mișcă pînă la lacrimi și îmi place mai mult seara decît dimineața, mai mult toamna decît primăvara. Îmi place tot ceea ce dispare, chiar parfumul florilor vestejite....". Prin urmare *amintirea* trecutului sau *speranța viitorului* constituie activitatea de idealizare, căci trecutul revine în amintirea noastră nu așa cum a fost, ci așa cum am fi dorit să fie, iar viitorul nu e altceva decît proiecția speranței, ce am avut pentru trecut, asupra viitorului. În modul acesta se vădește că izvorul psihologic al idealului este *dorința*, care se manifestă sub două aspecte : *amintirea* și *speranța*; amintirea creează *idealul contemplativ, static*, dacă îi putem zice astfel, iar speranța *idealul activ, dinamic*, care insuflă forțe de luptă. Cînd vorbim însă despre dorința ca izvor al idealului, nu trebuie să înțelegem numai o dorință subiectivă și momentană, cum au înțeles unii. Astfel, Drăghicescu accentuează mereu dorința nesatisfăcută ca sursă a idealului, afirmînd că, atunci cînd trebuințele noastre sînt satisfăcute, noi devenim pasivi. Aceasta e eroare, deoarece este constatat că viața sufletească e caracterizată prin creșterea necontenită a varietății sale calitative. Nenumărate exemple din viața de toate zilele dovedesc și mai bine aceasta. Trebuințele și dorințele omenești sînt nelimitate, căci niciodată satisfacerea lor nu pune capăt impulsului nostru intern de a dori, așa că niciodată nu putem fi pasivi. Sursa psihologică a idealului este deci dorința omenească în diferitele sale grade de evoluție, totdeauna vie. Prin urmare, idealul provine din *mobilitatea sufletului omenesc*, căci un ideal ajuns imediat este depășit. De aici trage concluzia autorul mai sus citat, Drăghicescu, că „în suflet este dorința de a crea"[7]. Poate că nu este cea mai justă concluzie, deoarece idealul nu este izvorît totdeauna din dorința de creațiune, deși este creator. Uneori în mod inconștient chiar trebuința imperioasă ne face să imaginăm lucruri noi, o lume deosebită, care ar fi proprie pentru satisfacerea acestei dorinți. În modul acesta se creează atunci lumea ideală a basmelor și, mai ales, lumea ideală a religiilor supreme. De aceea Otto Liebmann afirmă că idealurile răsar din „adîncurile necercetate ale naturalului spiritual, sub impulsiunea lumii exterior dată, dar nu impregnate de lumea din afară"[8]. Într-adevăr, idealul izvorăște din dorințe a căror origine adeseori este inconștientă, dar el se alcătuiește în mod conștient. Am stabilit deci în ceea ce privește geneza psihologică a idealului că sursa este mobilitatea sufletului omenesc, frămîntat de vari-

[7] D. Drăghicescu, *De l'idéal créateur*, Paris, Alcan, 1914, p. 51.
[8] Otto Liebmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit*, p. 585.

ate dorințe. Dar idealul are și elemente sociale a căror importanță este foarte mare.

Care sînt elementele sociale acum? Care e geneza socială a idealului?

S-a încercat a se explica mobilitatea sufletului omenesc prin variațiile fiziologice, care ar fi și ele datorite variațiilor mediului fizic. Explicația nu este însă mulțumitoare, deoarece în cazul acesta ar trebui ca această mobilitate să fie identică la toți indivizii, și atunci idealurile ar trebui să fie cam asemănătoare, dar varietatea idealurilor individuale dezminte aceasta. S-a recurs atunci la o altă explicare, anume la cea socială. Sînt unii filozofi care au căutat să explice întreaga viață psihică prin factorul social. Astfel, Durkheim afirmă că cunoștința individuală este impusă oarecum de societate, chiar fără ca individul să simtă aceasta[9]. El consideră chiar intuițiile și conceptele categoriale ca fiind de origine socială. De asemenea, Lévy-Bruhl vorbește despre originea socială a normelor logice. El zice textual: „Cît de departe ne-am urca, oricît de primitive ar fi societățile observate, nu vom întîlni niciodată decît spirite socializate, dacă putem zice așa, ocupate deja cu o mulțime de reprezentări colective, care le sînt transmise de tradiție și a căror origine se pierde în noaptea timpurilor"[10]. Există deci tipuri sociale care determină mentalități diferite, și ca atare, după Lévy-Bruhl, trebuie să renunțăm de a explica judecățile, legile logice printr-un mecanism logic și psihologic același pentru toată lumea. Acest filozof a luat ca punct de plecare formula lui A. Comte,, nu trebuie să definim umanitatea prin om, ci omul prin umanitate". Alți filozofi și sociologi au afirmat în forme diferite același lucru. De Roberty, de exemplu, afirmă că „spiritualul e socialul", Izoulet că „rațiunea e fiica cetății", iar Drăghicescu „conștiința e produsul raporturilor interindividuale organizate în societate"[11].

Toți acești sociologi greșesc însă, exagerînd rolul socialului în constituirea conștiinței, prin aceea că iau aplicările empirice deformate ale principiilor logice drept o mentalitate specială, drept norme logice variate, alcătuite sub influența societății.

Aplicînd teoria socială a conștiinței, se afirmă că mobilitatea sufletului omenesc în crearea idealului se explică prin variațiile mediului social, care tinde să-și adapteze toate modificările acestui mediu. Exemplu: mica mobilitate a spiritului țăranilor e datorită variațiunii reduse a mediului social de la sate. Pentru aceasta ei nu au aceeași putere de creație ca oamenii care trăiesc la orașe.

Fără a tăgădui marea importanță a elementului social în alcătuirea idealului, trebuie să observăm însă că mobilitatea sufletească nu este determinată numaidecît de variațiile mediului social, căci nu trebuie neglijată puterea de interiorizare a spiritului. Variațiile sociale nu ar putea determina decît o mobilitate superficială sufletească, care ar echivala cu lipsa de statornicie, dacă nu ar exista puterea sufletească interioară, care să-și asimileze aceste variații, să ia material din ele pentru a crea noi idealuri.

Omul nu trăiește izolat, el e supus influenței societății, care îi formează chiar sufletul într-un anumit fel prin educație, prin viața cetățenească.

---

[9] E. Durkheim, *Règles de la méthode sociologique*, Paris, 1910.

[10] Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1912, p. 4.

[11] D. Drăghicescu, *De l'idéal créateur*, p. 148.

De aceea dorințele și aspirațiile sale — deși subiective — vor avea întotdeauna o parte socială. Pe lîngă aceasta, societatea însăși trezește în suflet aspirații și dorințe, pe care individul izolat nu le-ar fi avut poate. În genere, idealurile de mărire, de putere nu sînt decît rezultatele vieții sociale, căci asemenea dorințe nu ar putea exista în sufletul individului izolat. Tot așa societatea, prin defectele sale, trezește în sufletul omului idealul unei alte societăți viitoare, mai bună, provoacă deci idealism* social.

Desigur că idealul depinde foarte mult de viața socială, societatea îl face pe individ să se depășească pe el însuși. Idealurile sînt numai „ideile în care s-a zugrăvit și s-a rezumat viața socială, așa cum este în punctele culminante ale dezvoltării sale"[12] zice Durkheim cu drept cuvînt. După cum realitatea socială este în esența sa voința socială care impune voințelor individuale, tot așa idealul, care are elemente sociale, devine ceva aproape impersonal, ceva care planează deasupra voințelor individuale. Idealul fiind un dor către *mai bine* și această noțiune *către mai bine* avînd și elemente sociale, pe care le impune oarecum mediul social, urmează că idealul are elemente sociale. După noi, în geneza idealului trebuie să ținem seama deopotrivă de elementul pur psihic și de cel social, căci dorința subiectivă capătă formă și conținut determinat prin elemente pe care ni le oferă societatea în mijlocul căreia trăim, societate pe care adesea nu noi am ales-o, ci în care ne-am născut și de care sîntem legați prin legături indisolubile.

Într-adevăr, dorința de a progresa, de a merge către mai bine necesită o determinare : în ce constă acest mai bine ? Cu ce mijloce îl putem realiza ? Dacă acest mai bine se referă la om ca individ, s-ar părea în cazul acesta că este exclus elementul social, se vădește totuși influența socială, căci imediat acest ideal cade dacă el ar fi în ciocnire cu idealurile comunității căreia îi aparținem. Nu putem formula decît idealuri care să fie în armonie cu însăși societatea în esența ei, căci orice ideal caută să fie realizat, ori în realizarea lui ne servim de mijloacele pe care mediul social ni le pune la îndemînă. De aceea, întotdeauna formularea unui ideal implică și tendința către realizare prin anumite mijloace sociale. Elementele subiective-psihologice și cele sociale sînt însă sintetizate, așa că nu ușor se pot deosebi. Ribot zice : „construcția idealului nu e numai o grupare de experiențe trecute ; în totalitatea sa, el are figura lui, în care nu se mai văd liniile componente ca și în apă oxigenul și hidrogenul"[13].

Prin urmare, în ceea ce privește geneza idealului am stabilit existența *elementului subiectiv-psihologic* și a celui *obiectiv-social*.

În legătură cu geneza idealului se pune *problema procesului de idealizare*. În ce constă acest proces ?

Ribot explică acest proces în modul următor : în baza principiului activ de unitate al conștiinței noi facem o concentrare a o sumă de imagini în jurul unei singure imagini sau al unei idei dominante, care ne obsedează. Se petrece, mai întîi, un *proces de disociere*, de separare, de înlăturare a unor elemente superflue și apoi urmează un *proces de asociere* sau de con-

---

* Termenul este folosit în sens de idealitate. — nota *M.M.*

[12] E. Durkheim, *Jugements de valeur et jugements de réalité*, în „Revue de métaphysique et de morale", 1911, p. 449.

[13] Th. Ribot, *Essai sur l'imagination créatrice*, Paris, 1905, p. 68.

centrare pe baza ideii predominante. În felul acesta, prin ajutorul imaginației creatoare, noi făurim imagini după modelul realității pe care o trăim, din care însă eliminăm elementele neconforme cu dorințele noastre și apoi acestor imagini le dăm întruchipare, modificînd după ele realitatea. Ribot se exprimă textual : „Idealul e o construcție în imagini, care trebuie să devină o realitate“ [14]. Prin urmare, procesul de idealizare constă în concretizarea dorințelor noastre în forma imaginilor, și aceasta prin ajutorul imaginației creatoare. Deci realitatea actuală aci o imaginăm conformă aspirațiilor noastre, eliminînd tot ceea ce nu corespunde idealului.

Realitatea prezentă o transfigurăm, neglijînd defectele sale, o vedem prin prisma idealului nostru, o înfrumusețăm. Deci luăm din ea elementele conforme idealului — facem o disociere și apoi acestea le sintetizăm în jurul imaginii care concretizează aspirațiunea noastră — un proces de asociere.

Această imaginație creatoare este însă ajutată de *intuiție*, care anticipează oarecum o realitate viitoare, pe care o intuim, pe care o trăim în visul nostru și căreia căutăm a-i da o expresie prin ajutorul imaginilor. Suportul cel mai însemnat al procesului de idealizare este însă *credința*, credința că intuiția noastră se va realiza și că formele imaginare vor deveni reale. Credința aceasta ne sugestionează, făcîndu-ne să considerăm deja ca o realitate posibilă, ca o formă exterioară existentă, o dorință a noastră. Credința aceasta ne face să obiectivăm ceea ce nu e decît produsul dorinței, intuiției și imaginației noastre. Pe baza credinței obiectivăm idealul, pe care îl considerăm chiar ca ceva impersonal, care ni se impune. Ea ne dă forța de luptă pentru realizarea idealului.

Recapitulînd în cîteva cuvinte expunerea noastră asupra primului punct de considerare a idealului, asupra genezei psihologice, vom spune : izvoarele idealului sînt două : 1) un izvor subiectiv-psihologic, dorința și 2) altul social, variația mediului social. Elementul subiectiv al dorinței prin amintirea trecutului și speranța viitorului alcătuiește activitatea de idealizare. Elementul social dă posibilitatea de desăvîrșire a idealului prin armonizarea cu tendințele mediului social. Aceste două elemente sînt sintetizate laolaltă.

Procesul de idealizare constă : 1) din o disociere a elementelor realității ; 2) din concentrarea unor elemente în jurul dorinței noastre prin ajutorul imaginației creatoare, care dă o formă concretă, o imagine adecvată ideii, care ne obsedează. Imaginația e ajutată de *intuiție*, prin care noi prevedem viitorul prin prisma aspirațiilor noastre. Ceea ce dă însă forță activă acestei imagini-tip, în care s-a întruchipat gîndul și dorul nostru, e *credința* în posibilitatea realizării sale.

Al doilea punct de vedere în analiza noțiunii de ideal este acela al *structurii sale logice.*

Din punct de vedere strict logic, idealul este o judecată *de valoare*, căci el nu exprimă altceva decît formularea unei valori prin ajutorul căreia să poată fi schimbată realitatea. Realitatea pe care o trăim noi și în care trăim o putem judeca așa cum este ea într-o anumită fază sau o putem judeca în raport cu anumite valori, pe care vrem să i le impunem. În primul caz, constatînd valorile realizate în cursul evoluției, valori care au devenit deja caractere obiective ale realității, facem *judecăți existen-*

[14] Th. Ribot, *op, cit.*, p. 67.

ţiale, judecăţi în care arătăm caractere existente ale realităţii ; în al doilea caz însă, formulînd valori nerealizate, dar realizabile, noi luăm o atitudine de depreciere a realităţii existente, pe care căutăm să o transformăm prin aceste valori, în acest caz facem *judecăţi de valoare*. Formularea acestor din urmă judecăţi nu este altceva decît exprimarea unui *ideal*, pe care vrem să-l impunem realităţii.

Care sînt acum notele caracteristice din conţinutul noţiunii de ideal? Din definiţiile date noţiunii de ideal, se pot extrage aceste caractere logice. Ribot, vorbind despre ideal, spune : „Idealul nu este, el se face în inventator şi prin el viaţa sa e o devenire“[15]. Se văd deci două caractere : *devenirea* şi *invenţiunea*. Séailles concepe idealul ca „mişcarea gîndirii către viaţa absolut armonioasă“ [16]. Prin urmare, un al treilea caracter, *armonia*. Din definiţia citată mai înainte a lui Ricardou (tendinţa către mai bine) reiese al patrulea caracter, *perfecţiunea*, *progresul*.

Aceste trei caractere : invenţiunea, devenirea şi perfecţiunea în special definesc noţiunea de ideal nu în mod unitar — şi aceasta din cauză că concepţia logică a idealului implică un dublu sens, şi anume *idealul relativ* şi *idealul absolut*.

Primul caracter : *invenţiunea* se referă mai mult la modul de alcătuire a idealului. Este deci o definiţie genetică, care accentuează faptul că idealul este o creaţiune, o invenţiune, rezultată din combinaţia unor imagini care se concentrează toate în jurul unui element subiectiv, ce e dorinţa.

Caracterul de *devenire* însă defineşte noţiunea de *ideal relativ*, căci, dacă idealul este un continuu proces de devenire, atunci înseamnă că idealul e numai un moment în procesul de transformare a realităţii, un *moment dinamic*, care odată ajuns dispare, urmînd a se construi un alt ideal. În sensul acesta întreaga schimbare, transformare socială nu e decît o realizare de idealuri. Astfel monarhia constituţională a fost un ideal pentru cei care trăiau sub regimul monarhiei absolute ; cînd, prin evoluţie, ea s-a realizat, a încetat de a mai fi un ideal această formă de stat şi atunci s-a ivit alt ideal — republica. Idealul este deci, după acest caracter al său, o fază de realizare a evoluţiei ; el este implicat în noţiunea de evoluţie „în sensul unei adaptări mereu mai bună şi mai armonioasă a realităţii la tendinţele şi aspiraţiile noastre“[17]. În special în evoluţia socială acest ideal relativ are o importanţă covîrşitoare, deoarece aci el capătă forma concretă a *scopului*. Evoluţia aceasta socială... este teleologică, deoarece ea e determinată de idealuri sub forma scopurilor[18]. Aici idealul-scop capătă forţă de cauzalitate înfăptuindu-se în fenomene reale. Dar *idealul* poate fi şi *absolut* atunci cînd nu-l mai considerăm ca o verigă din lanţul devenirii, ci ca un termen final. Acest ideal e un fel de prototip, e ceea ce se poate imagina mai perfect, iar toate lucrurile sînt forme defectuoase, ce tind către ideal, dar nu-l pot ajunge. De aceea Kant numeşte idealul, care se găseşte numai în raţiune „*o entitate originară* (*ens originarium*), întrucît nu are nimic deasupra sa, şi *entitate supremă* (*ens summum*) şi,

---

[15] Th. Ribot, *Op. cit.*, p. 68.

[16] Séailles, *La génie dans l'art*, Paris, 129, citat din Drăghicescu, *op. cit.*

[17] D. Drăghicescu, *Le concept de l'idéal*, în „Revue philosophique“, 1912, p. 471.

[18] P. Andrei, *Mecanicism şi teleologism în sociologia contemporană*, în „Studii sociologice şi etice“, Iaşi, 1915.

întrucît totul stă sub el, ca condiționat, *esența tuturor entităților* (*ens entium*)"[19].

Noțiunea de ideal absolut e determinată de al treilea caracter, din conținutul noțiunii de ideal, de *perfecțiune*. Ceva absolut perfect către care să tindă întreaga evoluție trebuie să fie un ideal absolut, un archetip. Platon a conceput asemenea archetipuri perfecte ca obiecte ale conceptelor noastre. Platon, combătînd pe sofiști, care afirmau subiectivitatea și relativitatea cunoștinței omenești, făcînd din utilitatea și plăcerea omenească măsura tuturor lucrurilor, a emis o teorie nouă. El a afirmat că relativitatea cunoștinței omenești nu înseamnă distrugerea obiectivității, deoarece acestei lumi sensibile pe care o cunoaștem prin datele simțurilor noastre îi corespunde o lume suprasensibilă, *lumea ideilor*, de care putem avea cunoștință prin concepte. Ideile sînt eterne și neschimbătoare, ele garantează realitatea lumii sensibile, care nu e altceva decît o apariție, o copie a acestei lumi de archetipuri. Ideile acestea nu sînt altceva decît idealul *absolut*.

Aristotel însuși, admițînd evoluția lumii către forme din ce în ce mai perfecte, a recunoscut existența unei forme perfecte, care ar fi idealul absolut. Platon consideră însă acest ideal absolut ca ceva transcendent față de lucru, pe cînd Aristotel îl consideră oarecum imanent în lucruri.

Noțiunea de ideal absolut a fost combătută însă. Ribot, de pildă, nu admite existența unui archetip fix, a unui ideal absolut. De asemenea Durkheim nu admite o existență obiectivă a idealului, o existență supra-experimentală pe motiv că, hipostaziind idealul, îl imobilizăm și nu mai putem explica infinita sa variabilitate.

El afirmă variația idealului după societăți și după timpuri. Această negare a idealului absolut o socotim însă nejustificată, deoarece idealul absolut este un postulat necesar, izvorît din însăși variabilitatea spiritului nostru. Din chiar aspirațiile veșnic nesatisfăcute ale spiritului nostru rezultă ideea unui ideal absolut, care cu fiecare treaptă de realizare se depărtează încă de noi. E un ideal fix, dar nedeterminat și neexistent în afara de noi.

Prin ce se deosebește idealul de idee? Adeseori aceste noțiuni au fost confundate. Astfel, pentru Platon însuși idealul s-a confundat cu ideea. El, pentru a da un fundament eticii sale, a considerat aceste idei ca fiind *active*. Astfel el atribuie *ideii binelui* tendința de predominare și realizare; ea determină toate celelalte idei, în mod neclar și mistic însă, sau, cum spune Henry von de Vos, „fără roate, ca întreaga sa lume a ideilor"[20]. În felul acesta, ideea transcendentă devine o cauză în ideea binelui, devine o forță de realizare, un ideal.

Nu trebuie să confundăm însă aceste două noțiuni *idee* și *ideal*, căci ideea nu este decît cunoștința statică a unei realități formate, existente, devenite, pe cînd idealul e dinamic, e forța motrice din adîncurile sufletului nostru, care anticipează evoluția, prevăzînd fazele de realizare. Idealul, izvorînd din surse afective și voliționale, are puterea de mișcare care lipsește ideii. Ideea dobîndește această forță atunci cînd ne-o asimilăm în totul, cînd a intrat în domeniul sentimentului și al tendinței, atunci devine însă ideal. Ideea e rezultatul inteligenței, e produsul cunoașterii, pe cînd

---

[19] Im. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 491.

[20] Henry von de Vos, *Werte und Bewertungen in der Denkevolution*, Berlin, 1909, p. 100.

idealul e rezultatul aspirațiilor, dorințelor concentrate în imagine. Ideea constată și explică realitatea ; idealul o transfigurează, o mișcă.

Am văzut, prin urmare, referitor la structura idealului, că e o judecată de valoare, că are, ca noțiune, în conținutul său caracterele de : invențiune, devenire, perfecțiune, caractere ce definesc două feluri de ideal : *relativ* și *absolut*, și, în sfîrșit, am făcut deosebire între idee și ideal.

Al treilea punct de vedere fixat de noi pentru studiul acestei noțiuni este *raportul idealului cu realitatea.*

În această privință, se pot stabili trei atitudini sau, mai bine zis, trei feluri de concepții ; 1) o concepție care reduce realitatea la ideal, sau mai bine afirmă prioritatea idealului ; 2) alta, care reduce idealul la realitate, dînd realității rolul de element primordial, și 3) o concepție ce afirmă numai o dependență reciprocă. Primele două teorii afirmă existența unui raport de reducere, iar ultima un raport de reciprocitate, dar nu de reductibilitate. Prima teorie a fost numită în genere *idealism*, a doua *realism*, iar a treia *ideal-realism*. Termenii idealism și realism au variat în decursul veacurilor. Astfel, cuvîntul idealism apare, pentru prima oară, în filozofie la sfîrșitul secolului al XVII-lea. Leibniz îl opune termenului realism, denumind idealiști pe filozofii care considerau forma ca esență a lucrurilor. Mai apoi prin idealism s-a înțeles filozofia, ce nega orice realitate, care ar depăși reprezentările noastre. În acest sens este idealist Berkeley. Kant modifică acest sens, înțelegînd prin idealism subiectivizarea formelor de intuiție — spațiul și timpul — și considerarea obiectelor de experiențe ca fenomen. Cu filozofia lui Kant, idealismul devine numai afirmarea „superiorității activității spirituale în contra puterii lumii exterioare"[21]. În secolul al XIX-lea, idealism e tot una cu recunoașterea autonomiei spiritului.

În opoziție cu termenul idealism, *realism* înseamnă, în secolul al XVIII-lea afirmarea lumii ca ceva exterior gîndirii noastre și independent de noi. Mai tîrziu a însemnat afirmarea existenței unei substanțe, postulat ireductibil la idei.

Idealismul, ca și realismul, a evoluat, avînd diferite forme, de unde și numiri diferite, asupra cărora nu ne vom opri aici, căci noi ne-am propus a cerceta acum problema raportului dintre *ideal* și *realitate* într-un cadru limitat, nu în sensul larg al teoriei cunoașterii.

Referitor la prima concepție, a reducerii realității la ideal, vom deosebi : *idealismul religios*, *idealismul estetic* și *idealismul teoriei cunoașterii.*

Idealismul religios constă în trebuința sufletească de a găsi ceea ce e mai perfect, mai bun și mai puternic. Acest ideal suprem, care e și cauza ultimă a realității, ni-l imaginăm în diferite forme, de unde diversitatea religiilor. Nu intrăm în discuția izvorului și necesității acestui fel de ideal, aceasta o vom face în una din prelegerile viitoare, dar vom căuta să ilustrăm printr-un exemplu modul cum idealismul religios explică realitatea prin ideal. Religia indiană are ca idee fundamentală ideea de *Brahma*, care e substanța ultimă ce cuprinde în sine întreaga realitate. Brahma este însă idealul de fericire din care se poate revărsa o părticică și asupra omului. Brahma reprezintă idealul total și absolut față de lumea sensibilă, care e plină de suferință. El e zeul suprem din care derivă realitatea. În

---

[21] Vezi R. Euken, *Les grands courants de la pensée contemporaine*, Paris, p. 91.

religia brahmană se spune că fiinţele şi lucrurile au derivat din eternitate — Brahma, tot aşa după cum din foc ies scîntei [22].

În religia noastră creştină, idealul — Dumnezeu e creator, căci toată realitatea e creată de dînsul şi tinde către dînsul. În toate religiile vechi politeiste, animiste, totemiste, realitatea e considerată ca o creaţiune a lui Dumnezeu sau a zeilor, iar Dumnezeul nostru şi zeii celor vechi nu sînt altceva decît idealul absolut fix creator. Idealul bunătăţii, al blîndeţii şi iubirii, Dumnezeu e creatorul, iar realitatea, lumea, e creaţia acestui ideal, şi, de nu e asemănătoare lui, aceasta se explică prin corupţia ei în procesul de realizare.

Idealul umanităţii e determinat de tendinţa către un scop ultim, dar în ultima sa esenţă nu este altceva decît idealizarea unor însuşiri sau stări empirice date, de aceea acest ideal este relativ infinit, odată ajuns este depăşit, deoarece caracteristica voinţei e *tendinţa*. Raţiunea, baza idealului infinit, trebuie să fie şi ea infinită, de aceea concepe un Dumnezeu, o formă primă, infinită, un ideal religios.

Idealismul estetic reprezintă de asemenea prioritatea idealului asupra realităţii. În artă, emotivitatea subiectivă predomină celelalte, căci ea deformează oarecum datele inteligenţei. Artistul dintr-o dorinţă subiectivă crează un ideal, visează şi prin el priveşte realitatea, pe care o modifică după visul său. Artistul nu ne redă niciodată realitatea aşa cum e, ci aşa cum o vede dînsul, prin prisma idealului său. Datele sensibile îi servesc lui numai ca un material pe care îl prelucrează aşa cum idealul îi impune. În orice operă de artă, artistul expune ceva din sufletul lui; o expresie, un gînd, un zîmbet sînt semne ale gîndului artistului. Materialul îl ia din realitatea înconjurătoare, dar forma şi modul cum îmbină el elementele realului sînt rezultatele concepţiei sale, ale idealului lui din viaţă; de aceea cu drept cuvînt s-a spus că arta este natura văzută prin prisma personalităţii artistului. Realitatea creată de artişti este deci în funcţie de idealul creatorului.

În sfîrşit, *idealismul în teoria cunoaşterii* constă în afirmarea rolului primordial al factorului psihic subiectiv în determinarea realităţii. Pentru a ne menţine strict la raportul dintre ideal şi realitate şi a nu vorbi despre raportul dintre idee şi realitate, vom aminti pe scurt despre un curent nou idealist, care reduce cu adevărat realitatea la ideal, anume despre *idealismul teleologic*, reprezentat de Rickert, Windelband, Cassirer. Idealul cunoaşterii este *adevărul*, pe care sufletul omenesc caută cu cea mai mare rîvnă să-l cunoască. Care este atunci raportul dintre adevăr şi realitate? Este realitatea un datum originar prin ajutorul căruia noi formăm conceptul idealului-adevăr, orientîndu-ne după realitate? Sau pornim de la acest ideal pentru a vedea sensul realităţii, pentru a explica obiectele? Idealismul acesta, numit de noi teleologic, afirmă ca bază a realităţii un *ideal transcendent*, un ideal, care depăşeşte experienţa noastră. Acest ideal este *principiu normativ*, un *imperativ* (*Sollen*), a cărui realizare dă naştere cunoştinţei realităţii. El este baza oricărui obiect, oricărei realităţi pe care o cunoaştem.

Asupra fiecărei probleme referitoare la idealism vom avea ocazia a reveni pe larg în prelegerile viitoare.

---

[22] Vezi H. Oldenburg, *Die indische Religion, Kultur der Gegenwart*, 1906.

Prin urmare, aceste trei feluri de idealism enunțate dau prioritate idealului față de realitate. Idealismul păcătuiește însă prin aceea că exclude orice factor nesubiectiv. În cunoștința noastră însă, pe lîngă activitatea subiectivă de cunoaștere, există un material pe care inteligența noastră îl prelucrează. Acest material ne este dat, nu e produs de noi, e ceva care ni se impune chiar, este *iraționalul* *.

Apoi, chiar în idealul estetic, artistul nu-și formează idealul său cu elemente absolut subiective, căci el ia elementele realității exterioare, pe care o recunoaște ca atare, dar pe care o preface, îmbinînd elementele reale în alte forme. Idealul însuși e o realitate ; realitatea e ceva de la sine stătător față de ideal, care însă e apreciată prin ideal.

Pe lîngă aceasta, dacă idealul ar fi originar, iar realitatea un derivat din ideal, atunci nu s-ar putea explica cum din idealul abstract perfect au rezultat formele imperfecte ale realității.

O altă concepție reduce idealul la realitate sau, în orice caz, pune pe primul plan factorul real. Sisteme întregi de cugetare tăgăduiesc chiar idealul ca o forță creatoare. În trecut citām *realismul din teoria cunoașterii*, *mecanicismul sociologic* și *naturalismul etic* ca sisteme de deconsiderare a idealului.

Astfel, realismul, în special *realismul naiv*, consideră spiritul uman ca ceva pur receptiv, pasiv, care suferă influențele realității, care nu pune nimic de la sine, ci este numai o oglindă în care se reflectează realitatea. Aceasta e o concepție fundamental greșită, deoarece obiectul cunoștinței, realitatea, nu se impune spiritului, ci e rezultatul unei activități profunde a spiritului, exercitată asupra datelor simțurilor.

Dacă realitatea ar fi cu totul în afară de orice activitate spirituală subiectivă, ar trebui atunci ca întotdeauna ea să fie identică pentru același individ, să apară la fel tuturor, dar nu acesta e cazul. Același obiect pare diferit, după împrejurări subiective și tot același obiect în aceleași împrejurări apare deosebit pentru mai mulți indivizi. Or, aceasta e o dovadă că realitatea nu este independentă de factorul ideal-subiectiv.

În ceea ce privește *mecanicismul sociologic*, vom cita sociologia lui Spencer, care explică întreaga evoluție socială numai în mod mecanic. El pune ca bază a transformărilor sociale necesitatea, afirmînd că factorii evoluției sociale sînt forțe naturale supuse legilor naturii. Idealul nu are nici un rost în determinarea schimbărilor realității sociale [23]. Sociologii matematicieni vor să explice viața socială printr-o matematică și mecanică socială. Astfel, Leon Winiarski vrea să calculeze și să formuleze în mod matematic forțele sociale și efectele lor, Lester Ward vorbește chiar despre o statică și dinamică socială. El deosebește principii sociale care au și forța și chiar expresia mecanică, cum sînt : *diferența și potențialul*, *inovația și conația*, *despre care el spune că sînt „agenți sociali inconștienți”* [24]. Deci acești factori ai evoluției sînt forțe naturale, ce lucrează în virtutea unei necesități oarbe.

---

* În înțelesul de extrarațional, de ceea ce e în afară de rațiune, dincolo și independent de ea. — nota *M.M.*

[23] Vezi H. Spencer, *Principes de sociologie*.

[24] Lester Ward, *Sociologie pure*, p. 28.

În sfîrșit tot o reducere a idealului la realitate găsim și în *materialismul etic*, care accentuează principiul realității morale, neglijînd *principiul ideal* al ei. Această direcție se ocupă cu găsirea rătăcirilor moralității omenești, iar nu cu maxima universală din care să rezulte evidența datoriilor morale. Asemenea concepție întîlnim la Lévy-Bruhl care afirmă că etica trebuie să se preocupe de realitatea morală, căci ea nu este decît, o funcțiune a societății și, ca atare, variază o dată cu societatea. Pentru acest motiv, Lévy-Bruhl nu mai vorbește de idealuri morale, ci de *tipuri morale*. Regulile și idealurile morale, zice acest filozof, trebuie considerate „ca o realitate dată, ca un ansamblu de fapte, într-un cuvînt ca un obiect de știință ce trebuie studiat în același spirit și prin aceeași metodă ca restul faptelor sociale" [25].

Desigur că studiul realității morale nu trebuie neglijat, dar din el trebuie să degajăm idealul etic, pe care tindem să-l ajungem și prin care se înfăptuiește realitatea. În etică avem de-a face cu fapte de voință, cu diferite motive și mobile, nu numai cu o realitate mecanică, ci cu o luptă între diferite tendințe sufletești, dintre care una trebuie să predomine, să se impună, aceasta este idealul. Etica deci se va ocupa și de valoarea supremă a acțiunilor omenești, de ideal și de realitatea morală.

Dacă raportul de reducere a idealului la realitate sau invers nu este adevărat, atunci rămîne valabil raportul de dependență reciprocă între ideal și realitate.

Idealul nu trebuie considerat în afară de natură și de știință, căci el se manifestă în natură și depinde de cauze naturale.

Durkheim zice vorbind despre ideal : „El este în natură și din natură" [26]. Într-adevăr, idealul exprimă realitatea viitoare, la care se gîndește spiritul și pe care o vrea, el face armonia dintre realitate și aspirațiile sufletești. Pentru acest motiv, Drăghicescu afirmă că idealul impune realității „de a se acorda cu diapazonul dorințelor și tendințelor noastre". El este „diapazonul realității" [27]. Prin urmare, idealul aplică realității pe care trebuie să o recunoaștem ca atare, aspirațiile noastre ; deci realitatea e materie, ce se oferă idealului spre prelucrare. Idealul care nu ar avea nici o bază reală și nu ar ținti la nici un mijloc propriu pentru realizare ar fi o adevărată iluzie, și atunci nu am mai avea idealism, ci o adevărată ideologie. Astfel, elementele reale înseși garantează temeinicia și validitatea idealului. Se impune deci afirmarea unui adevărat dualism între realitate și ideal, nu a unui monism, fie el idealist sau realist.

După ce am văzut pe scurt și raportul dintre ideal și realitate, rămîne să cercetăm în cîteva cuvinte și *rolul idealului*.

Idealul, după cum am văzut la discuția genezei sale psihologice, ne arată aspirațiile crescînde ale sufletului omenesc, el ne face dovadă de eterna noastră nemulțumire față de realitate, nemulțumire care nu este numai o stare negativă, o stare pasivă de constatări dureroase, ci un mobil pentru acțiune. De aceea, fiecare treaptă a progresului realității nu e decît realizarea unui ideal. Idealul ca atare nu este o abstracțiune,

---

[25] Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs*, ed. a III-a, Paris, 1907, p. 14.

[26] E. Durkheim, *Les Jugements de valeur et Jugements de réalité*, în „Revue de métaphysique et de morale", 1911, p. 450.

[27] D. Drăghicescu, *Le concept de l'idéal*, în „Revue philosophique", 1912 ,nr. 11.

o idee rece, ci e o forță, fie individuală, fie colectivă, atunci cînd conținutul său și mijloacele de înfăptuire sînt luate din realitatea socială.

Idealul transfigurează realitatea, îmbrăcînd-o în forme noi, dorite de sufletul omenesc ; el e valoarea către care ținteşte evoluția. De aceea cu drept cuvînt Kant a atribuit idealului *forța practică*, considerîndu-l ca unitate de măsură a acțiunilor noastre, ca factorul care contribuie la înălțarea sufletului omenesc, ca o sete de perfecțiune sau, cu expresia lui Kant, idealul este ,,omul divin în noi'' care însă nu se poate epuiza în realitate, deoarece întotdeauna are o latură nesatisfăcută. Idealurile, ca atare, sînt forțe culturale istorice, ale căror rezultate sînt civilizația și cultura întreagă.

Dacă i se ia omenirii idealul, atunci omenirea dispare, rămînînd *bestia triumphans*. Prin urmare, idealul, prin sine, are valoare etică, deoarece el înfrumusețează sufletul, făcîndu-ne să ne depășim, să creăm valori noi.

Idealul cel mai înalt, din punctul de vedere al valorii sale, e acela în care noi ne-am contopit trebuințele proprii sufleteşti cu trebuințele societății, acela în care noi reprezentăm nu pe individul deosebit de societate, ci numai o părticică din umanitate. Acesta este *idealul cultural*, adică aspirațiunea nesatisfăcută pentru crearea valorilor cultural-sociale. Ne putem ridica pînă la acest ideal, însă numai devenind *personalități*, căci numai personalitatea e creatoare de cultură.

Pentru aceste motive deci trebuie să înlăturăm *bestia triumphans — bestia blondă* și să căutăm cu încredere în viitor, avînd ca tendință să devenim personalități călăuziți de maxima filozofului Kant : ,,Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir'' (cerul înstelat deasupra mea și legea morală în mine).

DISCUŢII

PROBLEME ALE DEFINIRII STILULUI

DE

RADU NEGRU (Iaşi)

Noţiunea de stil are accepţii multiple şi se referă la sfere diferite ale activităţii omului în producţie, ştiinţă, viaţa cotidiană ş.a. *Omul dobîndeşte un stil* în toate aceste domenii numai atunci cînd are personalitate bine definită, distinctă şi reuşeşte să o realizeze în atitudini şi lucruri, adică *să o materializeze, să obiectiveze universul său interior.* În acest sens, descrierea, analiza şi definirea de esenţă a stilului înseamnă o cunoaştere profundă a *omului concret.*

Noi ne vom limita acum numai la un domeniu şi numai la o accepţie a stilului, cea referitoare la artă. Sub specia esteticului, *stilul dă mărturie despre modalitatea concret-senzorială în care îşi însuşesc oamenii practic-spiritual realitatea,* folosind logica, sensibilitatea, expresia plastică *în acord cu caracterul propriu.* În acest sens, de exemplu, stilul lapidar, clar şi concis desenează nu numai o necesitate a scrisului primar pe piatră, dar şi o calitate a spiritului omenesc. Înţelegerea limitată a stilului numai ca *totalitate caracteristică a mijloacelor de exprimare* a fost depăşită încă de Seneca. El vedea în prolixitate o dovadă a dezechilibrului sufletesc [1], un semn al decăderii sociale. Ideea că structura stilistică exprimă adecvat, structura spirituală a artistului începe să se impună o dată cu Buffon, care descifra în *stil exprimarea în totalitate a omului* [2] fără să aibă însă o noţiune clară, concretă despre *om ca realitate socială.* Pentru noi, umanitatea este concretă, rezultat istoric al unei totalităţi de relaţii sociale, dintre care relaţiile de producţie sînt hotărîtoare ; stilul se constituie ca o realitate concretă, în sensul dependenţei sale dinamice de un anumit loc şi timp istoric, în care raportul dintre obiect şi subiect se conturează specific. Cultura, ca obiectivare a umanităţii, este şi ea o realizare concretă, deci nu se înfăptuieşte prin valori de o generalitate abstractă, ci prin opere specifice. Acest specific naţional, de epocă sau individual se manifestă în stil.

---

[1] Seneca, *Scrisori către Lucilius.*

[2] Georges Louis Leclerc, *Discours sur le style,* Paris, 1758.

Rev. filoz., **15**, 2, p. 203–206, Bucureşti, 1968

Arta nu este numai o formă a conştiinţei sociale, abstractă manifestare a gîndirii şi sensibilităţii, stare psihologică, ea este *obiectivare* a diferitelor ipostaze ale unei conştiinţe bine definite, exprimare în imagini materiale, concret-senzoriale, care se constituie ca *valori ale culturii*, circulă, sînt transmise de la generaţie la generaţie. Arta, ca fenomen de cultură, are un stil, o alcătuire specifică tocmai pentru că este rezultatul unui proces practic spiritual de însuşire a universului prin umanizare (simpatie sau participare) în condiţii material-istorice unice. Abordarea problemelor stilului s-a făcut prin conştiinţa, mai mult sau mai puţin clară, a acestei realităţi, mai întîi *descriptiv*, arătîndu-se *prin ce* se caracterizează un stil, *în ce fel* se exprimă o personalitate creatoare, în al doilea rînd *analitic*, prin răspunsul la întrebarea *ce* oglindeşte stilul, *cum* realizează plastic expresia. Mai rar s-a pus problema *de sinteză* cu privire la *umanitatea exprimată în stil*, adică *cine* se exprimă în stil. Acest aspect părea mai simplu şi de la sine înţeles. El priveşte însă problema complexă a definirii fiinţei, a umanităţii concrete în cadrul naţiunii, epocii, proprii personalităţi exprimate în stil.

De la necesitatea urmăririi acestei de-a treia direcţii de gîndire pleacă încercarea de faţă, străduindu-se să depăşească momentul crocean al înţelegerii artei doar ca autoexprimare, ca expresie, şi distingînd dincolo de aceasta un conţinut al *stilului ca natură şi istorie oglindite definitoriu*. Pentru a realiza un progres în acest domeniu, credem că abordarea descriptivă şi cea analitică a stilului se cer subordonate necesităţii de sinteză, aceasta fiind o indicaţie dată de însăşi caracteristica principală a oricărui stil concret.

Pentru început să observăm că *descriptiv* studiul valorii estetice, proprii motivelor vechi populare, nu este o preocupare gratuită, fără finalitate. Pe această cale pot fi puse în lumină unitatea şi continuitatea de stil a artei unei naţiuni.

La noi, istoricii de la Miron Costin [3] pînă la A. D. Xenopol [4], Nicolaie Iorga [5] şi Vasile Pârvan [6], etnografii şi folcloriştii de talia unor Gh. Dem. Teodorescu, T. Pamfile [7], T. Papahagi [8], Ov. Papadima [9], la care se adaugă esteticienii filozofi, Dan Botta [10], D. D. Roşca şi Liviu Rusu [11] au descoperit constante ale artei noastre prezente de la etnogeneza poporului român pînă la imaginile reprezentative, de sinteză, închegate într-un tîrziu de creatorii culţi. Majoritatea cercetătorilor amintiţi au menţionat prezenţa pregnantă a motivului ondulatoriu, meditativ, contemplativ în arta românilor. Unii gînditori, precum filozoful Lucian Blaga, au încercat, după modelul lui Spengler ori Frobenius, să absolutizeze motivul ondulatoriu, să-l transforme într-o „matrice stilistică" [12]. Definiţiile spaţio-

[3] Miron Costin, *Opere*, Bucureşti, E.S.P.L.A., 1958, p. 320 şi urm.
[4] A. D. Xenopol, *Noţiunea valorii în istorie*, p. 21, 27.
[5] N. Iorga, *Generalităţi cu privire la studiile istorice*, Bucureşti, 1944, p. 21, 92.
[6] V. Pârvan, *Idei şi forme istorice*, Bucureşti, 1920, p. 30, 84—86 şi 95.
[7] T. Pamfile, *Văzduhul după credinţele poporului român*, Bucureşti 1916, p. 60, 110.
[8] Tache Papahagi, *Images d'étnographie roumaine*, t. III, p. 111.
[9] Ov. Papadima, *O viziune românească a lumii*, Bucureşti, 1941, p. XII.
[10] D. Botta, *Limite*, Bucureşti, 1936, p. 27, 62.
[11] Liviu Rusu, *Sensul existenţei în poezia populară...*, Bucureşti, E.S.P.L.A. 1967.
[12] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, Bucureşti, 1944, p. 61—69, 162—167, 282, 322.

temporare absolute, printr-un singur element al stilului, s-au dovedit a fi însă unilaterale şi, mai ales, necuprinzătoare pentru arta ori cultura unui popor.

Mai recent, combătînd de pe poziţiile ştiinţifice ale materialismului istoric recidiva „matricei stilistice", care-i tenta pe unii tineri, presa noastră de specialitate a început să oglindească preocupările multilaterale de definire a specificului naţional al artei şi culturii, să caute cauzele acestor trăsături originale în oglindirea *naturii*, *istoriei*, a *psihologiei proprii poporului nostru*. Athanase Joja consideră cultura noastră ca aparţinînd sferei mai largi a *logosului* greco-trac, dar avînd un anumit specific imaginativ [13]. Dan Hăulică vede în geometrismul stilizărilor acest specific [14]. Al. Balaci [15], P. H. Stahl [16], Al. Dima [17], fără a nega prezenţa motivului ondulatoriu din literatura populară, pînă la imaginile din poezia eminesciană sau cea a lui Ion Barbu, insistă asupra caracterului de sinteză ontică pe care-l realizează stilul unei arte naţionale, comunicarea ei tocmai prin *original şi specific* cu universalul. Constantin Ciopraga [18] subliniază puterea de sinteză a artei româneşti, dovadă a vitalităţii poporului nostru. Că stilul este o sinteză a mai multor elemente fundamentale sau, mai bine zis, a răspunsului specific pe care-l dă un organism social istoriceşte constituit, în raport cu condiţiile vieţii sale, ne conving, cu privire la plastică Petru Comarnescu [19], iar pe plan filozofic D. Bădărău [20], A. Băleanu [21], M. Breazu [22]. O primă generalizare a afirmaţiilor făcute pînă acum referitoare la stil într-un domeniu sau altul al culturii şi artei, ne indică drept *izvoare* ale originalităţii de care dă dovadă creaţia unui *popor* a unei *epoci* şi a unui *artist*, raporturile sale specifice cu *natura* înconjurătoare, relaţiile sale cu restul lumii în timp, *istoric*, constituirea unor *trăsături psihologice* proprii. Toate acestea se manifestă, se obiectivează într-o imagine unitară, ca trăsături generale, dar fiind variată prin individualitate, pe tărîmul creaţiei de valori.

Cercetînd îndeaproape modul cum se oglideşte umanitatea unui popor, universul său afectiv şi ideatic, în arta sa, am ajuns la concluzia că stilul, ca mod concret de manifestare, de obiectivare, a unei concepţii

---

[13] Ath. Joja, *Steaua*, nr. 19, 1965, p.11—12.

[14] Dan Hăulică, în „Contemporanul", nr. 11, 1966.

[15] Al. Balaci, „Gazeta literară" nr. 13, 1966.

[16] P.H.Stahl şi P.Petrescu, în *Studii şi cercetări de istorie a artei*, t. XII, 1965, p. 165.

[17] Al. Dima, în *Conceptul de literatură universală şi comparată*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1967, p. 195.

[18] Const. Ciopraga, *Vitalitatea literaturii noastre*, în „Scînteia", 20 mai 1966.

[19] P. Comarnescu, în „Tribuna", 1966, nr. 8.

[20] D. Bădărău, *Filozofia lui D. Cantemir*, Bucureşti, 1964, p. 220, 334.

[21] A.Băleanu, *Viziunea artistică şi diversitatea de stiluri*, în „Lupta de clasă" 1965, 11.

[22] M. Breazu, *Stil şi ornament...*, în *Estetica vieţii cotidiene*, Bucureşti, 1966, p. 36 şi urm.

și sensibilități specifice față de lume, are structura [23] unei sinteze ontice complexe. El nu cuprinde un motiv sau două, ci o multiplicitate de motive primare, care, pînă ajung la imagine în artă sau la concept în gîndire, străbat o infinitate de ipostaze, prezintă răspunsuri adecvate și specifice date de subiectul cunoscător, care reflectă infinitul de situații și probleme în fața cărora s-a aflat. *Stilul este omul, sau în cazul stilului național este modul în care se obiectivează valoric comunitatea umană, constituită într-un spațiu și un timp istoric dat.*

[23] Și structura psihică a subiectului evoluează atît ontogenetic, ca rezultat al educației, cît și filogenetic, ca rezultat al istoriei (științei, culturii, artei). Vezi și André Leroy—Gourhan, *Le geste et la parole*, Paris, M.Albin, 1964.

FIGURATIV ŞI NONFIGURATIV

DE

ADRIAN RĂDULESCU

Figurativul şi nonfigurativul sînt două categorii estetice corelative care privesc raportul artei faţă de realitate din punctul de vedere al formei. Ele definesc caracterul relaţiei dintre forma artistică şi forma naturală a unui obiect sau fenomen, gradul în care imaginea artistică a acestuia este legată de imaginea lui naturală (încetăţenită prin „simţul comun", prin viziunea ştiinţifică, istorică etc.). După cum este uşor de observat, raportarea nu este şi nu poate fi întotdeauna o raportare directă, deoarece o operă de artă nu include în sine neapărat şi întotdeauna o ontologie naturală, ci şi una „supranaturală" sau „extranaturală", o „metaontologie". De la un domeniu la altul al artei, raportul dintre forma artistică şi forma naturală a obiectului sau fenomenului de care ea se leagă poate viza perspectiva, culoarea, conturul, caracterul, succesiunea şi structurarea faptelor, întîmplărilor, situaţiilor, calitatea şi ritmul sunetelor, raportul dintre semne şi semnificaţii etc.

În sens restrîns, prin „nonfigurativism" se înţelege, de obicei, o anumită orientare în plastica contemporană (dar cu ecouri şi în alte domenii ale artei : de pildă în literatură se vorbeşte despre cubismul lui Apollinaire, Max Jacob, Cocteau sau Rimbaud), caracterizată prin renunţarea la aşa-numita „perspectivă clasică" — încetăţenită, în principal, prin arta Greciei antice, prin spiritul grec, care a transpus în artele plastice măsura din geometrie (simetria părţilor, proporţionalitatea modelului faţă de obiectul său etc.) — la reprezentarea lumii exterioare potrivit mecanismului biologic, orientativ al văzului omenesc. Nonfigurativiştii sînt adversari declaraţi ai „teoriei imitaţiei", ai „mimesisului", pe care îl înţeleg, de obicei, ca o reflectare mecanică a realităţii în artă, sens pe care acesta nu l-a avut la Aristotel, care distingea cu finеţe între atitudinea poetului şi a istoricului faţă de obiectul operei sale.

Printre cei care au pus bazele „nonfigurativismului" sînt socotiţi, de obicei, a fi Cezanne — care a introdus un punct de perspectivă mobil, Picasso — iniţiatorul poliperspectivei, suprarealiştii — descoperitori ai perspectivei multidimensionale ş.a.

Cauzele trezirii gustului pentru nonfigurativism sînt şi ele socotite a fi aceleaşi de către majoritatea esteticienilor : *influenţele artei primiti-*

Rev. filoz., 15, 2, p. 207–219 Bucureşti, 1968

vilor, ale unor vechi civilizații ale Africii, Asiei, Americii etc., de la care artiștii cubiști au deprins valorificarea subiectivă a perspectivei și concepția despre spațiu, care substituie imaginii optice unice combinarea unei multiplicități de aspecte reținute de memorie; *fotografia*, care a eliberat pictura de o misiune milenară, îngăduindu-i să devină o expresie a vieții sufletești; *științele contemporane*, care i-au insuflat artei gustul pentru abstractizare etc. etc.

Unii esteticieni acordă o importanță deosebită ecoului pe care l-au avut în artele plastice principiile despre spațiu și timp ale fizicii relativiste. Uneori însă se exagerează. Cunoscutul estetician P. A. Michelis[1] ajunge, astfel, să susțină că artiștii cubiști ar opera cu un spațiu cvadridimensional. Credem că este vorba mai mult de o metaforă nerealizată, deoarece spațiul care include timpul ca pe o a patra dimensiune este un model logic, și nu o figură geometrică (ca de pildă, triunghiul sau cercul lui Euclid), care ar putea fi reprezentată grafic.

Influențele „abstractizării" întîlnite în arta modernă sub numele de „abstracționism" se revendică nu numai și nu în primul rînd din științele abstracte, ci de la o filozofie a artei proprie „abstracționiștilor" ce pleacă de la admiterea unei „lumi fără obiecte" (asemănătoare celei a lui Malevich), de la principiul că arta nu are nimic de imitat, că obiectul ei se află în însuși procesul creației, că el este actul creator „pur". Chiar dacă nu ținem seama de aceste mărturisiri, identitatea pe care foarte mulți esteticieni o pun între abstracționism și nonfigurativism este o confuzie. Istoric, nonfigurativul premerge abstractul cu mii de ani.

Apoi, pe cînd nonfigurativul se referă direct la posibilitatea de a face sau nu o *comparație* cu realitatea naturală, exterioară operei de artă, abstracționismul apreciază, în primul rînd, nu dacă opera de artă seamănă sau nu cu ceva din „realitatea neartistică", ci el numește doar faptul că opera de artă se servește, în viziunea pe care o oferă, de mijloace „nenaturale", că ea își structurează conținutul nu prin relații naturale, ci prin relații plastice „pure", specifice, cum ar fi cele dintre clar și obscur, dintre culori, relații privind spațiul sau timpul, structurile artistice etc.

Urmăm deci o linie, dacă vreți, descrescîndă de la figurativism, prin nonfigurativism, spre abstracționism, de la sfera descripției „totale" la cea a sugestiei „totale". Figurativul simbolizează un obiect, un anume fenomen din realitate așa cum este el, nonfigurativul o clasă, o mulțime sau un obiect, un fenomen în posibilitățile lor de schimbare, devenire etc.; „abstractul" e deja un simbol al posibilităților infinite de sugestie, de asociație (cazul, de pildă, al picturii lui Klee sau Kandinsky, care considerau că linia, culoarea, forma, detașate de suportul lor concret au o valoare și semnificație universală sau al muzicii lui Webern, care a dus abstractizarea pînă la abolirea melodiosului).

Figurativul și nonfigurativul în accepția lor de categorii estetice de maximă generalitate sînt deci două dimensiuni, pe care le întîlnim, într-un grad sau altul, într-o proporție sau alta, în orice operă de artă, ele definind natura formală a structurii artistice în genere, indiferent de concepția despre artă a epocii, curentului etc. (lumea greco-romană:

---

[1] P. A. Michelis, *L'astrattismo nell'arte contemporanea*, în „Rivista di Estetica", nr. 3, 1965.

arta — imitaţie ; creştinismul : arta — revelaţie ; romanticii : arta — creaţie ; moderniştii : arta — reconstrucţie etc.). Figurativul nu se identifică cu imitaţia şi nici nonfigurativul cu elucubraţia, aşa cum au încercat, uneori, să susţină în focul polemicii partizanii uneia sau celeilalte dintre aceste poziţii. Pînă unde poate fi dus figurativul sau nonfigurativul e greu de spus, cert este doar faptul că opera de artă trebuie să trezească întotdeauna o plăcere estetică, să aibă un sens, o semnificaţie, să transmită o aspiraţie, o stare de spirit, un mesaj uman etc. Operele care exagerează figurativul pînă la transformarea imaginii artistice într-o copie a modelului exterior, a structurii artistice într-o structură naturală le vom considera, asemenea lui Lucian Blaga, a aparţine nu de domeniul esteticului, ci al „paraesteticului", prin care filozoful român înţelegea „oferirea faptului de viaţă, a naturalului în ordine estetică". Acest „paraestetic" pare a fi o zonă de graniţă prin care, astăzi, tind spre artă fotografia, filmul documentar, ziaristica etc., în cele mai bune realizări ale lor.

Exagerarea figurativului conţine pericolul excluderii din operă a unei viziuni artistice, a unui „mesaj" uman, a subiectivităţii artistului ameninţat să se transforme pe rînd, şi de la caz la caz, în istoric, în fotograf, în om de ştiinţă sau în bandă de magnetofon.

În figurativismul „total", opera poate dobîndi valenţe artistice doar prin capacităţile de *ordonator* ale autorului, doar atunci cînd el (fotograf, cineast documentarist, ziarist etc. fiind) are un deosebit simţ al alegerii, vocaţia de a descoperi fapte în stare să vorbească „artistic", „prin ele însele", (sfera frumosului fiind mult mai largă decît cea a artei). Uneori, fenomenul de viaţă la care opera se referă include în sine, prin tradiţie, semnificaţii, sensuri, atitudini etc., dar acest fapt nu poate justifica concepţia despre o artă a cărei menire n-ar fi să descopere sensuri noi, adevăruri noi, ci doar să dea o formă artistică unor lucruri deja văzute, deja cunoscute, deja trăite. Artistul nu dă doar o tentă estetică unor fenomene din realitate, ci descoperă acele fenomene ale realităţii care conţin în ele esteticul ca posibilitate, fenomenele „capabile" de a deveni artistice. Arta modernă se leagă deopotrivă şi de o investigaţie a posibilităţilor de expresie ale exagerării figurativului. O exagerare a figurativismului o întîlnim, de pildă, în proza ce îmbină beletristicul cu jurnalistica a lui Dos Passos, sau mai recent, a lui Truman Capote, în muzica „concretă", în „popart" etc. Se poate observa, astfel că arta modernă în ansamblu atinge, prin exagerare, şi o limită figurativistă, nu doar una nonfigurativistă.

Lipsită de un conţinut al ei (literatură, pictură, sculptură etc.), sau de un cadru pasibil de „conţinutizare" în actul receptării de către public (muzică, pictură, balet etc.), opera de artă nu mai are prin ce solicita „participarea" publicului, nu mai are valoare informaţională şi funcţională artistică şi nu mai poate intra în circulaţie ca operă de artă. Arta nonfigurativă sau abstractă creează un anumit fond emoţional, iar acesta, la rîndul lui, „pretinde" anumite idei. În „disputa" figurativ-nonfigurativ, Sartre consideră : „N-are nici o importanţă dacă arta este figurativă sau nonfigurativă, trebuie însă ca obicetul ei să nu fie extenuat

pînă la pierderea totală a expresivității"[2]. Opera de artă se cere întotdeauna a fi expresivă pentru obiectul său, a-l reprezenta artistic, oricare ar fi acest obiect. Nonfigurativismul trece în decorativ acolo unde el nu mai simbolizează nimic, nu mai produce o plăcere estetică în limitele posibilității unor asociații de idei, unei capacități de informație intelectual-afectivă. In ceea ce are ea mai bun, arta modernă, în genere, figurativă sau nonfigurativă, pretinde gîndirea publicului, ea fiind adresată unui „spectator productiv", după cum îi spunea Brecht, unui „participant creator", cum îl numește Alain Robbe-Grillet. Nu trebuie să excludem nici dreptul operei de artă de a prilejui, uneori, nu o recreare artistică, ci o activitate, un efort artistic de descifrare a sensurilor, de rezolvare a unor „probleme" artistice.

Un adevăr artistic (înțelegem aici prin adevăr artistic o confirmare în circulația, practica estetică a conținutului unei opere de artă) poate fi la fel de bine transmis printr-o operă în care primează figurativul sau prin alta în care primează nonfigurativul, nici una dintre aceste forme ale operei neputînd suplini talentul și personalitatea artistului, experiența de viață și universul său cultural. Adevărul e o problemă de conținut, figurativul sau nonfigurativul sînt chestiuni legate de forma operei de artă.

Ca preferință pentru o anumită formă care ar exprima cel mai bine o esență, un adevăr, figurativismul în artă nu se confundă cu naturalismul, pentru care adevărul nu ar fi reprezentarea unei esențe, ci descrierea „totală" a fenomenului.

Hipostazierea figurativului stă la baza concepției după care arta tinde spre știință, spre exactitate, așa cum credeau, de pildă, Descartes sau Leibniz, cum socot o serie de esteticieni contemporani. Dar o artă „științifică" ar fi mai anostă decît un soare desenat cu compasul. Astfel de concepții le vom socoti, după Mihail Ralea, neinteligente, deoarece ele nu disting între punctele de vedere diferite cu care se apropie, inițial, de realitate arta și știința. Figurativul „total" era imposibil de realizat cu mijloacele artei. A reușit vreunul dintre „naturaliști" ceea ce-și propuneau în manifestul lor colectiv *Serile la Medan*? Pentru aceasta trebuiau să apară aparatul de filmat și magnetofonul.

Nonfigurativul „total" desprins de orice conținut real (dincolo de motivările sociale ale respingerii unei realități) este împrumutat din științele abstracte, din ambițiile de emulație cu științele, cu logica și cu filozofia. L-a realizat oare Hanslik în muzică, „puriștii" în poezie, abstracționiștii în pictură? (Trebuie de aceea să distingem întotdeauna între „manifestele" teoretice ale artiștilor și operele lor.) Indicat, presupus sau sugerat conținutul este indispensabil operei de artă : elementele figurative încearcă să-l numească ca un conținut anume existent ca atare ; elementele nonfigurative îl prezintă în posibilitatea lui de a deveni altceva sau de a se reconstitui din altceva. O operă de artă fără conținut nu poate exista. Totul este ca acest conținut să se susțină prin sine însuși, să aducă o „informație" deosebită de cea banală sau științifică, să poarte în sine o aspirație umană. Operele care nu se susțin prin ele însele („artele" decorative ; muzica ilustrativă, broderia etc.) atunci

[2] J. P. Sartre, *Situations*, vol. II, p. 209.

cînd nu sînt asociate cu o operă de artă (arhitecturală, teatrală, picturală etc.) *nu sînt artistice*, ci rămîn într-o zonă de graniță *între artă și domeniul de apartenență al fenomenului pe care-l „înfrumusețează"*. Să-l numim tot „paraestetic". Preponderența figurativului face ca opera de artă să aibă o formă care pretinde numai un conținut anume; preponderența nonfigurativului face ca opera să aibă o formă deschisă mai multor conținuturi (potrivit nivelului intelectual, afectiv etc. al publicului), cărora ea le servește drept cadru și le jalonează calitativ sensurile. Nonfigurativul se confundă cu figurativul și abstractul atunci cînd se întîmplă ca obiectul operei de artă să fie o idee, cum e cazul, de pildă, cu unele dintre sculpturile lui Brâncuși (*Coloana infinitului*, *Pasărea măiastră* etc.). Brâncuși face în aceste cazuri o sculptură „apsihologică", anaturală: *Pasărea în spațiu* nu este o reprezentare a unei păsări oarecare, ci a ideii de zbor. Referindu-ne la artele plastice, putem deosebi un nonfigurativ al complexității primare, al neliniștilor originare ce caracterizează profunzimile, cum e cazul picturii lui Țuculescu; unul care restructurează geometric fenomene figurativ reale, cum se întîmplă, uneori, la Picasso sau, un nonfigurativ care deconturează, pe care-l întîlnim la spaniolul Vieira da Silva etc.

Unul din conceptele prin care adepții figurativismului au încercat să respingă „nonfigurativismul", declarîndu-l „nonartă", este conceptul de *realism*. Printre principalele coordonate ale realismului, luat aici în sens larg, par a fi: figurativul în formă, surprinderea semnificației centrale a fenomenului oglindit, plecarea imediată de la realitate, adică bazarea pe o ontologie naturală. Dar categoria de realism nu este o categorie normativă, nu implică teza că singurele opere valoroase ar fi cele care satisfac aceste condiții. Operele realiste, ca orice opere de artă, includ și ele elemente nonfigurative: alegorii, situații fantastice, complicări sau simplificări structurale, „denaturări" ale culorii, conturului, ale caracterelor, întîmplărilor. Vorbim, de pildă, astăzi despre realismul „fantastic" al poeziei latino-americane (Miguel Angel Asturias, Alejo Carpentier, Juan Rulfo etc.) sau al italianului Dino Buzzati. Există apoi domenii ale artei în care elementele figurative sînt cu totul întîmplătoare, iar raportarea directă la realitatea naturală greu posibilă (muzica, arhitectura, baletul etc.). Dogmatizarea figurativului este una din cauzele care au dus la falsa opoziție realism-modernism și a făcut ca disputa să rămînă, în genere, la nivelul formal al întrebării, metafizic puse, figurativ sau nonfigurativ? Avem nevoie, în acest sens, de o revizuire a definiției artei moderne, deoarece, denumind artă modernă orientarea ce începe în plastică cu impresionismul, în muzică cu Wagner și noua școală vieneză (Schönberg, Alban Berg, Webern), în literatură cu „poeții blestemați", Kafka, Joyce etc. „definiția actuală pleacă, în genere, de la criterii de formă și este orietată, unilateral, spre nonfigurativism.

Dacă nu poate duce la nici un rezultat, atunci cînd rămîne la nivelul formei, discuția despre realism este la fel de infructuoasă și atunci cînd face abstracție de formă, de teza respectării figurativului pe care realismul o presupune. Neinteresîndu-se de legătura dintre realism și figurativ,

Roger Garaudy [3] ajunge la considerarea unei identităţi confuze între realism, umanism şi valoare artistică. Or, fără principiul figurativului în formă, conceptul de realism devine ambiguu. Garaudy e bine intenţionat, şi, în prefaţa cărţii Louis Aragon explică aceste bune intenţii: lupta împotriva dogmatismului, exclusivismului, argumentelor de autoritate etc. Marile opere de artă sînt legate de problemele omului, de patria, naţiunea, epoca lor, ele se unesc, după cum arătăm, pe fondul moral extraestetic al umanismului. „În zarea oricărei valori se ascunde posibilitatea unei solidarizări umane", spunea Tudor Vianu.

Or, în acest caz, pentru a sublinia continuitatea prin umanism a marilor creaţii, nu este necesar şi nici posibil să consideri un „realism fără margini". Umanismul e o problemă de conţinut de mesaj, pe cînd realismul implică şi elemente de formă, de procedură artistică etc.

Este drept că operele figurative au uneori un mai mare grad de accesibilitate în marele public, dar accesibilitatea unei opere nu poate creşte sau minimaliza umanismul ei.

Fiind atributele cele mai generale ale structurii artistice, figurativul şi nonfigurativul nu implică prin ele însele delimitări valorice, ci doar atunci cînd sînt raportate la conţinutul operei respective la bogăţia ei de relaţii umane.

---

[3] Roger Garaudy, *D'un réalisme sans rivages*, Paris, Plon, 1963.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

JOCUL ȘI JOACA

DE

SORIN VIERU

Între joc și joacă este distanța întreagă dintre categorie și simpla noțiune specială de care filozofia n-are de ce să se ocupe. Jocul — cum s-a spus — este un lucru foarte serios; e o categorie situațională, de viață.

Cu alte cuvinte, totul este joc și nimic nu este numai joc. Exagerînd, dar nu mult, am spune că „joc gratuit" este o contradicție în termeni.

Se joacă omul, se joacă animalele superioare (necuvîntătoare, dar comunicante), ba cred că și mașinile evoluate se vor juca (nu am în vedere mașinile de joc, de pe acum ființînde). Atunci cînd existau, zeii se jucau și ei — între ei și cu sorții muritorilor; de aceea, deasupra zeului, grecii au pus Destinul, singurul, prin definiție, care nu se joacă.

Jocul este oniric și diurn, real și nocturn. Viața însăși este un joc — s-a spus — un pariu cosmic între entropie și haos. Ca partener de joc, viața are însă moartea: moartea individului a devenit pînă una alta o condiție a vieținirii speței. Jocul forțelor contrarii este lupta: jocul focului cu apa, al vîntului și pămîntului. Jocul este o formă a dialogului între tine și altul, între tine și lucruri, între tine și tine.

Sensul de viață al jocului ni-l arată psihologia și matematica. Jocul este prefigurare și mimesis a activităților fundamentale ale omului, jocul este deopotrivă încordare și destindere, învățare și învățătură de minte („Să nu te joci cu focul!"). Dar jocul nu constituie numai obiect al psihologiei, ci și al matematicii. Concluziile matematicii ni se par mult mai dătătoare de seamă pentru ce este omul și genul lui proxim decît înseși concluziile psihologiei (psihologie care, în treacăt fie zis, e numai a omului și a altor viețuitoare, nu încă a mașinii). Moderna teorie a jocurilor cuprinde în brațele ei incolore o seamă de activități operaționale ale omului și mașinii.

Două rezultate sînt de o gravitate excepțională. *Primo*, logica poate fi pusă pe baza teoriei jocurilor. În această formă ultimă de expunere a ei, calculul logic devine joc de simboluri la propriu, iar logica se reîntoarce la forma dialogică inițială — căci logica a fost a dialogurilor

Rev. f.loz., **15**, 2, p. 213–215, București, 1968

platonice, înainte de a se realiza în monologul aristotelic —, demonstrația logică realizîndu-se în disputa angajată glacial între doi protagoniști, conform unor reguli precise de joc. *Secundo*, războiul poate fi privit și el ca un joc global, antagonist, cu strategii comandate și decomandate de calculatoarele electronice, joc înstrăinat de adevărații lui comanditari.

De ce constituie jocul un obiect de filozofare? Pentru că, între altele, așezîndu-te, pe drept sau nu, într-o anumită perspectivă, orice poate fi privit drept un joc sau chiar joc de *copii*.

„Față de divinitate — spune Heraclit —, omul matur pare a fi nevîrstnic, așa ca un copil față de un om matur". Activitatea de filozofare are darul de a demasca falsa seriozitate a opiniilor și activităților deșarte, și atunci sugestia jocului apare ca o restabilire a lucrurilor la adevărata lor scară, în aceasta fiind implicată sau nu o nuanță diminutivă. Într-un fragment antic ni se spune: „Cu cît mai bine a socotit Heraclit părerile omenești doar jocuri de copii". Atunci însă cînd divinul filozof spune: „Timpul este un copil care se joacă, mutînd mereu pietrele de joc; este domnia unui copil", metafora jocului sugerează tocmai grandoarea procesului cosmic, denunțînd pseudoseriozitatea vremelniciei omenești.

Limba — acest filozof colectiv — lasă să se întrevadă foarte limpede seriozitatea jocului. *Arunci în joc* onoarea, viața; *te prinzi* sau *ești prins în joc* — jocul dragostei, jocul hazardului, jocul de hazard, jocul vieții și al morții.

În limba românească, *jocul* a însemnat, popular, însăși arta în prima ei ipostază, cea mai adînc înrădăcinată în istorie, adică dansul. Polisemantismul cuvîntului este grăitor.

Joaca este, dimpotrivă, varianta copilărească, sau lipsită de tensiune existențială, a jocului. S-ar putea spune că e jocul de-a jocul. Joaca este jocul lipsit de perspectivă intențională, de adîncime. Ceea ce se vede și din jocul și joaca limbii: de obicei, nu se spune „nu-ți arde de joc", ci „nu-ți arde de joacă". Tocmai atunci cînd nu-i de joacă, pui totul în joc. Și tot de aceea trebuie măsurată, de pildă, distanța dintre jocul dragostei și jocul de-a dragostea.

A spune că arta este joc nu înseamnă a diminua sensul artei și rostul ei adînc omenesc; înseamnă, dimpotrivă, să ridici *jocul* la atitudinea lui filozofică firească.

Jocul este năzuință spre altceva, configurare și încercare a ceva mai mare. A spune că *totul este un joc* înseamnă a tăgădui necesitarismul rigid, înseamnă a da hazardului ceea ce este al hazardului, înseamnă a reevalua scara lucrurilor și mai înseamnă diverse alte lucruri, ciudat legate între ele...

Dacă știința a venit să releve seriozitatea jocului, mai sugestiv îți poate arăta totuși poezia filozofică ce este, ca sens de viață, jocul. Este viața însăși. Ne-o spune un poet inspirat:

Copilul rîde:
„Înțelepciunea și iubirea mea e jocul!"
Tînărul cîntă:
„Jocul și-nțelepciunea mea-i iubirea"
Bătrînul tace:
„Iubirea și jocul meu e-înțelepciunea"

(*Trei fețe* de LUCIAN BLAGA)

În această lucrare poetică te încîntă modul cum filozoful îţi arată întreaga adîncime a jocului, făcîndu-l. Căci însăşi această fermecătoare poezie este o facere şi desfacere de cuvinte aidoma unui joc ; reuşita deplină a artistului şi filozofului este aceea de a anula distanţa între modalitatea şi intenţia expresiei.

Ce este deci jocul ? Este unul din termenii marelui silogism existenţial ; rînd pe rînd, substanţă, subiect şi spirit, în cadrul celor trei figuri ale acestuia.

Jocul nu dispare niciodată, cum nici copilăria ta şi a lumii.

Lîngă dialogurile platonice despre Eros, Philie şi Sophie se află un loc vacant.

Jocul este ridicare la Idee.

GHILGAMEȘ SAU IPOSTAZA METAFIZICĂ A CONȘTIINȚEI

DE

GABRIEL LIICEANU

Se întîmplă cu marile epopei să fie mai mult decît ale eroilor lor : se poate citi în ele ca într-o carte a vieții și în destinul eroului lor, destinul omului. Ne grăbim, poate, uneori să ne circumstanțializăm ființa, să-i dăm statutul locului și timpului său, socotind că altfel nu poate fi gîndită. Dar marile poeme ale omului vin să ne infirme ; și pe dimensiunea lor filozofică ne învață să citim în chipurile particulare chipul nostru veșnic, și acolo unde se spune povestea unuia s-o vedem pe a tuturor.

Se întîmplă ca oamenii diferitor timpuri, cu disponibilitățile lor, să închidă înclinațiile dintotdeauna ale spiritului în formele trecătoare ale epocii, dar noi venim iarăși să citim în ele ceea ce este și al nostru, și așa al tuturor.

Cresc astfel, dintr-o permanență a spiritului nostru — din acea curiozitate gravă a atitudinii metafizice — , marile teme ale omului, care ne dau pe această dimensiune a spiritului măsura noastră veșnică. Și de aceea se întîmplă ca despre poemele omului—deși piese ale literaturii— să se poată scrie cu condeiul filozofiei, cu gîndul că vei fi mai aproape de intimitatea lor decît în alte chipuri.

Doar cîteva locuri mai există în istoria literaturii care, asemenea *Poemului lui Ghilgameș*, să dea socoteală pe un registru atît de complet de puritatea prezenței metafizicului într-un context literar. Substanța poemului are curățenia unei scheme : povestea lui Ghilgameș desfășoară treptele ridicării conștiinței de la înțelepciunea senină a muritorului consumator de bunuri pînă la gravitatea căutătorului de absolut ; de la inconștiența conștiinței pierdute în lucruri, prin conștiința de sine, pînă la ridicarea sa ca individ la rangul reflexiei filozofice.

Îl descoperim pe Ghilgameș, la începutul poemului, stăpîn atotputernic și fericit al Babilonului. Capriciile oricînd realizabile îi dau măsura puterii lui. Conștiința sa, întoarsă acum exclusiv către lucruri și evenimente, împrumută din bogăția și sărăcia acestora ; ea are trezia pe care i-o pot da zgomotul armelor și cîntecul fiicelor plăcerii. Conștiința dorin-

Rev. filoz., 15, 2, p.217–219, București, 1968

ţelor sale şi regularităţile ei sînt ale lucrurilor care le satisfac, iar certitudinea provine şi ea din consum : desfiinţînd, Ghilgameş are certitudinea sa. Sigur de nimicnicia lucrurilor, el face din această nimicnicie adevărul său şi se coboară în cele din urmă pe sine la ele.

Există însă, în condiţia celui care domină, tristeţea surdă de a nu se recunoaşte în ceva de ordinul său, de a rămîne împlîntat în lume şi de a avea doar *instinctul* recunoaşterii sale. Vrei să te găseşti pe tine, dar lucrurile nu te confirmă. Ele îţi păstrează doar risipirea conştiinţei prin dorinţe şi nesaţ infinit.

Şi se petrece atunci cu Ghilgameş ceea ce se petrece cu conştiinţa în acea extraordinară *Fenomenologie a spiritului* a lui Hegel cînd îşi cîştigă „de sinele". Nu-ţi ajunge să împărăţeşti un domeniu al lucrurilor pentru a te recunoaşte, ci te doreşti pe tine obiectivat ca să te ai pe tine. Şi lui Ghilgameş i se dă semenul, deopotrivă de puternic şi de frumos, să se privească în el şi să-şi cunoască chipul.

În logica poemului, destinul lui Enkidu nu este al unei subzistenţe de sine stătătoare. El îşi derivă necesitatea din fiinţa lui Ghilgameş şi existenţa prinţului din Urruk este luată ca argument pentru naşterea sa („Fiindcă tu, zeiţă Aruru, l-ai făurit pe Ghilgameş, dă viaţă acum unui alt Ghilgameş"). Şi vedem cum în ruga către zeiţă este prezent numele mai adînc al lui Enkidu : „alt Ghilgameş". Căci Enkidu are într-un fel o falsă existenţă şi fiinţa sa nu este decît prilejul şi termenul exterior de puternică recunoaştere de sine a lui Ghilgameş. Se petrece acum dedublarea conştiinţei întru căpătarea certitudinii de sine şi Enkidu nu semnifică pentru Ghilgameş decît angajarea dialogului cu sine, prilejul de venire la propria-i fiinţă după risipirea în lucruri. Şi în visul care i-l anticipează pe „celălalt Ghilgameş", prinţul Urrukului îl acoperă cu mîngîieri pe Enkidu ca pe conştiinţa sa mai adîncă.

Prietenia lui Ghilgameş cu Enkidu apare astfel ca simbol al cîştigării conştiinţei propriului eu, iar toate isprăvile pe care cei doi le săvîrşesc laolaltă nu sînt decît tot atîtea momente de consolidare a ei. Enkidu îl trimite pe Ghilgameş de la lucruri la sine şi îl pregăteşte să ajungă în pragul reducţiilor ultime. Ghilgameş devine reflexiv, capătă gustul curiozităţilor grave şi împlineşte acum o altă ipostază a conştiinţei : din neastîmpăratul stăpîn al Babilonului, Ghilgameş devine căutătorul buruienii nemuririi ; conştiinţei bete de lume şi goale de întrebări îi ia locul una dispusă să răscolească în iţele destinului său, căutînd un sens al condiţiei proprii şi plăcîndu-i să creadă că există unul din moment ce-l caută, stabilit cîndva, într-un timp al mumelor, în vreun conclav al zeilor şi cercetat cu o întrebare, de fapt pusă tot sieşi : „Prietene, de ce ţin sfat zeii cei mari ?"

Există de altfel un moment în poem — acela în care Ghilgameş al buruienii nemuririi îşi reîntîlneşte în hangiţa Siduri chipul depăşit al conştiinţei sale din primul ceas al poemului — , cînd cele două ipostaze ale conştiinţei sînt puse faţă în faţă : cea a muritorului nedispus să-şi tulbure existenţa cu prea grave semne de întrebare şi care, o dată cu hangiţa Siduri, circumscrie în enunţuri lapidare zona umanului („... cată să-ţi îndestulezi pîntecele, zi şi noapte bucură-te şi te veseleşte ; ... pune-ţi veşminte frumoase, împodobeşte-şi părul, ... iubita să găsească la pieptul tău plăcere : iată ce li se cuvine muritorilor") ; şi ipostaza prin

excelență reflexivă a conștiinței care cu un gest extatic se înclină să cugete fără lașitate și fără ipocrizie asupra condiției umanului ; a conștiinței dispuse la necruțătorul colocviu cu sine despre naștere și moarte, despre trecător și veșnic, despre limită și depășire.

Ghilgameș — cel care a uitat de larma armelor și de fiicele plăcerii, cel care a împlinit gestul de adunare la sine din risipirea în lucruri — cristalizează în ipostaza unui poem babilonic atitudinea metafizică a spiritului omenesc. Înțelepciunea atît de lumească a hangiței Siduri, înțelepciunea dintotdeauna a muritorului cufundat în bucuriile simple ale vieții, suportă *époché*-ul ; conștiința părăsește tărîmul vieții, pune distanță între sine și lucruri și face loc gîndului morții. Fără sugestia renunțării, ci doar ca într-o supremă medicină : observînd moartea întru viață, căutînd sensul plin al vieții sau, poate, secretul nemuririi. Gravitatea și-a căpătat-o omul prin această dimensiune adăugată conștiinței sale : curiozitatea gravă este a atitudinii metafizice. Conștiința nu mai bate acum drumul simplu al celor care cunosc sfîrșitul odată, la timpul său, fără anticipații. Datorită atitudinii metafizice, spiritul săvîrșește reducțiile ultime : îl pune pe om în fața (sau în centrul) universului și îi judecă condiția. Se întreabă asupra începuturilor și sfîrșitului, asupra slăbiciunii și neliniștilor, asupra fericirii.

Dar dacă Ghilgameș închide în sine ipostaza metafizică a conștiinței, apoi el circumscrie și condiția ei. Povestea lui Ghilgameș rămîne, în cele din urmă, drama omului lansat în cîmpul cunoașterii și morala filozofică a poemului este că adevărul e al căutării mai de grabă decît al rezultatului ei. Ghilgameș întors în Urruk în posesiunea buruienii nemuririi ar constitui o vulgaritate gnoseologică. Îl lăsăm pe Ghilgameș pierzînd în finalul unei istovitoare căutări secretul veșniciei.

Poemul nu are propriu-zis un sfîrșit și, riguros vorbind, el nici nu trebuie să existe. Căutarea înfrigurată a lui Ghilgameș nu este de ordinul finitului. Eșecul nu este prăbușire și eroul babilonic nu are oboseala înfrîntului ; căutarea sa presupune gestul reluat la nesfîrșit. Oceanul care-l desparte pe Ghilgameș de buruiana nemuririi trebuie cumva să se refacă și tot așa și scena captării și pierderii miraculoasei plante trebuie reînnoită. Dacă drama lui Ghilgameș se desfășoară în cîmpul cunoașterii și în nemurire sîntem dispuși să vedem absolutul, atunci trebuie să ni-l imaginăm pe prințul Babilonului pierzînd buruiana de mai multe ori.

CRONICA IDEILOR

REFLECȚII DESPRE O CARTE

DE

GH. CAZAN

Ceea ce prezentăm cititorului se referă la tratarea unui fenomen al istoriei; iată de ce ne vom opri *numai* asupra felului în care e tratată *istoria* într-un volum apărut anul acesta, intitulat: *Curente și orientări în istoria filozofiei românești* [1]. Firește, nu e vorba de *istorie în genere*, ci de gîndirea care-și are propria ei istorie și de *reconstituirea*, *refacerea* acesteia de către istoricul istoriei filozofiei.

Istoria gîndirii filozofice la noi în țară, ca și aiurea de altfel, a făcut totdeauna parte din istoria reală, chiar dacă felul ei de existență și de manifestare s-a deosebit de alte moduri ale existenței istorice. Încă din 1844, K. Marx scria, referindu-se la *realitatea germană* din prima jumătate a secolului al XIX-lea: „*Filozofia* (germană — *n. n.*) *de pînă acum* aparține ea însăși acestei lumi" și „este *completarea* ei, fie și ideală" [2]. Alături de luptele practic-concrete, „senzorial-empirice", de multe ori orientîndu-le, depășindu-le sau rămînînd în urma lor, a stat deci și realitatea filozofică. Ea a fost, ca și mișcarea practic-reală, o *existență* și în această măsură se înscrie în istoria popoarelor. Gîndirea filozofică din țara noastră, ca și întreaga istorie a gîndirii, a ființat și a avut realitate ca orice fenomen concret-istoric. Modul ei practic de manifestare a cîntărit totdeauna în desfășurarea istoriei. Iată de ce scrierea istoriei despre istoria gîndirii este o reconstituire a *unei* realități, o descriere a sensului pe care această *realitate specifică* l-a avut în contextul realității integral-istorice, a locului pe care ea l-a avut, apoi, în raport cu propria sa dezvoltare. Căci, fiind parte a realității istorice și constituindu-se pe sine ca realitate distinctă gîndirea filozofică și-a avut și propria sa dezvoltare.

E de prisos, poate, să mai spunem că istoria fiecărui popor există și se dezvoltă în cadrul istoriei universale, că ceea ce e specific istoriei poporului funcționează, cel puțin în epoca modernă, prin complexul relațiilor cu specificul altor popoare. Practica istorică nemijlocită este probă irefutabilă a adevărului că trebuințele particulare se satisfac prin alte tre-

[1] *Curente și orientări în istoria filozofiei românești*, București, Edit. Academiei, 1967.
[2] K. Marx și F. Engels, *Opere*, ed. a 2-a, vol. 1, București, Edit. politică, 1960. p. 419.

Rev. filoz., 15, 2, p. 221–231, București, 1968

buințe și că nimeni, individ sau popor, nu-și este sieși suficient pentru a-și satisface trebuințele. Aceasta a și făcut ca individul sau poporul să țină seama, în practică, de alte existențe, chiar dacă în teorie unii au negat aceasta. Citățm din nou din Marx : „În reprezentarea lui nesenzorială și în abstracția lui lipsită de viață, individul egoist al societății civile n-are decît să-și închipuie că este *atom*, adică o ființă nelegată prin relații cu altceva, lipsită de nevoi, care își este suficientă sieși, o ființă *absolut plină* și fericită. Nefericita *realitate senzorială* nu se sinchisește de închipuirea acestui individ. Fiecare dintre simțurile lui îl silește să creadă în existența lumii și a indivizilor din afara lui ; chiar stomacul lui *profan* îi amintește zilnic că lumea *din afara* lui nu este *goală*, ci, dimpotrivă, este tocmai *ceea ce îl umple* pe el" [3].

Dacă gîndirea filozofică este componentă a istoriei poporului, este istorie reală, rezultă că nici ea, la rîndul ei, nu-și este sieși suficientă. Aceasta nu numai în sensul că filozofia, indiferent de forma sa, își are bazele în relațiile sociale existente, dar și în sensul că filozofia intră și ea în circuitul universal.

Dacă pentru cineva acest adevăr pare a fi dedus speculativ din premisele de mai sus, demonstrația adevărată se poate face prin referiri la istoria empirică a filozofiei, adică luînd în considerare însăși practica ființării și dezvoltării filozofiei. Desigur, nu *arta exemplificării*, dar *exemplul dezvoltării* reale a *filozofiei* ilustrează interconexiunea dintre filozofii.

Filozofii, spre a relua din nou pe Marx, „nu răsar ca ciupercile", și aceasta, se înțelege, e valabil și pentru sisteme. Filozofii sînt produsul *epocii* lor, și tocmai de aceea izolarea *filozofiei* de epocă și de alte filozofii ale epocii este o reprezentare metafizică despre filozofie.

Pentru noi, legătura filozofiei cu epoca este un fapt ; tot un *fapt* este și legătura dintre *filozofii*, dar intercondiționarea nu e uniliniară, ci contradictorie și complexă.

Din acest statu-quo al filozofiei se deduc și regulile (principiile) metodologice ale cercetării ei ; o *filozofie* (sistem) trebuie analizată în conexiunile sale cu epoca și cu alte filozofii, cu dezvoltarea internă a filozofiei, cu legile de dezvoltare a filozofiei. Trebuie să se țină seama de intuiția *originală* a gînditorilor, de ceea ce ei au simțit, și au gîndit ; uneori, acest din urmă lucru nu este atît de ușor de desprins. De aici și efortul istoricului filozofiei și deci și *intervenția* sa în opera pe care o interpretează.

Istoria gîndirii filozofice din România reclamă cu atît mai mult obiectivitatea cercetării cu cît opera de a *aduna* filozofia într-un volum și a o prezenta *în lumina ei adevărată* nu datează de mult în țara noastră. A prezenta gîndirea filozofică din propria ta țară în *lumina sa adevărată* înseamnă, în același timp, realizarea unei *valori științifice* și *morale*.

★

Noul volum *Curente și orientări în istoria filozofiei românești* marchează efortul unora dintre semnatarii studiilor de a reda cît mai fidel și nuanțat în același timp gîndirea filozofică ce formează obiectul cercetării lor.

---

[3] K. Marx și F. Engels, *Opere*, ed. a 2-a, vol. 2, București, Edit. politică, 1962, p. 135.

Desigur, simpla lectură a tablei de materii ne indică diversitatea și complexitatea problemelor care i-au preocupat. Dar, dacă trecem la titlul lucrării, ceea ce ne atrage atenția este *intenția* de a depista în filozofia românească, „*curente*" și „*orientări*"; cu alte cuvinte, prin acest volum se vrea extragerea sau stabilirea acelor idei care au legat personalități filozofice sau sisteme filozofice în „*curente*", „*orientări*", „*poziții*". Intenția spre *generalitate* prin integrarea unor sisteme filozofice *unei* sau *unor* linii care le-ar fi comune este expresia existenței reale a generalității filozofice, și de aceea nouă ni se pare a fi de o maximă importanță.

Dar, dacă trecem la conținutul propriu-zis al volumului „orientările", „curentele", „pozițiile" devin centrul atenției noastre, în sensul că ne obligă să ne întrebăm : prin ce sau după ce criterii se definește o orientare, un curent ? Dacă e vorba de „poziții", aici lucrurile devin mai limpezi ; de poziții n-a dus cineva lipsă, de orientări, probabil. Deci întrebarea este : prin ce se deosebește un curent de o orientare ? Sau : care sînt notele caracteristice ale unui curent ori ale unei orientări ?

Întrebările de mai sus nu sînt de prisos, volumul în cauză o demonstrează. Chiar dacă nu se dă un răspuns explicit la chestiunea care ne-a preocupat, în schimb, în volum sînt implicit cuprinse cîteva puncte de vedere. Important *în fond* este efortul pe care fiecare cercetător îl face de a degaja din aparenta diversitate a filozofiilor legătura lor imanentă sau, pentru mai multă precizie, de a degaja din aceeași aparentă diversitate ceea ce leagă unele filozofii cu altele și ceea ce le deosebește de acestea din urmă.

Asupra acestui din urmă lucru e necesară însă o scurtă dezbatere.

Degajarea unității din cadrul diversității se realizează, în optica marxistă, prin reflectarea adecvată a dialecticii diversitate-unitate. O astfel de reflectare își găsește materializarea în respectul atît față de specificul diversității, cît și în exprimarea obiectivă a unității. În practica istoriei filozofiei, diversitatea e mai ușor realizabilă. Dar diversitatea considerată și ea în sine ar echivala cu un obiectivism pozitivist.

În noul volum, unele studii realizează cerința împletirii unității cu diversitatea ; diversul conține în sine unitarul, iar unitarul (generalul) se manifestă în divers (vezi studiul despre trăirism, ca și studiul despre concepțiile legitimiste din perioada 1848).

În alte studii însă, unitatea este numai cu titlul afirmată, căci conținutul propriu-zis se referă nu atît la curente și orientări, cît la unele personalități.

Vom urmări în continuare modul în care sînt tratate, în volum, ideile unor filozofi români ca M. Florian, P. P. Negulescu etc., cum și unele probleme metodologice. Dacă însă urmărirea acestor probleme nu va avea un caracter sistematic, aceasta se va datora cîtorva motive. Astfel, vom face observații cu caracter metodologic sau teoretic ori de cîte ori obiectul discuției va impune, fără să ne propunem gruparea lor sistematică. Din întregul volum, pe care îl considerăm ca o *contribuție* la cercetarea critică a filozofiei românești, ne vom opri asupra acelor studii care, după părerea noastră, implică încă dezbateri.

Vom renunța la orice comparație a noului volum cu lucrări anterioare care au mai tratat despre aceiași gînditori. Aceasta, deoarece considerăm că ultimul punct de vedere exprimă și ultima cucerire a interpretu-

lui istoriei filozofiei, deci e posibilă o depășire a unor puncte de vedere anterior susținute. Vom ocoli modul în care au fost interpretate, pînă la apariția noului volum, concepția filozofică sau ideile social-politice ale lui M. Kogălniceanu, N. Bălcescu, Ion Ionescu de la Brad, I. H. Rădulescu, M. Florian, P. P. Negulescu, D. D. Roșca etc. și ne vom referi exclusiv la ceea ce ni se furnizează de către autori în noile lor studii. Vom observa totuși că există unele studii în care punctele de vedere anterioare nu sînt *schimbate*, ci *aprofundate*, dezvoltate. În studiile *Ideologia mișcării socialiste premarxiste (1875-1884)* (O. Bădina), *Problema materiei în concepția naturaliștilor români de la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea* (S. Ghiță), autorii își susțin, cu incursiuni în date noi, ideile de bază din studii și materiale anterioare. Aceasta nu vrea să spună, desigur, că aici ar fi vorba numai de o extensiune. Pentru noi, extensiunea, care are ca fundament o argumentare mai susținută, este și o cucerire în intensitate. Poate că, uneori, planul de tratare nu este cel mai adecvat, pentru a respecta cît mai fidel fenomenul analizat. Ne gîndim la posibilitatea de a reflecta dacă expunerea concepției naturaliștilor trebuie să aibă structura manualului de materialism dialectic.

În ceea ce privește *noile* interpretări despre gînditori, acestea se observă, mai ales, în studiile *Ideologia revoluției de la 1848 în Țările Române* (Radu Pantazi), *Orientarea materialistă în filozofie în perioada dintre cele două războaie mondiale* (N. Gogoneață), *Tendințe și poziții ateiste și materialiste în filozofie în perioada interbelică* (Al. Posescu). Asupra acestora ne vom opri mai pe larg, ținînd seama de ceea ce am spus și în prima parte a cronicii noastre.

★

Din punctul nostru de vedere, încercarea lui R. Pantazi de definire a curentelor ideologice din perioada revoluției de la 1848 și în țările române nu se soldează totdeauna cu rezultatele pe care autorul le așteaptă și nici nu aduce ceva *esențial* nou în această privință.

Ideologia unei epoci, și deci și curentele ideologice, își află determinarea obiectivă în structura de clasă, punct de vedere pe care autorul îl afirmă ca „*pe o necesitate ce trebuie accentuată*". Pornind de aci, se reușește nuanțarea curentelor și o mai convingătoare partajare a lor. Studiul, înfățișînd numai rezultatele generale la care a ajuns pînă acum autorul, poate da naștere în actuala sa formă unor nedumeriri. Ne gîndim mai ales la două probleme pe care le considerăm fundamentale, și anume : 1) problema conținutului noțiunii de ideologie și 2) cea a raportului dintre ideologie și cultură.

Din maniera în care definește raportul dintre ideologie .și cultură rezultă că autorul ar reduce ideologia la ideologia politică, și această reducere se răzbună într-un fel în partea a doua a lucrării. Dacă în prima parte se accentuează pe diferențierea curentelor, considerîndu-le ca „ideologice", în cea de-a doua dispare orice diferențiere între gînditori, totul luînd forma unei relative egalizări : N. Bălcescu, M. Kogălniceanu, George Barițiu — de exemplu, s-ar caracteriza prin afirmarea acelorași idei — în problemele istoriei, iar Ion Ghica și Ion Ionescu de la Brad — în cele ale economiei politice etc.

Afirmînd că în tratarea anumitor probleme ale epocii (învățămîntul, cultura etc). distincțiile de ordin „ideologico-politic" nu mai sînt opera-

torii, autorul, după părerea noastră, rupe complet ideologia politică de celelalte forme ale ideologiei : filozofie, artă etc. ; 2) fragmentează sistemul conceptual al unui gînditor în „ideologie", ideea despre istorie ... etc., considerînd că această gîndire nu ar fi un *tot*, făcînd abstracție de corelarea intimă a părților în cadrul totului.

Este greu de demonstrat că în concepția despre istorie a lui Bălcescu, de exemplu, democratismul său revoluționar ar dispare, sau că ideile filozofice ale lui I. Heliade-Rădulescu ar fi disociate de ideile sale politice. Concepția despre istorie a lui N. Bălcescu nu este expusă oare și în lucrările pe care autorul le consideră a fi expresii ale democratismului revoluționar ? De asemenea concepția sa despre revoluție, despre necesitatea înarmării poporului sau a armatei naționale nu sînt și rodul analizei istoriei poporului nostru și deci nu se corelează cu ideile sale istorice, nu au o finalitate democrat-revoluționară ? Credem că ideile lui N.Bălcescu despre istorie, chiar dacă au anumite tangențe, și nu dintre cele mai neînsemnate cu cele ale lui Kogălniceanu etc., își păstrează *funcționalitatea lor specifică* în sistemul unitar de gîndire al democratului revoluționar. Pe fondul general al ideilor despre istorie caracteristice mai multor gînditori pașoptiști, se opuneau cele ale lui N. Bălcescu care au avut ca menire să explice prin ceea ce era propriu *personalității* gînditorului și *intereselor* pe care el le-a reprezentat.

Fragmentarea concepției unor gînditori sau izolarea părților componente ale unei gîndiri unice, precum și excluderea condiționării lor interne, chiar dacă această gîndire ar fi fost contradictorie, fac să se piardă sau duc la dispariția notei specifice a gînditorului, la pierderea din vedere a evoluției lui, adică la *ceea ce-i aparține în mod propriu și original*. Chiar dacă anumite „elemente" sînt comune anumitor gînditori, ele capătă o anumită *funcționalitate* în cadrul concepției fiecăruia. *A ignora legăturile organice dintre problemele tratate de un gînditor echivalează cu a ignora tocmai necesitatea desprinderii elementului originar, fundamental*, axa în jurul căreia se dispune oricare altă problemă analizată de el.

Dar aceste constatări se impun, mai ales, celorlalte două studii, deși într-un sens determinat.

Vom începe cu studiul *Orientarea materialistă în filozofie în perioada dintre cele două războaie mondiale*. El se axează pe două idei, tratate în două părți distincte : în prima parte, autorul expune, atît cît a crezut necesar, concepția unor gînditori, care au trăit în perioada dintre cele două războaie mondiale (C. Rădulescu-Motru, Lucian Blaga, Emil Cioran, P. P. Negulescu, M. Florian), despre fenomenul "crizei culturii" ; în cea de-a doua parte analizează concepția filozofică "materialistă" a lui P.P. Negulescu, Al. Posescu și M. Florian.

Prima parte a lucrării se încheie cu sublinierea opoziției dintre cei care „au preconizat o unificare între știință și religie, între religie și filozofie sau au dezvoltat concepții care duc la fideism (Motru, Petrovici)" (p. 136) și cei care "s-au încadrat într-un orizont progresist, opus obscurantismului și barbariei" (P.P. Negulescu, M. Ralea, M. Florian, D. Gusti, P. Andrei, T. Vianu, D. D. Roșca, N. Bagdasar etc.) (p. 137).

Remarcăm că în analiza propriu-zisă a soluțiilor unor filozofi români date fenomenului „crizei culturii" nu se spune nimic despre ideile lui I. Petrovici, M. Ralea, D. Gusti, P. Andrei, T. Vianu, D. D. Roșca,

N. Bagdasar, deşi, paradoxal, cu ei se încheie această primă parte a lucrării.

Despre ceilalţi însă sîntem mai bine informaţi. Astfel, despre C. Rădulescu-Motru aflăm că „în repetate rînduri se ocupă de criza societăţii româneşti", că „reproşează culturii europene", că el „consideră că europeanul este disciplinat în gîndire", că „prevede o cultură mai «productivă şi mai practică»"; despre Blaga că „consemnează simptomele spirituale ale crizei"; despre P. P. Negulescu că „tratează problema cu sobrietate, cu simţul răspunderii"; despre M. Florian că „se ocupă la rîndul întîi (!), de «procesul raţiunii» intentat de antiintelectualişti" etc.

Desigur, fenomenul „crizei culturii" în explicaţia dată lui de către unii gînditori români este extrem de complicat. La M. Florian, de exemplu, „criza culturii" ocupă un loc specific prin raportarea ei nu în primul rînd la iraţionalism, cum crede N. Gogoneaţă, ci la premisele „ascunse", care stau la temelia culturii moderne. „Criza culturii" este tratată de M. Florian prin prisma necesităţii pe care a resimţit-o de a *întemeia o nouă metafizică*. Gînditorului român îi plăcea să creadă că „metafizica a murit", dar o anumită metafizică, deoarece o alta (a sa) se deschide asemenea aurorei şi tocmai de aceea nu o singură dată în lucrările sale gînditorul a fost aproape de a striga: „Trăiască metafizica!" aşa cum odinioară Rickert spusese despre transcendent că a murit, fără însă a se sfii să adauge: „Trăiască transcendentul!".

Considerăm că autorul studiului redă trăsăturile esenţiale ale concepţiei filozofice a lui P. P. Negulescu şi a lui Al. Posescu. Ar mai fi poate de amintit că se acordă audienţă îndeosebi analizei concepţiei lui P.P. Negulescu despre istoria filozofiei şi ideilor sale politice şi mai puţin analizei materialismului negulescian. Aceasta se explică, presupunem, prin grija de a se crea o imagine cît mai completă despre opera şi personalitatea gînditorului. Acestei tendinţe firesti a oricărui istoric al filozofiei i se opune însă titlul ales de autor: *Orientarea materialistă* ... Se ştie că P. P. Negulescu s-a situat, cu toată covîrşitoarea importanţă a unor idei ale sale despre istoria filozofiei, pe poziţiile interpretării idealiste ale acesteia. Or, într-un studiu în care se urmăreşte demonstrarea *existenţei materialismului* în filozofia românească interbelică, prezenţa concepţiei lui Negulescu despre istoria filozofiei ni se pare nejustificată. Aceeaşi chestiune se ridică şi în ceea ce priveşte celelalte concepţii despre „criza culturii" la care autorul se referă în prima parte a lucrării.

După cîte ştim, pînă acum nu s-a întreprins o exegeză mai adîncită a operei filozofice a lui M. Florian, care ocupă în *ansamblul* filozofiei româneşti un loc eminent. Ceea ce s-a încercat a fost departe de însemnătatea operei sale. Studiul pe care îl analizăm are meritul, după părerea noastră, de a fi primul care îşi propune o astfel de analiză.

M. Florian a fost, ca nici un alt gînditor român, contemporanul filozofiei contemporane. El a analizat aproape în toate detaliile, fără a avea şi o concepţie pe deplin ştiinţifică, curentele filozofiei burgheze de la 1900 pînă în zilele noastre, reuşind de multe ori surprinderea tarelor esenţiale ale acestora.

M. Florian a militat împotriva "bulhacului" subiectivismului şi iraţionalismului, a demonstrat legătura greu de tăgăduit dintre misticism şi iraţionalism, a relevat caracterul anticultural al iraţionalismului. Analiza

sa merge, în cele mai dese cazuri, la rădăcina erorilor teoretice ale filozofiei burgheze contemporane. Numai şi pentru aceste motive, care nu epuizează nici pe departe problematica filozofică ce împînzeşte lucrările sale, M. Florian merită un loc aparte în istoria filozofiei româneşti.

Opera sa prezintă însă multe dificultăţi de interpretare, şi, oricînd, simplismul ne ameninţă din umbră, sau, dacă nu simplismul, atunci tentaţia de a-l socoti materialist. Această tentaţie este justificată într-un anumit sens de unele paragrafe din opera sa (mai ales în lucrările *Ştiinţă şi raţionalism*, *Cunoaştere şi existenţă*, *Reforma logicii* ş.a.).

Dar analiza operei lui M. Florian trebuie să pornească nu de la citate din care „materialismul" iese gata făcut, ci de la spiritul operei, de la ceea ce voia şi aştepta Florian de la propria sa gîndire.

După părerea noastră, ceea ce îl interesa pe M. Florian era : 1) reforma metafizicii prin înlăturarea metafizicii tradiţionale ; 2) reforma teoriei cunoaşterii prin înlăturarea teoriei imaginii-copie (şi a corolarelor ei : teoria „conţinutului de conştiinţă" şi a „localizării spiritului) ; 3) reforma experienţei ca o consecinţă a punctului 1, 2, şi 4) concentrarea punctelor 1,2 şi 3 într-o nouă teorie despre obiectul filozofiei (la el, acest obiect se integra obiectului unei noi metafizici şi teorii a cunoştinţei). Acestea definesc, credem, spiritul filozofiei lui M. Florian. Prin prisma lor îşi expune el concepţia despre obiect, subiect, particular, general, transcendent, imanent, adevăr etc. Nu e nevoie să amintim că responsabilul tuturor erorilor care s-au prelungit în istoria filozofiei este, după M. Florian, *materialismul şi realismul naiv*.

În studiul la care ne referim, N. Gogoneaţă consideră că M. Florian ar fi fost un gînditor materialist. Pentru a dovedi aceasta, ni se pare însă că ar trebui să se ţină seama, pe lîngă cele spuse mai înainte, şi de alţi factori. Dintre aceştia, importanţi ni se par a fi : a) influenţele pe care M. Florian le-a suportat ; b) conţinutul pe care unele noţiuni *îl pot* avea (noţiunea de obiect mai ales) ; c) corelaţia dintre noţiunile fundamentale cu care operează M. Florian.

În problema influenţelor, M. Florian însuşi a susţinut că în mai toate problemele principale ale filozofiei contemporane, cel care aduce soluţii „luminoase" ar fi Johannes Rehmke. Înrîurirea acestuia asupra lui M. Florian este incontestabilă în probleme-cheie : critica „subiectivismului", critica metafizicii, a teoriei cunoştinţei (critica teoriei imaginii-copie şi cea a „conţinutului de conştiinţă" etc. le regăsim cu mici diferenţieri atît în opera lui J. Rehmke, cît şi în cea a lui M. Florian).

O primă întrebare este deci : cine a fost J. Rehmke ? În *Materialism şi empiriocriticism*, în numeroase locuri, J. Rehmke este definit de către V. I. Lenin ca *imanentist* or, imanentiştii au fost acei filozofi care au vrut „să scape de subiectivism", au criticat subiectivismul filozofic, dar nu pentru că era subiectivism, ci pentru că nu era consecvent. La aceşti „tovarăşi de arme" ai empiriocriticismului, cum îi numeşte V. I. Lenin, există însă o problematică filozofică dintre cele mai acute : ei s-au referit, cu predilecţie, la teoria cunoaşterii, şi unele din ideile lor (mai ales cele referitoare la obiectul cunoaşterii) merită să fie analizate.

Dar asupra lui M. Florian s-au exercitat şi alte influenţe în afara celei a lui Rehmke. Una, mai mult subterană, dar viguroasă este filozofia lui Im. Kant. Cum s-a exercitat această influenţă este o altă problemă,

la care nu ne vom referi aici. Am putea adăuga încă pe Aristotel, Alois Riehl, A. Meinong, R. Husserl, H. Rickert şi, poate paradoxal, prin unele formulări M. Florian se apropie chiar de E. Mach („nu există două luni, una pe cer şi alta în conştiinţa noastră, ci aceeaşi lună o dată în sine, altă dată în relaţie cu noi" — exemplul cu care operează M. Florian nu aminteşte oare de "dependenţa fizică" şi „dependenţa psihică" la care se referea Mach?) Şi prin E. Mach, noi îl vedem pe W. James cu celebrul său exemplu asemănător celui dat de M. Florian : nu există două table, ci o aceeaşi, dar în relaţii diferite (a se vedea studiul lui W. James *Ce este conştiinţa?*).

În ce priveşte *problema obiectului*, lucrurile sînt mai complicate. Fără a intra în detalii, amintim în treacăt că :

1) tipurile de cunoştinţă (I şi II) corespund celor două tipuri despre care vorbea şi J. Rehmke în *Logica* sa.

2) definiţia dată de M. Florian obiectului este aproape aceeaşi cu definiţia pe care o dă obiectului H. Rickert.

Cele două tipuri de obiecte despre care vorbeşte M. Florian în *Cunoaştere şi existenţă* nu sînt de natură să ne ajute a-l defini ca materialist.

În acest context, afirmarea de către M. Florian a primordialităţii obiectului este oare probă a materialismului gînditorului? Aceasta e chestiunea principală. Dar să luăm, pentru a ne edifica, chiar exemplul ales de autorul studiului din opera lui M. Florian. Referindu-se la expresia lui Florian : „ontogenetic şi filogenetic sînt date la început obiectele reale"[4], autorul scrie : „poziţia sa materialistă (a lui M. Florian — *n.n.*) *nu mai poate fi pusă la îndoială*" (p. 165). Iar noi spunem, dimpotrivă, că ea trebuie să fie pusă la îndoială, cel puţin, din două motive :

1) pentru că e necesară înţelegerea sensului pe care M. Florian îl atribuie noţiunii de „obiecte reale";

2) pentru că e obligatorie analiza sensului expresiei „*date la început*". La prima chestiune, M. Florian răspundea (în *Cunoaştere şi existenţă. Cursurile de logică* etc.) că prin obiecte reale se înţeleg obiectele reale „externe" (ghilimelele îi aparţin, şi, ori de cîte ori e vorba de lumea externă, noţiunea de extern este pusă în ghilimele) şi sufletele (celorlalţi). Iată deci că problema se complică puţin ; prin obiect, M. Florian nu înţelegea ceea ce noi numim *lume obiectivă*. Deocamdată atît în această chestiune.

În cea de-a doua, referitoare la sensul expresiei, „sînt daturi la început", problema nu e mai puţin complicată. În esenţă însă, aici este vorba deopotrivă de teoria cunoaşterii şi de metafizică, deoarece noţiunea de *dat* are, în opera lui M. Florian, această dublă întrebuinţare, numai că fundamentul metafizicii rămîne teoria cunoaşterii. Datul ca obiect al metafizicii este datul pe care experienţa noastră (trăire, cunoaştere etc.) îl presupune, îl ia ca obiect propriu.

Restrîngînd discuţia, ni se pare că argumentarea lui N. Gogoneaţă nu e convingătoare şi pentru că :

1. în locul tratării subiectului propus, autorul se ocupă de o serie de alte probleme colaterale : critica religiei, critica iraţionalismului etc ;

2. se operează cu noţiuni nesemnificative, ca : „elemente de materialism", „concluzii cu implicaţii idealist-subiective", „implicaţii pe care

[4] Vezi M. Florian, *Cunoaştere şi existenţă*, p. 201.

el (M. Florian. — *n.n.*), ca atare, nu le cunoaște", nu se analizează sensul noțiunii de *obiect real* în concepția lui M. Florian;

3. concluzia autorului că M. Florian se circumscrie orientării materialiste nu este totuși de natură să ilustreze ceea ce este *primar* și *specific* acestui gînditor.

A urmări numai modul în care M. Florian rezolvă problema fundamentală a filozofiei nu e suficient chiar dacă se mai adaugă și cîteva considerații despre critica făcută de M. Florian religiei, misticismului, subiectivismului etc.

Referindu-ne la valorificarea prin reliefarea „elementelor" de materialism, facem următoarele observații cu caracter general:

a) nu există sistem filozofic în care să nu poată fi găsite „elemente" de materialism;

b) consecința logică a punctului a) este: istoria gîndirii filozofice — a luptei dintre materialism și idealism — se transformă în istorie a materialismului. Idealismul ar fi considerat astfel numai ca o „portiță" pe care „elementele" de materialism au lăsat-o deschisă spre a se „strecura" în cîmpul filozofiei „erorile";

c) o astfel de viziune a istoriei filozofiei prin prisma „elementelor de materialism" duce inevitabil la concluzia că idealismul nu poate constitui obiect al cercetării critice-filozofice, că deci contribuția idealismului la dezvoltarea filozofiei e nulă;

d) această noțiune întunecă analiza și strecoară confuzii, dintre care cea mai gravă este confundarea idealismului cu materialismul.

Aplicată de exemplu la cercetarea operei lui W. James, noțiunea „elemente de materialism" ar săvîrși minunea transformării pragmatismului în materialism sau ar fi foarte aproape de această transformare, fără să mai vorbim de existențialism, de iraționalismul contemporan etc., care s-ar vedea *„înregistrate"*, spre surprinderea lor, în „tabăra" materialismului.

De altfel, așa se și petrec lucrurile în cel de-al treilea articol asupra căruia ne oprim, intitulat *Tendințe și poziții ateiste...* Autorul analizează unele lucrări ale lui P. P. Negulescu, Mircea Florian și D. D. Roșca, vrînd să demonstreze existența unor *„tendințe" sau „poziții"* ateiste proprii acestora.

Din întregul studiu se remarcă prin claritatea expunerii și caracterul demonstrativ partea dedicată dovedirii ateismului lui P. P. Negulescu.

În celelalte două cazuri însă, autorul nu reușește să ne convingă de existența unei concepții ateiste și materialiste. Aceasta se datorește, în primul rînd, existenței unor contradicții în expunere, contradicții care la un moment dat te fac să te întrebi dacă într-adevăr D. D. Roșca a fost materialist sau idealist, ateu sau nu.

Există în studiul lui Al. Posescu afirmații care se exclud total. Astfel, la pagina 178 scrie: *„Deși limitată de pozițiile idealiste raționaliste* (subl. ns.), critica neotomismului, așa cum a fost susținută de D. D. Roșca în cel de-al 3-lea deceniu al secolului nostru, reprezintă o contribuție valoroasă la *dezvoltarea concepțiilor înaintate materialiste și antireligioase ale epocii"* (subl. ns.).

Aşadar, critica făcută de prof. D.D. Roşca neotomismului este limitată de „poziţiile idealiste raţionaliste", adică este o critică a neotomismului operată din interiorul raţionalismului idealist ; dar totuşi ea este considerată de Al. Posescu drept o *contribuţie* la *dezvoltarea concepţiilor înaintate materialiste şi antireligioase* (!?).

Dacă citatul de mai sus poate da naştere, prin echivocitatea sa, la diferite interpretări, ideea de la pagina 179 nu mai lasă loc nici unui echivoc : „critica sa (este vorba de D. D. Roşca. — *n. n.*) adresată neotomismului în persoana celor doi adepţi (H. Massis şi Jacques Maritain. — *n.n.*), pe atunci de dată recentă, constituie în realitate o luare de poziţie *teoretică şi practică ateistă şi materialistă*" (subl. ns).

Aşadar, „deşi limitată de poziţiile idealiste şi raţionaliste de pe care este făcută", aceeaşi critică era de fapt „o luare de poziţie *teoretică şi practică ateistă* şi *materialistă*". Dintr-o dată, Al. Posescu transformă idealismul în materialism, materialismul în idealism, transformîndu-l de la o pagină la alta pe prof. D. D. Roşca cînd în materialist, cînd în idealist, conchizînd totuşi că D. D. Roşca este materialist. Unde să fie oare adevărul ?

În articolele lui D. D. Roşca pe care Al. Posescu le citează, nici nu se pune chestiunea problemei fundamentale a filozofiei ; ceea ce critică D. D. Roşca nu e atît *idealismul*, cît *misticismul* neotomismului, imposibilitatea teoretică a acestuia de a funda filozofia pornind de la actul creaţiei, incompatibilitatea dintre filozofia fundată pe raţiune şi cea fundată pe credinţă.

Apărarea „inteligenţei" umane, demascarea misticismului, critica acelor filozofii care voiau să subordoneze raţiunea credinţei constituie merite incontestabile ale gîndirii filozofice a prof. D. D. Roşca. Meritele prof. D. D. Roşca sînt cu atît mai mari cu cît, pe lîngă valoarea lor filozofică intrinsecă, au şi o altă latură care completează personalitatea gînditorului : critica misticismului neotomist era, implicit, critica acelor teorii care în *genere* îşi asociau misticismul. Or, se ştie, în România acelei vremi, misticismul devenise o modă pentru trăirism, pentru filozofia de extremă dreaptă, apărătoare a intereselor grupărilor reacţionare ale burgheziei şi moşierimii. Demascarea misticismului neotomist era şi a misticismului din România. Lupta prof. D. D. Roşca era astfel îndreptată împotriva filozofiei de extremă dreaptă din România. Era un act de independenţă şi de apărare a independenţei filozofiei fundată pe raţiune.

Nu este deci neapărată nevoie să transformi un gînditor în materialist, atunci cînd nici nu era, pentru a-i releva contribuţia la dezvoltarea filozofiei. Gîndirea umană nu a fost nici monopolul idealismului, nici al materialismului şi la dezvoltarea filozofiei şi-au adus contribuţia, diferenţiat, într-un anumit complex de împrejurări, atît materialismul, cît şi idealismul. Problema este de a desprinde ceea ce e realmente valoros în această contribuţie, de a fixa locul şi rolul real al fiecărui gînditor în contextul luptei şi dezvoltării filozofiei, fără a se porni de la prejudecata dăunătoare filozofiei şi istoriei ei că orice contribuţie valoroasă trebuia să fie materialistă sau, dacă nu în întregime, să conţină cel puţin „elemente", „tendinţe" de materialism.

În ce priveşte demonstraţia materialismului şi ateismului lui M. Florian nici aceasta nu e convingătoare. În locul demonstrării materialismu-

lui și ateismului, autorul subliniază critica pe care M. Florian a făcut-o misticismului, iraționalismului etc., ceea ce este alt lucru. Deseori, prea des chiar, afirmația este preferată demonstrației, și, se știe, orice se poate afirma. Dar nu aceasta e interesant, ci *a demonstra*.

Există în acest volum studii care se impun printr-o apreciabilă ținută teoretică, cum ar fi cele ale lui R. Tomoiagă, Gh. Vlăduțescu, Z. Ornea ; altele în care se manifestă grija analizei și a demonstrației, a completării cunoștințelor precedente cu noi date (studiile lui S. Ghiță, Ovidiu Bădina).

Dacă ne-am oprit mai cu seamă asupra studiilor lui R. Pantazi, N. Gogoneață și Al. Posescu, aceasta nu se datorește faptului că ele nu ar aduce elemente noi ; dimpotrivă, considerăm că, în afara celor mai sus arătate și clasificarea curentelor elaborate de R. Pantazi, și noua interpretare a concepției filozofice a lui M. Florian de către N. Gogoneață, și tratarea lui P. P. Negulescu de către Al. Posescu sînt contribuții menite să dea noi imbolduri cercetării filozofiei românești.

CONSULTAŢII

ORIGINILE CONCEPTULUI DE ESENŢĂ UMANĂ ÎN FILOZOFIA MODERNĂ

Contribuţia lui Hobbes şi Spinoza

DE

NADEJDA STAHOVSKI

Spre secolul al XVII-lea, noua practică socială a aşezat omul în alt raport faţă de realitatea sa naturală şi socială, creîndu-se o nouă înţelegere atît a naturii omului, cît şi a raportului dintre el şi realitate. „În această societate a liberei concurenţe — arată Marx —, individul apare desprins de legăturile naturale etc. care în epocile istorice anterioare îl făceau să fie o parte dintr-un conglomerat uman determinat, limitat" [1]. Se constituie punctul de vedere al indivizilor izolaţi, independenţi prin natura lor unul de altul. Această robinsonadă, după cum remarcă Marx, nu exprimă altceva decît anticiparea „societăţii burgheze". Iată de ce nu este de loc un paradox faptul că epoca în care se naşte concepţia „individului natural", „singularizat", este „tocmai epoca celor mai dezvoltate legături sociale" [2] de pînă acum.

Specificul formei în care sînt dezbătute în noua epocă problemele omului a fost determinat, în primul rînd, de faptul că filozofia secolului al XVII-lea continuă procesul început în epoca Renaşterii — de *eliberare a gîndirii teoretice de sub dominaţia problematicii teologice*. Gîndirea filozofică laică a cîştigat dreptul de a trata natura şi omul cu ajutorul aparatului noţional elaborat de ştiinţele naturii din epoca respectivă. Eliberîndu-se de religie prin concepţia panteistă (G. Bruno, B. Spinoza), care dizolvă pe Dumnezeu în natură, sau prin cea deistă (Galilei, Bacon), care îndepărta efectiv pe Dumnezeu din univers, filozofia polemizează cu teologia, fapt care a impus un anumit cadru noţional al tratării problemei omului.

Al doilea factor de importanţă fundamentală care a influenţat modalitatea de tratare a problematicii filozofice antropologice a fost metodologia şi gnoseologia raţionalismului, care îşi trăgea seva din concepţia mecanicistă despre univers. Este cunoscută interpretarea lui Engels dată faptului că metoda de explicare a obiectelor fizicii şi matematicii — şi încă pe

---

[1] K. Marx, *Introducere* (*Din manuscrisele economice din anii 1857—1858*), în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 13, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 657.

[2] *Ibidem*, p. 658.

Rev. filoz., 15, 2, p. 233—242, Bucureşti, 1968

treptele incipiente ale dezvoltării lor moderne — a fost extinsă asupra tuturor fenomenelor, inclusiv asupra omului. Pentru epoca respectivă, aceasta a fost singura modalitate ştiinţifică posibilă de abordare a problematicii antropologiei filozofice.

Specificul tratării problemei omului în noua filozofie din secolul al XVII-lea constă în faptul că omul, cu toate caracteristicile sale fizice şi spirituale, a încetat să mai fie tratat în cadrul problematicii corelaţiei dintre predestinarea divină şi libertatea voinţei; el este tratat în raport cu natura şi societatea, iar conţinutul şi finalitatea activităţii sale în raport cu legile naturii [3].

Problematica omului se constituie acum pe următoarele momente:

1) raportul dintre om şi natură;

2) raportul dintre necesitatea ordinii naturale şi libertatea voinţei; ambele aspecte caracterizează concepţia respectivă asupra determinismului;

3) problema psihofizică a raportului dintre suflet şi corp (primă încercare, în epoca modernă, de psihologie materialistă, deci de integrare a factorului spiritual-psihic în determinismul natural);

4) raportul dintre om şi stat.

În cele ce urmează ne vom limita la contribuţia gîndirii teoretice a secolului al XVII-lea la constituirea conceptului modern de *esenţă umană*, apelînd la opera celor mai consecvenţi reprezentanţi ai acestei gîndiri, Hobbes şi Spinoza.

În orice sistem filozofic, tratarea esenţei umane — şi în general a problemei omului — este determinată, în liniile sale principale, în primul rînd, de caracterul rezolvării problemei fundamentale a filozofiei, în al doilea rînd, de caracterul înţelegerii raportului esenţei umane faţă de „natura întregului natural" (Lenin) şi, în al treilea rînd, de caracterul rezolvării raportului omului faţă de natura întregului social. Cele trei aspecte se condiţionează reciproc. Marele merit al filozofiei secolelor XVII—XVIII, Engels l-a văzut în faptul că, „începînd cu Spinoza şi terminînd cu marii materialişti francezi, ea a perseverat să explice lumea prin ea însăşi şi să lase pe seama ştiinţei naturii din viitor justificările de amănunt" [4]. Însă ar fi o nedreptate istorică de a exclude din această tradiţie pe gînditori ca Descartes, Bacon, Hobbes. Atitudinea deistă în epoca eliberării filozofiei de sub dominaţia religiei a fost mijlocul de a înlătura pe Dumnezeu, îndepărtîndu-l de univers.

Hobbes a fost primul care a formulat în mod sistematic principiile moderne, noi, ale explicării omului; acestea, cu modificări neesenţiale, au devenit specifice pentru gîndirea înaintată a secolului său şi s-au răsfrînt de asemenea asupra concepţiilor materialiştilor francezi.

În explicarea naturii, Hobbes a aplicat în mod consecvent principiile mecanicismului. Nota caracteristică materialismului său este un nominalism puternic pronunţat, care are la bază, pe de o parte, tradiţia nominalismului în Anglia, iar pe de alta, metoda de gîndire mecanicistă. Lumea este reprezentată ca totalitate de corpuri precis măsurabile. Lucrurile

---

[3] Vezi şi B. B. Sokolov, *Filozofia Spinozî i sovremennosti*, Izd. M. G., U. 1964, p. 97.

[4] F. Engels, *Dialectica naturii*, ed. a 3-a, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 16.

naturale au accidente — însușiri sau moduri de a acționa și sînt legate între ele prin mișcare și prin interacțiunea bazată pe aceasta. Interacțiunea este egală cu raportul cauză-efect, care este realizat prin contactul direct în procesul mișcării (echivalat cu deplasarea), în așa fel încît „cauzarea și producerea efectelor formează un proces neîntrerupt" [5].

Prin urmare, recunoașterea legității care domnește în sfera fenomenelor naturii este bazată pe constatarea cauzalității mecanice și identificată cu ea. În natură, unde domnesc agregarea și dezagregarea corpurilor, legile sînt *eterne*, imuabile. În acest sistem de interacțiuni este inclus și omul, un corp ca și alte corpuri, cu accidente naturale proprii. „Natura omului este suma aptitudinilor și forțelor sale naturale, ca : putința de a se hrăni, a se mișca, a se înmulți, sentiment, rațiune etc. Aceste capacități le denumim în unanimitate naturale și ele sînt conținute în definiția omului ca animal înzestrat cu rațiune" [6].

În opera lui Hobbes, descrierea omului ca mecanism natural ocupă un loc deosebit. Hobbes a încercat să aplice teza lui Descartes — organismul este o mașină — cu și mai multă consecvență [7]. În plus, dacă Descartes face încercarea de a explica mecanicist senzația, excluzînd însă activitatea rațiunii, materialistul englez depășește dualismul cartezian, încercînd să reducă întregul psihic uman la mecanică.

Întrucît omului i-a fost refuzată situația „privilegiată" și el a fost așezat în rîndul corpurilor naturale, problema esenței umane a fost pusă în secolele XVII—XVIII ca problemă a *naturii umane* și a legilor ei. Pe această linie Hobbes analizează „omul ca atare" și „omul ca cetățean".

Aptitudinile fizice — capacitatea de a se mișca, a se hrăni și a se înmulți — fac pe om să fie înrudit cu alte corpuri naturale. Specificul omului îl constituie aptitudinile spirituale—capacitatea de cunoaștere și capacitatea de a efectua mișcări voluntare. Prin urmare, „rațiunea și pasiunea sînt elementele fundamentale ale naturii noastre" [8]. Ele sînt însă efectele unei esențe, ale unei legi mai adînci, care este autoconservarea. Aceasta este legea valabilă pentru toate lucrurile naturale, deci și pentru om, fiind o lege fundamentală a comportării umane ; de fapt, ea nu a fost introdusă de Hobbes ca un postulat, ci reprezintă o exploatare din domeniul mecanicii, o interpretare mai largă a legii inerției.

Omul, fiind corp natural, este afectat de alte corpuri. Dacă acțiunea contribuie la autoconservarea omului, rezultatul ei este înclinația (*appetitus*) ; dacă contravine autoconservării, din ea rezultă repulsia (*fuga*). Precum se vede, înclinația nu este altceva decît transpunerea pe plan antropologic a atracției și a repulsiei ca însușiri universale ale corpurilor. Iar „înclinația și repulsia au drept rezultat plăcerea și neplăcerea" [9] care

[5] Hobbes, *Opere alese*, vol. I, Moscova, 1964, p. 153. Însă cel mai lapidar, înțelegerea mecanicistă a cauzalității proprii întregii gîndiri a secolului XVII—XVIII a exprimat-o Spinoza : „Orice lucru particular sau orice lucru care este finit și are o existență determinată nu poate să existe, nici să fie determinat să facă ceva, dacă nu este determinat să existe și să facă ceva de către altă cauză, care, de asemenea, este finită și are o existență determinată ; la rîndul ei, această cauză nu poate nici să existe, nici să fie determinată să facă ceva decît dacă este determinată să existe și să facă ceva de către o alta, care de asemenea este finită și are o existență determinată, și tot așa la infinit " (Spinoza, *Etica*, București, Edit. științifică, 1957, p. 68).

[6] Hobbes, *op. cit.*, vol. I, p. 442.

[7] *Ibidem*, vol. II, p. 47.

[8] Hobbes, *op. cit.*, vol. I, p. 439.

[9] *Ibidem*, p. 238.

sînt *motorul nemijlocit* al comportării omului. Înclinaţia şi repulsia se manifestă în om sub formă de *afecte* sau *pasiuni*, care determină perturbaţii ale sufletului, „genuri de atracţie sau repulsie". Rădăcina fiziologică a afectelor este mişcarea sîngelui provocată de imagini de bine şi rău, produse în noi sub acţiunea lucrurilor. Şi Hobbes face o clasificare amănunţită a afectelor, ca : bucurie, teamă, ură, speranţă, dorinţa de răzbunare, dispoziţia evlavioasă (ca bază a tuturor religiilor) etc.

Pasiunile, fiind rezultatul includerii omului în interacţiunea lucrurilor, în lanţul cauzal, au caracter de necesitate şi constituie elementul fundamental al naturii umane. La aceasta se adaugă înrîurirea lor asupra raţiunii, ceea ce influenţează esenţial comportarea omului. Acţiunea lor asupra cunoaşterii legii naturale este negativă : cînd ele predomină, „împiedică pe toţi oamenii să cunoască legile naturale" [10] „îngreuind şi paralizînd activitatea raţiunii ..." [11]. Principiul este formulat cu extremă claritate de Hobbes : „În virtutea ordinii naturale, percepţia sensibilă sau senzaţia premerge înclinaţiei" şi „însuşirile lucrurilor însăşi în mod necesar determină plăcerea şi neplăcerea pe care ele le produc în noi" [12]. Din acest principiu fundamental, Hobbes trage o serie de concluzii :

1. Negarea problematicii raportului suflet-corp. Întrucît sufletul este totalitatea activităţilor, mişcărilor specifice ale nervilor, atenţia sa este îndreptată nu spre a uni aceste două entităţi separate (cum a făcut Descartes, inconsecvent în această problemă), ci spre a descrie specificul acestor activităţi.

2. Din legea autoconservării (care este universală) reiese „legea naturală primă şi de bază a comportării umane — căutarea păcii şi autoapărarea. Aceasta este legea naturală a omului ca atare" [13] ; însă în stare naturală, ea are drept rezultat războiul tuturor contra tuturor şi nu poate să fie respectată, pentru că, pe de o parte, fiecare acţionează în mod propriu pentru autoconservarea sa, şi, prin urmare, oamenii se ciocnesc, iar pe de altă parte, omul acţionează sub imboldul afectelor. De aceea respectarea legilor naturale „poate să fie garantată numai prin legea de stat şi prin forţa coercitivă a statului" [14].

Prin urmare, *necesitatea statului este dedusă direct din legea eternă a naturii umane*, din necesitatea respectării ei în vederea conservării speciei umane. Statul este forţa exterioară şi mecanică avînd *funcţia de reglare a comportării indivizilor*, unul faţă de altul, în condiţiile convieţuirii lor. Numai încadrat în stat, după Hobbes, conglomeratul de indivizi formează societatea.

3. Noţiunile de bine şi rău sînt relative, deci morala religioasă nu are nici o valoare practică, deoarece normele ei *nu exprimă adevăratele însuşiri ale naturii umane*, nu sînt bazate pe cunoaşterea „ştiinţifică" a ei. „Toate lucrurile, care sînt obiectele înclinaţiei, sînt desemnate în virtutea acestui fapt prin numele comun de *bine*, iar toate lucrurile pe care noi le evităm sînt desemnate ca rău" [15].

---

[10] Hobbes, *op. cit.*, vol. I, p. 336.
[11] *Ibidem*, p. 248.
[12] *Ibidem*, p. 238—239.
[13] *Ibidem*, p. 310—311.
[14] *Ibidem*. p. 276.
[15] *Ibidem*, p. 250.

Sintetizînd și teoretizînd *relativitatea normelor morale*, Hobbes și Spinoza (și mai tîrziu materialiștii francezi) au considerat-o valabilă doar pentru epoca anterioară, cînd legile „adevărate" ale naturii umane nu au fost, după părerea lor, cunoscute. Aceste legi fiind de acuma descoperite de filozofia nouă, devine posibilă și o nouă moralitate rațională eternă, întrucît ea se bazează pe legile eterne ale naturii umane. După Hobbes, omul ca atare are totuși temelii naturale ale moralității, întrucît există binele absolut natural—pacea. De aceea, deprinderile care servesc menținerii păcii sînt moravuri bune sau virtuți. Această concluzie, după Hobbes, decurge din legile rațiunii. Și întrucît, „pe baza aceleiași rațiuni", toate mijloacele menținerii păcii sînt bune, legea care prescrie aceste mijloace este „legea morală naturală" [16]. Însă „moravurile bune" sau virtuțile devin social-valabile numai în stat, întrucît „numai în stat există scala universală pentru măsurarea virtuților și viciilor. Și drept asemenea scală pot servi de aceea numai legile fiecărui stat. Faptelor *omului ca cetățean* li se aplică criteriul de dreptate sau nedreptate". De aceea nu morala religioasă, ci „politica și etica sînt științe despre dreptate și nedreptate, deoarece cauzele lor sînt legile și convențiile" [17].

4. Includerea omului în sistemul naturii împreună cu fenomenele psihice a constituit baza *abordării radical noi* a unei probleme de importanță hotărîtoare pentru antropologia filozofică — aceea a necesității și libertății. Problema, denaturată în gîndirea religioasă, ajunge să fie formulată pentru prima dată în sistemul conceptelor științifice : este vorba de raportul dintre *ordinea și acțiunea legică, deci necesară a naturii și acțiunile omului privit ca parte a naturii*. Concluzia firească din înțelegerea naturii umane expuse mai sus este că necesitatea este egală cu cauzalitatea mecanică și exclude libertatea voinței, care apare în întregime determinată de legitatea externă [18]. Voința, după Hobbes, este numai „ultima dorință" sau „ultima reținere", acestea sînt rezultatul necesar al înclinației, determinate de acțiunea corpurilor exterioare. Astfel este creat și cadrul pentru înțelegerea nouă a *libertății*. În cadrul problematicii vechi, libertatea voinței a fost înțeleasă drept capacitatea omului (ca ființă spirituală) de a acționa în mod absolut arbitrar. Materialistul englez afirmă că necesitatea exclude arbitrarul, dar nu libertatea [19]. Lăsînd la o parte limitele serioase ale acestei rezolvări a problemei, subliniem caracterul general științific de perspectivă al abordării problemei.

★

[16] Hobbes, *op. cit.*, vol. I, p. 339.

[17] *Ibidem* : p. 227.

[18] Pentru a evidenția caracterul nou al punerii problemei, ne referim la punctul de vedere al lui Tomas d'Aquino, expus de Th. Sanz : „Libertatea, conștiința de sine, capacitatea de manifestare în actul spiritual, capacitatea de creație are conținut datorită faptului că omul este scopul și culmea creației, posedă sufletul nemuritor, iar baza ființei, a personalității sale o constituie Dumnezeu" (cf. Th. Sanz, *Die ontische Struktur der menschlichen Person nach der Lehre Thomas von Aquin*, Madrid, 1962).

[19] „Libertatea și necesitatea sînt compatibile. Apa rîului, de exemplu, are nu numai libertatea, ci și necesitatea de a curge în albia sa. O asemenea îmbinare noi avem și în acțiunile oamenilor ..., întrucît acțiunile benevole decurg din voința oamenilor, ele decurg din libertate, însă, întrucît fiecare act al voinței umane ... decurge dintr-o anumită cauză, iar această cauză — din alta într-un lanț neîntrerupt, ... ele decurg din necesitate" (Hobbes, *op. cit.*, vol. I, p. 233).

Concepția lui Spinoza despre om poartă pecetea influenței filozofiei materialiste a lui Hobbes. Ca și materialistul englez, Spinoza aplica principii raționalist-matematice în înțelegerea naturii și a omului. Însă soluțiile date de Spinoza în problema naturii umane au *un anumit specific, care rezultă din felul în care el rezolvă problema ontologică.*

Am vorbit despre poziția nominalistă a lui Hobbes, care a înțeles universul ca totalitatea corpurilor tridimensionale și aflate în mișcare. Alte calități sensibile sau accidentale sînt legate de sensibilitatea omului, sînt rezultatul mișcării provocate de anumite puteri ale corpurilor. Descartes a interpretat realitatea ca o substanță cu atributul întinderii, ca un bloc continuu, ale cărui părți — corpurile — se deosebesc prin viteza mișcării și prin figură. Calitățile sensibile de asemenea sînt „rezultatul subiectiv al acțiunii acestor însușiri fundamentale". Raporturile dintre corpuri sînt interpretate mecanicist. Comun celor două concepții, ale lui Hobbes și Descartes, este faptul că realității îi lipsește „adîncimea"; realitatea are *un singur nivel*, iar obiectele corpurile sînt determinate de alte corpuri din exterior și în mod mecanic.

Spre deosebire de aceste două poziții, la Spinoza vom întîlni o altă înțelegere : în primul rînd, în concepția sa despre univers, el s-a eliberat de actul creației, de „primul bobîrnac", dizolvîndu-l pe Dumnezeu în ordinea naturală generală. În al doilea rînd, însăși realitatea are la el două planuri, Spinoza întrezărind, într-o formă specifică, raportul dialectic dintre *esență și fenomen ca entități obiective.* Substanța reprezintă o existență absolută și infinită, care există sub formă de atribute, din care omul cunoaște două : cel de întindere și cel de gîndire ; „un atribut este de fapt ceea ce intelectul concepe într-o substanță ca alcătuind esența ei" [20], „... toate atributele pe care le are (substanța. — *N.S.*) au fost totdeauna deodată în ea și nici unul nu a putut fi produs de către altul, ci fiecare exprimă realitatea sau existența substanței" [21]. Lucrurile finite, inclusiv omul, sînt moduri prin care el înțelege manifestările, „schimbările substanței ...ce se află în alt lucru, prin care este conceput" [22]. Raportul dintre moduri, Spinoza îl exprimă, ca și Hobbes, într-un determinism mecanicist.

La Spinoza avem de-a face cu al *doilea gen de determinare a modurilor din partea substanței.* Această determinare nu mai este exprimată în categoriile mecanicismului. Chiar în definițiile citate mai sus se vădește intuiția unui raport dialectic între esență, care este substanța, și manifestările, stările sale. Deci avem de-a face cu efortul de a depăși nominalismul lui Hobbes și „atomismul" lui Descartes, cu un fel de intuiție a unei esențe universale care determină fenomenele dinspre interior. Afirmînd *unitatea* substanței, atributelor și modurilor, Spinoza intuiește, în cadrul mecanicismului și de fapt în *opoziție cu el*, unitatea universalului și particularului. Nu este de loc întîmplător că aceasta este partea cea mai abstractă a sistemului său. „Determinismul interior" a rămas o simplă abstracție pentru că încă nu se formase un aparat noțional-științific adecvat pentru exprimarea lui. Tocmai acest punct (raportul dintre substanță și moduri) a fost

[20] Spinoza, *Etica*, p. 47.
[21] *Ibidem*, p. 48.
[22] *Ibidem*, p. 40.

atacat cel mai vehement încă de contemporanii săi, care gîndeau în mod mecanicist. Însă slăbiciunea acestui principiu este doar slăbiciunea unui principiu *nedezvoltat, dar valoros ştiinţific*, pentru *prima dată* afirmat în gîndirea modernă.

Cum s-a răsfrînt specificul concepţiei ontologice a lui Spinoza asupra concepţiei sale despre om?

Pentru Spinoza, omul este corpul cel mai complex, întrunind modurile atributelor, cît şi al întinderii şi gîndirii (raţiunea, voinţa, afectele). Prin urmare, ca mod al întinderii, omul posedă însuşirile psihice, ca mod al gîndirii — cele spirituale. Natura specifică a omului, ca şi la Hobbes, este raţiunea. Interesant este faptul că şi Hobbes, de altfel ca toţi raţionaliştii, socoteşte că raţiunea, gîndirea exprimă specificul naturii umane. Însă la el tocmai datorită nominalismului, *raţiunea nu este întemeiată nici ontologic*, nici gnoseologic. Universul din gîndire nu are corespondent în realitate, noţiunile fiind, spre deosebire de corpurile reale, „corpuri imaginare". Pe de o parte, el explică gîndirea ca operaţia de tip matematic a minţii cu material sensibil, explicînd gîndirea în mod senzualist. Pe de altă parte, negînd conţinutul obiectiv al noţiunilor cu care operează gîndirea, el interpretează gîndirea în mod convenţionalist, ea *neexprimînd raporturile dintre lucruri*. Deci la Hobbes, tocmai însuşirea specifică a omului rămîne atîrnată în aer. Discuţiile despre „judecata dreaptă, care este proprie raţiunii umane", nu schimbă situaţia. La Descartes, gîndirea exprimă raportul dintre lucruri, însă raţionamentul decurge dintr-un adevăr axiomatic surprins pe calea intuiţiei raţionale şi independente de realitate (fapt pentru care el este nevoit să recunoască existenţa ideilor înnăscute). Prin urmare, paralelismul dintre gîndire şi realitate este afirmat, dar nu demonstrat, gîndirea neavînd o natură reflectorie.

Spinoza întreprinde încercarea de a găsi *temeiul gîndirii omului în însăşi substanţă*. Gîndirea, deşi nu este considerată ca avînd natură reflectorie, este în stare să reproducă ordinea lucrurilor şi să surprindă însăşi substanţa. Ordinea ideilor este aceeaşi cu ordinea lucrurilor, pentru că în însăşi substanţă, gîndirea ca atribut (iar gîndirea omului este modul acestui atribut) este de nedespărţit de întindere (iar lucrurile sînt modurile acestui atribut al substanţei). Prin urmare, *gîndirea are obiectul ei specific*: nu numai cunoaşterea raporturilor esenţiale dintre lucruri, ci şi (prin intuiţia raţională, care este la Spinoza desăvîrşirea cunoaşterii deductive) surprinderea determinismului imanent, adică a unităţii dintre substanţă şi moduri.

Toate acestea fac ca la Spinoza să găsim o notă aparte în înţelegerea raportului dintre determinismul natural şi activitatea omului.

Hobbes a interpretat unitatea dintre determinismul natural şi libertate în acţiunile omului în aşa fel încît (datorită mecanicismului în explicarea legăturii cauzale) necesitatea de fapt acoperă libertatea. Spinoza insistă mult mai mult asupra dependenţei absolute a omului de natură. „Puterea prin care omul perseverează în existenţa sa este mărginită şi infinit depăşită de puterea cauzelor externe"[23]. „El se încadrează în ordinea naturală comună, căreia i se supune şi i se adaptează după cerinţele na-

[23] Spinoza, *Etica*. p. 221.

turii"[24]. Ca şi la Hobbes, determinaţia omului din partea lucrurilor exterioare se manifestă în afecte[25]. Aceasta la Spinoza desemnează atît starea trupului, cît şi a sufletului. Afectele nu pot să fie înlăturate, ele exprimînd puterea naturii asupra omului.

În filozofia lui Spinoza, afectele se împart în pasive şi active. Ideile neadecvate — produsul cunoaşterii lucrurilor prin senzaţie sau prin experienţe întîmplătoare — dau naştere afectelor, care aruncă omul în stare de pasivitate : „Omul supus afectelor nu mai este stăpîn pe sine, ci este stăpînit de soartă ... Neputinţa omului de a-şi potoli şi de a-şi înfrîna afectele"[26] este sclavia omului. Afectele împiedică activitatea omului, întrucît acesta posedă *cu atît mai multă esenţă şi activitate, cu cît el este legat mai mult prin cunoaştere adecvată de substanţă*. Noi avem maximum de activitate „cînd toate acţiunile noastre exterioare corespund naturii noastre interne, ele trebuie să formeze cu noi una şi aceeaşi natură, pentru că în acest fel ele vor corespunde cel mai mult acţiunii interne"[27]. Întrucît raţiunea sa este modul infinit al atributului gîndirii, omul prin cunoaştere raţională discursivă se cunoaşte pe sine, pe de o parte, ca o componentă a naturii în mod necesar diferenţiată de alte obiecte, iar pe de altă parte prin intuiţie ca mod al substanţei infinite. Prin această cunoaştere, omul are putere asupra afectelor sale şi schimbă efectul negativ al influenţei lor asupra cunoaşterii şi comportării. Afectele pasive sau pasiunile se transformă, prin urmare, în afecte active, în acţiuni.

Deci omul este liber numai dacă acţionează pe baza cunoaşterii raţionale, singura care surprinde natura adevărată a lucrurilor şi a raporturilor dintre ele. Afectele sînt acelea care întunecă cunoaşterea raţională, şi, de aceea, pentru a fi liber omul trebuie să-şi stăpînească afectele. Problema antropologică este concrescută cu cea gnoseologică şi totodată este legată de cea psihofizică — a raportului dintre suflet şi corp. Ultima problemă la materialiştii secolului al XVII-lea, în opoziţie cu concepţia religioasă, se transformă, pe de o parte, în problematica mecanismelor şi manifestărilor sensibilităţii organismului uman, iar pe de altă parte, raportul suflet-corp îmbracă forma teoriei afectelor sau pasiunilor în raport cu gîndirea. Teoria afectelor reprezintă încercarea de a analiza conţinutul activităţii psihice pe baza fiziologiei mecaniciste şi de a fundamenta etica prin determinismul natural. Normele morale ca mobiluri ale comportării omului sînt negate ca fiind relative.

Omul este antrenat de două forţe ale naturii sale : de afecte (în care el se manifestă ca un corp natural şi determinat) şi de raţiune (în care el apare ca liber). Fiind antrenat de afecte, omul nu poate să cunoască lucrurile adecvat, de aceea consecinţele faptelor sale pot să fie dăunătoare lui, deşi el acţionează conform legii autoconservării. Afectele împiedică cunoaşterea raţională. Pe aceeaşi linie ca şi Hobbes, Spinoza *consideră că libertatea este necesitate cunoscută*, comportarea liberă fiind adaptarea ac-

---

[24] Spinoza, *Etica*, p. 222.

[25] Facem abstracţie de legătura strînsă care există la Spinoza, între principiile logice şi gnoseologice şi teoria afectelor (de altfel şi cu întreaga teorie etică).

[26] Spinoza, *Etica*, p. 215.

[27] Spinoza, *Scurt tratat despre Dumnezeu, om şi fericirea sa*, în *Opere alese*, Moscova, 1957, p. 163.

tivității umane la mersul cauzal determinat al lucrurilor. Rolul activ al omului constă în a direcționa comportarea — sporindu-se, prin urmare, activitatea sa — conform legilor naturii, individul fiind în stare numai să-și conducă afectele. Această concepție la Spinoza, ca și la Hobbes, ilustrează caracterul contemplativ al materialismului premarxist și în rezolvarea problemei libertății omului.

Problema *profund socială* a schimbării omului, care în realitate este posibilă numai prin schimbarea condițiilor specifice de viață, apare la filozofii din secolul al XVII-lea *ca problema individuală a luptei contra afectelor*, ca problema transformării și supunerii lor. Pînă și funcția principală a statului este de a introduce norme de comportare umană, care, fiind bazate pe legile naturii, nu ar avea consecințe dăunătoare pentru alți indivizi. Spinoza spune direct : întrucît practic, la cunoaștere rațională ajung numai puțini, afectele dăunătoare ale oamenilor trebuie să fie neutralizate prin provocarea unor afecte mai puternice (de exemplu frica de pedeapsă). Necesitatea statului, care reprezintă față de individ o forță exterioară și mecanică, avînd funcția de reglare a comportării indivizilor — „atomi", este dedusă direct din legea eternă, naturală a naturii umane. Întrucît determinismul natural este considerat primordial, mediul specific al omului — societatea — este înțeles ca derivat și bazat pe „contract", care, la rîndul său, este cerut de legile eterne ale rațiunii umane. Întrucît atomismul social decurge din tratarea mecanicistă a naturii, statul apare ca avînd funcția de reglare a relațiilor dintre indivizi-atomi.

Însă la Spinoza se întîlnește și o altă înțelegere a libertății, în fond depășind-o pe prima, existînd paralel cu ea, nedezvoltată și fără consecințe îndepărtate, neconștientizate de autor în toată bogăția posibilităților implicate în ea. În *Scurt tratat despre Dumnezeu, om și fericirea sa*, Spinoza definește altfel libertatea : „Ea este o existență trainică pe care rațiunea noastră o capătă datorită unirii indirecte cu Dumnezeu (substanța. — *n.n.*), pentru a produce în ea idei, iar în afară — acțiuni, corespunzătoare naturii sale ; și încă acțiunile sale nu trebuie să fie supuse nici unor cauze exterioare, care ar fi putut să le schimbe sau să le transforme"[28]. Deci, aici noțiunea de libertate *implică posibilitatea* de a se opune determinismului natural, care se manifestă în legătura cauzală dintre lucruri. O asemenea înțelegere decurge tocmai din admiterea planului esențial al existenței, a determinismului intern, în care lucrurile, inclusiv omul, sînt manifestări ale substanței. Întrucît tratarea acestui determinism nu depășește cadrul extrem de abstract, această a doua înțelegere a sa nu este, la Spinoza, corelată cu prima. Cu încheganea sistemului său însă, ea a trecut pe planul al doilea (fără să dispară), cedînd primordialitatea concepției care corespundea mai mult metodei mecaniciste. Una din trăsăturile caracteristice ale gîndirii lui Spinoza s-a răsfrînt în aceste două momente : 1) prezența intuițiilor dialectice în punerea problemelor și 2) rezolvarea lor cu ajutorul mijloacelor metafizice oferite de nivelul unei gîndiri istorice te determinată.

Care este contribuția filozofiei progresiste a secolului al XVII-lea (prin reprezentanții săi de seamă Hobbes și Spinoza) la constituirea conceptului modern de esență a omului ? Înainte de toate, ea constă în includerea

[28] Spinoza, *Scurt tratat* ..., în *op. cit.*, p. 163.

omului în determinismul natural şi în *încercarea de a explica întreg conţinutul conştiinţei şi activităţii sale* ca rezultat al acestui determinism.

Pe planul formării aparatului noţional în care se exprimă esenţa umană sînt puse, în forma cea mai generală, bazele elaborării ştiinţifice a categoriilor libertate-necesitate.

Pentru prima dată, problema unităţii omului şi a activităţii sale cu ordinea universală se pune şi se fundamentează pe baza ştiinţei vremii, şi nu pe baza speculaţiei. Este deschis procesul de împletire a gîndirii filozofice cu datele ştiinţelor particulare despre om.

Faptul că nu este scos în evidenţă *caracterul specific al determinismului uman* se datoreşte nivelului de dezvoltare al gîndirii teoretice, care în epoca respectivă este determinată de principii, elaborate în cadrul ştiinţelor naturii ale vremii, mecanicii şi matematicii. De aceea, şi în această măsură, avem de-a face aici doar cu *elemente* ştiinţifice; prin urmare, se creează doar cadrul general al abordării ştiinţifice a problemei omului. Se scoate în evidenţă — deşi în mod abstract — unitatea aspectelor universal-obiectiv şi individual-subiectiv ale omului.

Paradoxal — dar de înţeles — este faptul că în definiţia esenţei umane ca avînd drept părţi constitutive pasiunea (afectele) şi raţiunea (ultima fiind *specifică* pentru om), natura raţiunii este cea mai puţin elucidată. În ciuda eforturilor de a uni „omul raţional" cu cel „fizic", rămîne o anumită notă de dualism, cel mai mult fiind elaborate problemele legate de omul fizic. Nu întîmplător atît Hobbes, cît şi Spinoza în studiul omului îşi concentrează atenţia asupra analizei şi clasificării afectelor. Pe plan ontologic, raţiunea apare ca un dar al naturii, ce-i drept de importanţă hotărîtoare pentru rezolvarea problemelor etice şi politice, fără însă să fie explicată unitatea ei cu natura fizică a omului[29]. Pe plan gnoseologic, raţiunea omului rămîne ruptă de sensibilitate.

Astfel, viziunea anistorică asupra naturii, completată cu viziunea anistorică asupra cunoaşterii, culminează în viziunea anistorică asupra esenţei umane şi asupra societăţii. Cu toate acestea, filozofia materialistă a secolului al XVII-lea, prin opera lui Hobbes şi Spinoza, a creat cadrul ştiinţific al definirii conceptului modern de esenţă umană.

---

[29] Cu excepţia încercării mai sus amintite a lui Spinoza de a întemeia ontologic gîndirea.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Modelarea şi filozofia

„Modelul" şi „modelarea" sînt noţiuni care au vehiculat în limbajul ştiinţific înainte vreme, dar au cîştigat un loc de frunte în cunoaşterea şi practica umană abia în ultimele decenii. Astăzi nu există ştiinţă şi domeniu al cunoaşterii care să nu îmbrăţişeze aceste noţiuni.

Deşi în filozofia marxistă discuţia despre problematica teoretică a modelelor şi modelării are un istoric relativ scurt, au fost deja înregistrate importante clarificări de ordin fundamental în acest domeniu. Monografia lui V.A.Stoff, *Modelarea şi filozofia* (*Modelirovanie i filosofiia*, apărută în Editura „Nauka", Moscova—Leningrad, 1966), asupra căreia dorim să ne oprim în continuare, reprezintă, după părerea noastră, una dintre cele mai interesante cărţi marxiste despre semnificaţia filozofică a modelării. La aceasta contribuie faptul că autorul nu se limitează la evidenţierea problemelor filozofice specifice ridicate de modelare, ci le leagă de problematica filozofico-tradiţională a cunoaşterii. În acest fel, locul şi specificul modelelor în cunoaşterea ştiinţifică reiese cu mai multă claritate. Tocmai pentru a scoate în evidenţă locul deosebit al modelelor în activitatea de cunoaştere, în monografie îşi găsesc o analiză profundă şi o serie de probleme corelative cum sînt, de exemplu, experimentul şi structura acestuia, experimentul mental, problema interpretării şi a explicaţiei ştiinţifice, problema intuitivităţii etc.

Cele 9 capitole pe care le conţine monografia ar putea fi grupate în două părţi : o parte cuprinzînd capitolele consacrate elucidării semnificaţiei noţiunii de model, istoricul problemei şi clasificarea modelelor, iar cealaltă parte dedicată analizei variatelor funcţii pe care le îndeplinesc modelele în procesul cunoaşterii ştiinţifice.

Analizînd semnificaţia noţiunii de model, autorul scoate în evidenţă varietatea sensurilor care sînt atribuite acestei noţiuni în literatura ştiinţifică şi filozofică. După părerea autorului, nu este permisă identificarea noţiunii de „model" cu cea de teorie, cu descrierea matematică sau cu sistem formalizat, cum se întîmplă uneori. Între teorie şi model există o deosebire esenţială. În timp ce conţinutul teoriei este exprimat prin totalitatea judecăţilor legate între ele cu ajutorul legilor logice şi care reflectă „nemijlocit" legăturile cu caracter de lege ale realităţii, în cadrul modelului acelaşi conţinut este prezentat în forma unor situaţii tipice, a structurilor, a schemelor, a totalităţii obiectelor idealizate în care se realizează acele legături legice. De aceea, modelul este întotdeauna o oarecare construcţie concretă (individuală), într-o formă sau alta, intuitivă, accesibilă observaţiei şi acţiunii practice.

În urma analizei referitoare la semnificaţia noţiunii de model, V.A. Stoff adoptă următoarea definiţie : „*Prin model se înţelege un asemenea sistem reprezentat sau realizat în mod material care, reflectînd sau reproducînd obiectul de cercetat, este capabil să-l înlocuiască în aşa fel încît studiul lui ne oferă o nouă informaţie despre obiectul respectiv*" (p. 19).

În paginile următoare, autorul prezintă o clasificare proprie a modelelor.

Abordînd problema clasificării modelelor, V.A.Stoff subliniază că baza pentru efectuarea ei o constituie înţelegerea materialistă a modelelor ca mijloace de reflectare a realităţii cu scopul cunoaşterii ei mai adînci. Raportul dintre model şi original fiind întotdeauna un raport de reflectare, acesta variază în dependenţă, în primul rînd, de modul de reproducere, adică de acele mijloace cu ajutorul cărora este construit modelul şi, în al doilea rînd, de caracterul acelor obiecte, al sferei lumii obiective, care sînt reflectate în modele. Cu alte cuvinte, clasificarea lor poate fi făcută după formă (modalitatea de elaborare) şi după conţinut (după specificul calitativ al realităţii modelate). În dependenţă de modalitatea de elaborare a modelelor, ele pot fi împărţite preliminar în două mari clase : 1) materiale şi 2) ideale mentale.

Modelele materiale sînt indisolubil legate de cele ideale, deoarece omul înainte de a construi modelul material şi-l reprezintă pe plan mental, îl fundamentează teoretic, efectuează calculul necesar. Specificul modelelor ideale constă în aceea că ele nu reclamă o întruchipare materială (deşi aceasta nu este exclusă). Aceste modele se deosebesc după cîteva trăsături. Dacă le privim numai din punctul de vedere al formei, ele pot fi împărţite în două grupe principale şi una intermediară. Din grupa 1 fac parte modele de imagine (fotografice), elaborate din elemente senzorial-intuitive, ca, de exemplu, resorturi, arcuri, mişcarea corpurilor pe traiectorie etc. Se presupune că aceste elemente senzorial-intuitive au oarecare asemănare cu elementele corespunzătoare ale obiectului modelat. Se poate afirma că modelele fotografice sînt imagini intuitive nu numai ale elementelor, dar şi ale unor trăsături ale structurii şi comportării obiectului.

În cadrul modelelor de semne, care formează ce-a de-a doua grupă principală, caracterul intuitivităţii se schimbă. Specificul unor asemenea modele este lipsa totală a oricărei asemănări între elementele modelului şi cele ale obiectului, deoarece semnul exclude asemănarea între el şi obiectul pe care îl denotă sau, cel puţin, nu presupune această asemănare. Aceasta nu înseamnă că modelele de semne sînt lipsite de intuitivitate. Cu ajutorul semnelor se pot reproduce într-o formă senzorială accesibilă relaţiile proprii obiectului.

Multe modele însă combină trăsăturile celor două grupe. Aşa, de exemplu, formula structurală în chimie combină semnele cu imagini spaţiale, fiind considerată similară cu structura spaţială a moleculei reale.

În procesul dialectic de cunoaştere, modelele îndeplinesc funcţii variate în dependenţă de faptul dacă sînt materiale sau ideale, fizice sau matematice, fotografice (*ikoniceskie*) sau semiotice.

Capitolele care urmează sînt consacrate analizei diferitelor funcţii ale modelului în procesul cunoaşterii.

În capitolul 3 se analizează una dintre cele mai importante funcţii ale modelului : rolul acestuia în cercetarea experimentală. Este limpede că aici autorul are în vedere modele materiale.

Care este specificul modelului în comparaţie cu alte mijloace experimentale? Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie să se ţină seama de faptul că, deşi modelele materiale sînt construite cu un anumit scop, ele există în mod obiectiv, funcţionează după legi obiective şi în acest sens există independent de om, pe cînd modelele mentale există numai în mintea omului. Toată activitatea legată de construirea, verificarea şi cercetarea modelelor materiale ţine de experimentul ştiinţific.

Evidenţierea specificului experimentului cu modele reclamă cunoaşterea structurii experimentului obişnuit. Iată de ce autorul îşi îndreaptă atenţia mai întîi spre acesta din urmă.

Deosebirea esenţială a experimentului cu modele faţă de experimentul obişnuit constă în structura aparte a celui dintîi. În timp ce în experimentul obişnuit mijloacele de cercetare experimentală, într-un fel sau altul, acţionează în mod nemijlocit asupra obiectului cercetat, în cadrul modelării lipseşte o asemenea interacţiune, deoarece aici se experimentează nu cu obiectul însuşi, ci cu înlocuitorul acestuia.

Modelul joacă un rol dublu în cadrul experimentului, el este obiectul cercetării, întrucît înlocuieşte adevăratul obiect de cercetare cu un altul şi în acelaşi timp şi mijlocul experimental, întrucît el este instrumentul de cunoaştere al acelui obiect.

Experimentul cu modele se caracterizează prin următoarele operaţii de bază : 1) trecerea de la obiectul „natural" spre model (construirea modelului, modelarea propriu-zisă), 2) cercetarea experimentală a modelului, 3) trecerea de la model spre obiectul „natural". Autorul scoate în evidenţă faptul că, în cadrul experimentului cu modele, creşte foarte mult rolul laturii teoretice. Pe lîngă importanţa care trebuie acordată momentului teoretic în experimentul obişnuit, în cazul de faţă, mai trebuie fundamentat în mod teoretic şi raportul de similitudine dintre model şi obiect, ca şi posibilitatea de extrapolare a datelor obţinute de la model la obiect. Fără această fundamentare, experimentul cu modele îşi pierde valoarea euristică. De aceea, caracterizarea acelor mijloace teoretice cu ajutorul cărora se asigură extrapolarea rezultatelor obţinute de la model la obiectul de studiu, reprezintă o parte componentă necesară a descrierii esenţei oricărui experiment cu modele.

Capitolul al 4-lea este consacrat modelului ca formă specifică de reflectare. Specificul acestei forme de cunoaştere este determinat în bună parte de caracterul modelului. Cu toată diversitatea modelelor, ele prezintă ca funcţie comună pe aceea a reflectării. În legătură cu această funcţie se analizează noţiunea de reflectare în filozofie şi ştiinţele naturii şi relaţiile reflectare şi informaţie, reflectare şi izomorfism.

În literatura filozofică se neagă uneori dreptul de a vorbi despre modele ca imagini gnoseologice, susţinîndu-se că modelul este numai un mijloc de obţinere a cunoştinţelor, şi nu o cunoştinţă propriu-zisă. Autorul monografiei îşi exprimă dezacordul faţă de asemenea păreri. Fiind forma de realizare a cunoştinţelor noastre, cu scopul de a obţine cunoştinţe noi, modelul material (cel ideal este imagine gnoseologică de la sine înţeles) este din punct de vedere gnoseologic secund în raport cu obiectul pe care-l imită.

Raportul modelului cu obiectul modelat este un raport de analogie. Se subliniază că analogia devine metoda ştiinţifică de cunoaştere numai cînd condiţiile de similitudine şi deosebire sînt clar formulate şi determinate. Sînt indicate trei tipuri de analogie explicată : 1) similitudinea relaţiilor cînd relaţiile sînt dirijate de unele şi aceleaşi legi, 2) izomorfismul şi 3) omomorfismul. În cadrul analogiei, modelul reprezintă una din verigile raportului complex de reflectare.

Modelele-analogii reprezintă imagini mijlocite ale realităţii. Natura fizică a modelului devine mijlocul de reflectare a legităţilor fenomenelor de o altă natură fizică. În măsura în care prin intermediul naturii fizice a modelului se fixează, se exprimă structura originalului, modelul devine imaginea celui din urmă. Se poate spune că modelul este cel puţin o imagine omomorfă a obiectului. În calitate de imagine omomorfă (şi cu atît mai mult în calitate de izomorfism sau similitudine fizică), modelul ne dă o informaţie despre obiectul pe care-l imită. Luînd în considerare cele spuse, autorul dă următoarea definiţie particulară a modelului : modelul reprezintă o anumită construcţie (*obrazovanie*), care poartă informaţia despre un anumit alt obiect (p. 149).

Deşi modelelor le sînt proprii funcţii gnoseologice comune cu alte forme de cunoaştere, ni se spune în capitolul al 5-lea, se realizează într-un mod specific. Acesta se referă în primul rînd la o asemenea funcţie a modelelor mentale, cum este funcţia de abstractizare. Modelele mentale, îndeplinind funcţia de abstractizare, se prezintă ca obiecte idealizate, ceea ce concordă cu punctul de vedere al autorului că ele reproduc obiectul într-o formă simplificată şi schematizată. Fiind o varietate a obiectelor idealizate, aceste modele se deosebesc de altele prin aceea că nu pot fi realizate în realitate în forma ce presupune satisfacerea condiţiilor de idealizare (care nu exclude realizarea lor aproximativă). În acelaşi timp, ele se deosebesc de alte abstracţii prin structura lor mai mult sau mai puţin complexă. În consecinţă, un asemenea model nu este pur şi simplu un obiect idealizat (ca de exemplu „punctul geometric"), ci un obiect idealizat complex, avînd o structură similară

cu aceea a originalului, dar, deosebindu-se de el, între altele, şi prin condiţiile de idealizare. Operaţia cu obiecte idealizate sau modele idealizate reprezintă o formă specifică de activitate teoretică — experimentul mental sau idealizat.

De altfel, problema modelului şi experimentului mental este analizată într-un capitol special (capitolul al 7-lea), în care se demonstrează că activitatea spirituală devine experiment mental numai dacă în sfera acesteia este inclus, ca unul din mijloacele ei, modelul mental.

Modelul, ca mijloc de interpretare şi de explicaţie ştiinţifică, este cercetat în capitolul al 6-lea. Aici se arată că, în timp ce funcţia de reflectare şi abstractizare este îndeplinită nu numai de modele, ci şi de alte forme de cunoaştere (chiar dacă modelul posedă un anumit specific în acest sens), în schimb există şi asemenea procese ale cunoaşterii care nu pot fi analizate fără modele sau pentru care elaborarea de modele este extrem de necesară. Un asemenea proces este, în primul rînd, procesul de interpretare.

În procesul de cercetare ştiinţifică, subliniază autorul, pot fi indicate două tipuri de interpretare : 1) interpretarea sistemelor formate de semne logico-matematice şi 2) interpretarea observaţiilor şi datelor experimentale. Dacă în primul caz se are în vedere procesul de descoperire a conţinutului obiectiv, a semnificaţiei termenilor sistemelor formale, în cel de-al doilea caz se are în vedere interpretarea datelor experimentale dintr-un punct de vedere general, cu ajutorul unei teorii deja existente sau a ipotezei formulate. În primul caz, teoria, prin intermediul interpretării, îşi găseşte domeniul material, iar mişcarea este îndreptată de la teorie la obiect ; în cel de-al doilea caz, faptele, prin intermediul interpretării, sînt încadrate în teoria care le uneşte şi le explică. Aici, mişcarea are loc de la fapte la teorie. Dar cu toată deosebirea (ba chiar opoziţia dintre cele două sensuri), ele au ceva comun. Acest comun este reprezentat tocmai de model.

Atît în cazul interpretării, 1, cît şi al interpretării 2, modelul reprezintă o verigă intermediară între teorie şi realitate, şi de aceea amîndouă tipurile de interpretare se folosesc de una şi aceeaşi înţelegere a termenului de model.

Ca urmare a gradului înalt de abstractizare a teoriilor deductive, este imposibil să le comparăm în mod direct *cu realitatea* dată nemijlocit în experienţă. În cadrul interpretării semantice, modelul permite să facem o punte de trecere de la teorie la realitate, permite să schiţăm măcar în linii generale aplicabilitatea uneia sau alteia din teorii în practică, într-unul sau altul din domeniile realităţii. În acelaşi timp, o asemenea interpretare indică procedeele de verificare experimentală a teoriei şi deci a condiţiilor ipotezelor conţinute în ele în calitate de axiome şi teoreme.

Modelul, ca interpretare a faptelor observate, este o construcţie mentală (iar atunci cînd este posibil şi necesar o construcţie materială), care reproduce o structură sau mecanismul ipotetic al procesului cercetat, dar încă necunoscut după analogia structurii sau mecanismului fenomenelor cunoscute. În asemenea cazuri, modelul conţine întotdeauna un oarecare element ipotetic, spre deosebire de explicaţie, considerată ca o dezvăluire mai mult sau mai puţin definitivă a legăturilor cauzale şi legice, a mecanismelor şi structurilor fenomenelor respective.

Teza anunţată anterior că modelele constituie o formă de reflectare a realităţii devine premisa teoretică pentru a discuta modelarea şi problema adevărului (cap. 7). Dacă toate tipurile de modele (cele din sfera gnoseologicului) sînt expresii ale cunoştinţelor noastre despre lumea înconjurătoare, se ridică întrebarea în ce măsură este justificată aplicarea atributelor de adecvat sau neadecvat, adevărat sau fals diferitelor modele. O întrebare nu mai puţin justificată şi interesantă este şi aceea care priveşte rolul pe care-l joacă modelarea (construirea de modele, studierea şi verificarea lor) în procesul demonstraţiei adevărului şi al căutării de cunoştinţe adevărate.

Autorul monografiei consideră că definirea adevărului modelelor nu trebuie să difere de cea tradiţională din gnoseologia materialist-dialectică. O asemenea definiţie însă nu este suficientă. Ea necesită precizări şi concretizări.

Aceste concretizări pot fi făcute dacă luăm în considerație condițiile în care un model sau altul reproduce fenomenul studiat. Adevărul sau falsitatea modelului se determină în funcție de măsura în care sînt satisfăcute condițiile de izomorfism ale modelului cu originalul. Modelul este adevărat dacă structura lui coincide — în limitele izomorfismului sau a omomorfismului — cu cea a originalului. În mod analogic se rezolvă și problema adevărului modelelor funcționale.

Ocupîndu-se în capitolul al 9-lea de problema caracterului intuitiv al modelelor, autorul subliniază că majoritatea filozofilor marxiști nu consideră intuitivitatea o trăsătură esențială sau o funcție a modelului, deși nu întotdeauna această părere este categoric exprimată. În ceea ce privește negarea intuitivității modelelor în „filozofia științei" nemarxiste, Stoff arată că ea este legată de renunțarea la teoria reflectării. În paragraful intitulat *Modelul ca mijloc și formă specifică a intuitivității în știință*, autorul menționează că, deși are loc o rapidă și necesară dezvoltare în știință a elementelor formale și neintuitive — fapt care ilustrează posibilitățile nelimitate ale gîndirii teoretice —, legătura ei cu sensibilitatea este mai strînsă și mai complicată decît o redau formaliștii în scrierile lor. Una dintre formele de legătură a gîndirii cu sensibilitatea, a elementelor neintuitive cu cele intuitive, formă care corespunde cerințelor științei, este elaborarea de modele. Astfel, dacă în cadrul gîndirii teoretice obiectul de cunoscut apare, mai ales, în planul esenței (al generalului), iar în imaginea senzorială în planul fenomenului (al individualului), în cadrul modelului, obiectul este reflectat ca unitate a senzorialului, a intuitivului și logicului, neintuitivului. O asemenea reproducere se realizează cel mai bine în modelul de semne.

După cum am văzut, monografia recenzată își propune analizarea acelor probleme ale modelării care intră în sfera gnoseologicului. În acest caz este firesc ca multe din aspecte să lipsească din carte. Dar monografia ar fi cîștigat mult, după părerea noastră dacă analiza gnoseologică a modelelor nu se limita la domeniul științelor naturii, ci ar fi fost continuată și în planul vieții sociale. Căci este știut faptul că pentru cunoașterea fenomenelor deosebit de complexe ale vieții sociale apelul la modele și modelare este absolut necesar. Această problemă rămîne însă complet în afara sferei de cercetare a autorului. În acest fel, titlul monografiei este numai în parte acoperit.

Ion Semeniuc (Cluj)

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

AL III-LEA CONGRES INTERNAŢIONAL DE LOGICĂ, METODOLOGIE ŞI FILOZOFIE A ŞTIINŢEI

Amsterdamul a găzduit, în ultimele zile ale lunii august, cel de-al III-lea Congres internaţional de logică, metodologie şi filozofie a ştiinţei (25 august — 2 septembrie 1967).

Pe întinderea a 9 zile, în şedinţe plenare, pe grupe de secţii sau în cadrul fiecăreia din cele 11 secţii, s-au audiat şi dezbătut — cu participarea a circa 500 de specialişti de pe mai toate meridianele globului — cam 200 de referate dintr-un foarte vast domeniu de preocupări, pornind de la logica matematică, de la fundamentele teoriilor matematice şi automate, trecînd prin problemele de metodologie şi filozofie a ştiinţei în general, ale fizicii, biologiei, psihologiei, lingvisticii în particular şi terminînd cu o incursiune în viziunea istorică a aceloraşi probleme.

Secţiile speciale de logică matematică şi fundamente ale teoriei matematice au continuat să exercite o puternică atracţie, dar se pare că, spre deosebire de Congresul al II-lea de la Ierusalim, unde majoritatea zdrobitoare a comunicărilor a fost concentrată în aceste secţii, la Amsterdam, de o atenţie cel puţin tot atît de mare s-au bucurat problemele de metodologie şi filozofie a ştiinţei.

Dintr-o simplă consultare a repartizării comunicărilor (217 lucrări programate — 172 ţinute), rezultă că interesul principal al participanţilor s-a împărţit între secţiile de logică matematică şi fundamente ale matematicii, pe de o parte (65—47), şi problemele metodologice generale şi cele ale filozofiei matematicii şi fizicii, pe de altă parte (104—89).

Interesul mai restrîns manifestat pentru metodologia ştiinţelor biologice (9—7), a ştiinţelor psihologice (11—7), a ştiinţelor lingvistice (2—3), a ştiinţelor sociale în general (13—11) s-ar putea explica, după părerea mea, prin faptul că cei ce se preocupă de problemele de logică matematică şi metodologie au în general o formaţie fizico-matematică mai curînd decît una umanistă, precum şi prin faptul că problemele filozofice şi metodologice ale acestor din urmă discipline sînt discutate fie la congresele de filozofie generală, fie la cele de specialitate.

În privinţa direcţiilor principale de cercetare şi de soluţionare a problemelor, aşa cum s-au conturat ele în comunicările programate sau prezentate efectiv şi în dezbaterile pe marginea lor la secţiile de filozofie şi metodologie a ştiinţei, se impun unele observaţii.

Preocupările în cadrul acestor secţii s-au împărţit între problemele epistemologice şi cele ontologice. În şedinţa plenară inaugurală, Karl Popper a prezentat un referat intitulat *Epistemologie şi cunoaştere ştiinţifică*, în care a insistat asupra conţinutului obiectiv al cunoaşterii ştiinţifice, criticînd epistemologia tradiţională de tipul humeo-kantian, care s-a dovedit irelevantă pentru înţelegerea procesului cunoaşterii, întrucît îl trata în sens subiectivist. Reţinînd interacţiunea dintre starea conştiinţei şi conţinutul obiectiv al gîndirii, K. Popper a pledat pentru o epistemologie *obiectivă*, singura relevantă pentru *autonomia* conţinutului obiectiv al cunoaşterii, cu argumente luate din domeniul analogiei între comportamentul animal şi cel uman, îndeosebi cel practic, relieîînd că autonomia obiectivităţii cunoaşterii se întemeiază şi pe *feed-back*.

Rev. filoz., 15, 2, p. 249—252 Bucureşti, 1968

Acest mod de a vedea lucrurile a stîrnit chiar în prima ședință discuții în contradictoriu, mai ales din partea celor cu înclinații vădit subiectiviste, convenționaliste.

Dacă m-aș încumeta să fac o apreciere a desfășurării comunicărilor și dezbaterilor de metodologie generală (incluzînd aici punctele de vedere expuse în ședințe de lucru sau pe cele prezente doar în rezumatele congresului), aș afirma că principalul dialog purtat la Amsterdam în secțiile de metodologie și filozofie a științei în general și a fizicii în particular a fost dialogul pe marginea temei raportului dintre obiectiv și subiectiv în cunoaștere sau, și mai general, a raportului dintre obiectul real și subiectul cunoscător. Într-o formă particulară, acest dialog s-a manifestat ca un dialog între poziții realiste și pozitiviste, dar un pozitivism care se reclama deseori el însuși „obiectiv", în sensul unui acord intersubiectiv. Aș aminti aici poziția lui Mario Bunge, care, în comunicarea sa *Despre semnificația fizică*, delimitîndu-se de formalism (reducerea teoriei fizice la formule matematice), de operaționalism (în care fiecare termen are o semnificație numai dacă e raportat la operații de verificare) și de alte cîteva direcții, susținea punctul de vedere *realist*, conform căruia teoriile fizice au un conținut factual, chiar dacă nu neapărat empiric. Conchizînd că enunțurile oricărei teorii fizice (ipotezele matematice, enunțurile fizice și cele semantice) contribuie la determinarea profilului semantic al teoriei fizice, Mario Bunge afirma de pe poziții realiste că teoriile fizice se referă la un domeniu al realității, cu un conținut faptic. Legate cu alte teorii, ele pot duce la consecințe verificabile, dobîndind astfel o semnificație empirică, deși nu neapărat un conținut empiric.

Ideea mi se pare foarte importantă în dialogul cu pozitivismul și cu convenționalismul în general, pentru sublinierea primatului obiectului de cercetat, fapt esențial în cercetarea științifică. S-ar putea menționa aici și pledoaria lui Milic Capek împotriva tendinței de a reduce filozofia științei la metodologie sau epistemologie prin instalarea unui *vacuum ontologic*.

Pe linia respectării direcției ontologice de abordare a lumii s-a înscris și comunicarea Crizantemei Joja, membră a delegației române, despre *Conceptul de natură în filozofia contemporană a științei*, în care se argumentează cu claritate îmbogățirea conceptelor filozofice tradiționale prin generalizarea noilor date ale științei, a celor din domeniul fizicii contemporane mai ales, în sprijinul afirmării unei concepții realiste și raționaliste despre natură ca unitate, ordine, armonie a numeroaselor aspecte studiate de diferite discipline, conchizînd că universalitatea conceptului de natură își găsește justificarea ontologică în unitatea diversului și în inteligibilitatea realului obiectiv.

Pe aceeași linie se situează apelul lui Mc. Mullin E. (S.U.A.), prezent în referatul *Ce ne comunică modelele fizice?*, sau cel al lui M. Jeuken (Olanda) despre conținutul obiectiv al modelelor în biologie.

Desigur, s-au susținut și puncte de vedere opuse — deschis sau nedeclarat antirealiste, realismul fiind deseori identificat cu formele sale rudimentare-mecaniciste. Astfel, francezul d'Espagnat, vorbind despre „obiecte și fenomene în fizica cuantică", a respins realismul pentru incapacitatea acestuia de a ieși din impasul simplificărilor și a pledat pentru un pozitivism pe care îl considera obiectiv prin intersubiectivismul său (deci oarecum în sens kantian), dublat de concluzia structuralistă că e necesar să fie luat în considerare și cercetătorul ca sistem existent alături de celelalte, sistem care nu poate să nu-și pună pecetea asupra desfășurării fenomenelor cercetate de el în microcosm. D'Espagnat a apărat cu elocință teza cu semnificație ontologică — după părerea sa pentru microcosm — a inexistenței obiectului fără subiect.

În dialogul dintre realism (în fond materialism) și idealismul subiectiv, mai ales în varianta sa pozitivistă, adepții gîndirii materialist-dialectice au mers pe linia afirmării importanței prezenței subiectului cunoscător în procesul complex al cunoașterii realității (proces de reflectare și recreare a realității), fără a uita o clipă rolul determinant al obiectului real în investigație.

Pe acest fond general s-au discutat apoi o serie de aspecte ontologice, cu semnificație metodologică, cum ar fi structura legilor în general (G. Krober), a legilor fizice (J. Trèder), interpre-

tarea negativă a principiului cauzalității (P. Caws), cauzalitate și durată (semnatara acestor rînduri).

Comunicările secției de fizică au dezbătut probleme ale teoriei relativității. Astfel, acad. O. Onicescu, membru al delegației române, a prezentat, în referatul intitulat *Mișcare și structură mecanică și relativitate*, rezultatele valoroase ale proprilor cercetări în construirea unei teorii mecanice cu ajutorul căreia se pot încorpora în mecanică mișcările faptelor importante cucerite prin teoria structurală a relativității, iar prof. Yourgrau (S.U.A.) a discutat posibilitățile de verificare a teoriei generale a relativității.

Problemele fizicii particulelor elementare au intrat în discuție sub aspectul analizei categoriei de substanță la Spinoza și Einstein, sub aspectul structurii materiei etc., dar au fost mereu prezente și în dezbaterile la secția problemelor metodologice generale. Problemele de astronomie au fost legate de ideea dezvoltării universului (D.W.Sciama — Italia) și de corelația dintre macro și microcosm (A. Polikarov — R.P.Bulgaria).

De remarcat interesul cu totul deosebit acordat teoriei sistemelor, problemelor de structură, de simetrie (Eli de Gortari — Mexic), modelelor în general.

Tematica secției de biologie a fost dominată de teoria lui L. von Bertalanffy și de teoria modelelor.

Cum este și firesc, în secțiile ce au discutat problemele metodologice au precumpănit preocupările epistemologice și logice, aplecarea asupra procesului însuși al cunoașterii și asupra rezultatelor sale: de la raportul dintre logică, epistemologie și metodologie și problemele teoriei științifice și a funcțiilor sale pînă la problemele cu caracter special, cum sînt teoretizarea aspectelor experimentale, teoria metodei experimentale, interpretarea teoriilor empirice, limitele cunoașterii empirice (B. Juhos — Austria), raportul dintre enunțurile de observație și cele deductive, între analiză și sinteză, încercarea de fundamentare a inducției pe experiență (Max Black — S.U.A.), rolul limitativ al analiticului în filozofia științei (S.J.Doormun, Olanda), problemele semnificației, opoziția dintre pozitivism și realism menținîndu-se și în abordarea acestor probleme.

Problemele filozofice legate de conceptul de măsurare au fost dezbătute în intervențiile prezentate de H.Margenau (S.U.A.) și M.E. Omelianovski (U.R.S.S.). Primul a analizat conceptul de măsurare în teoriile radical stohastice, ca cea mecanic-cuantică, care presupune examinarea unui eveniment în relație cu semnificația stărilor observate ale unui sistem științific. El a încercat să demonstreze falsitatea teoriilor care prescriu *ce poate fi* și *ce nu poate fi observat*.

Printre problemele noi ale epistemologiei, menționez analiza logicii descoperirilor (S. Novakovic) și a generării problemelor, cercetarea flexibilității comportamentului cognitiv uman (Seizo Ohe), problema nivelelor cunoașterii, despre caracterul apodictic universal al legilor științei (M. Marković) ș.a.

Deși în puține comunicări, secția de psihologie a abordat o tematică interesantă: utilizarea modelelor în psihologie, raportul dintre psihologia genetică a lui Piaget și metoda fenomenologică husserliană (H. Barreau — Franța), problema tranzițiilor în dezvoltarea cunoașterii, problema creativității științifice (B.M.Kedrov — U.R.S.S.).

Din tematica foarte eterogenă a metodologiei științelor sociale, mi s-au părut mai semnificative: cercetarea raportului dintre valoare și obiectivitate și științele sociale (J.L.Fischer) sau cea a timpului social ca instrument al analizei sociale (Jan M.Brockman).

La secția de istorie a logicii, metodologiei și filozofiei științei, preocupările au cuprins o perioadă vastă din antichitate pînă în zilele noastre, trecînd prin opera lui Leibniz și Kant. În cadrul acestei secții s-a relevat contribuția acad. Ath. Joja, care, dezvoltînd o serie de idei expuse la Congresul de la Ierusalim (1963), a analizat cu finețe conceptul aristotelic de adevăr în corelație cu propozițiile de *futuribus contingentibus*.

Pe fondul disputei dintre realism și pozitivism s-au conturat cîteva idei prețioase de abordare istorică a diverselor domenii, care să înlăture îngustimile opticii structuraliste, înclinată să izgonească devenirea din cîmpul investigației sale.

Dacă discursurile introductive, cel al profesorului Nittel, reprezentînd țara-gazdă, și cel al profesorului Hersch, reprezentînd pe directorul general al UNESCO-ului, au subliniat necesitatea și utilitatea unor discuții care să permită înțelegerea clară a pozițiilor existente și nu rareori apropierea între pozițiile susținute, discursul final al profesorului Tarski a relevat, pe de o parte, importanța crescîndă a logicii, nevoia de a o lua în considerare în toate domeniile particulare, posibilitatea de stabilire a unor punți de legătură între diferite modalități de soluționare a problemelor, iar pe de alta, însemnătatea prezenței unui număr mare de cercetători tineri activi la acest congres, chezășie a continuității între generații.

În încheiere, amintesc că membrii delegației române au fost înconjurați cu multă simpatie și prietenie de către participanții la congres. Aceasta s-a concretizat și în hotărîrea de a organiza în anul 1971 viitorul congres (al IV-lea) la București. În această alegere am simțit cu mîndrie că s-a oglindit, pe lîngă prețuirea dezvoltării pe care o iau în țara noastră disciplinele ce fac obiectul acestui congres, și recunoașterea prestigiului crescînd al României socialiste pe arena internațională.

Călina Mare (Cluj).

BIBLIOTECA CENTRALĂ
SIBIU

ERATA

Pag.	rîndul :	în loc de :	se va citi :
Sumar francez	4 de jos	La simulation mathématique	Les modèles mathématiques
235	20 de jos	exploatare	extrapolare

Revista de filozofie nr. 2/1968

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

— **SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE**
— **SÉRIE DE PSYCHOLOGIE**
— **SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES**
— **SÉRIE DE SCIENCES ECONOMIQUES**
— **SÉRIE DE SOCIOLOGIE**

Bibl.

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

Curente și orientări în istoria filozofiei românești, 1967, 287 p., 11 lei.
VASILE CONTA, **Opere filozofice**, ediție îngrijită, cu un studiu introductiv, comentarii și note de Nicolae Gogoneață, 1967, 659 p., 27 lei.
C. I. GULIAN, **Originile umanismului și ale culturii**, 1967, 322 p., 14 lei.

ECONOMIE

A. D. XENOPOL, **Opere economice**, texte alese, ediție îngrijită și cu un studiu introductiv de I. Veverca, 1967, 323 p., 18,50 lei.
COSTIN C. KIRIȚESCU, **Sistemul bănesc al leului și precursorii lui**, vol. II, 1967, 583 p., 30 lei.
P. S. AURELIAN, **Opere economice**, texte alese, studiu introductiv de Costin Murgescu, ediție îngrijită, cu comentarii și adnotări de Mihai C. Demetrescu, 1967, 401 p., 26 lei.
Dr. SULTANA SUTĂ-SELEJAN, **Gîndirea economică a lui Nicolae Bălcescu**, 1967, 496 p., 22 lei.
V. MALINSCHI, **Studii economice**, 1967, 289 p., 14 lei.

PSIHOLOGIE

Sub red. prof. univ. AL. ROȘCA, **Psihologia muncii industriale**, 1967, 456 p., 29 lei.

ȘTIINȚE JURIDICE

TRAIAN IONAȘCU, MIHAIL ELIESCU, YOLANDA EMINESCU, VIRGIL ECONOMU, MARIA IOANA IEREMIA, VALENTIN GEORGESCU, PETRE ANCA, **Organizațiile socialiste cu persoane juridice în România**, 1967, 399 p., 23,50 lei.
ALEXANDRU BOLINTINEANU, DUMITRA POPESCU, **Mijloacele juridice prin care statele devin părți la tratate**, 1967, 248 p., 10,50 lei.

LUCRĂRI ÎN CURS DE APARIȚIE

FILOZOFIE

Sub red. acad. ATH. JOJA, **Probleme de logică**.
D. D. ROȘCA, **Influența lui Hegel asupra lui Taine**.
PORFIR, DEXIP, AMMONIUS, **Comentarii la Categoriile lui Aristotel însoțite de textul comentat**. Traducere, note și cuvînt înainte de Constantin Noica.
D. GUSTI, **Opere**, vol. I, ediție îngrijită, cu un studiu introductiv, note și comentarii de Ov. Bădina și Oct. Neamțu.

ECONOMIE

D. HOLT și colab., **Administrația de stat în Republica Socialistă România**.
V. RAUSER, **Bazele planificării economiei naționale**.
Sub red. G. ZANE, **Texte din literatura economică românească, sec. XIX, Transilvania**, vol. II.

ȘTIINȚE JURIDICE

S. BRĂDEANU, L. STÎNGU și P. MARICA, **Tratat de drept cooperatist agricol**, vol. I.
EDWIN GLASER, **Regulile de interpretare a tratatelor internaționale**.

REV. FILOZ., 15, 2, P. 121—252, BUCUREȘTI, 1968

I. P. L. — c. 6317

43503

Lei 10.—

TOMUL 15, 3, 1968

REVISTA DE FILOZOFIE

F 7937

TOMUL 15 1968

DIN SUMAR:

DEZVOLTAREA UNITĂȚII POPORULUI ROMÂN ÎN PROCESUL DESĂVÎRȘIRII CONSTRUCȚIEI SOCIALISTE — Simion Puni

CONCEPTUL DE ȘTIINȚĂ POLITICĂ ÎN ANTICHITATE ȘI ÎN EVUL MEDIU — Ovidiu Trăsnea

TEME ȘI DEZVOLTĂRI ÎN FILOZOFIA LUI HEIDEGGER — Eugen Sima

N. BERDIAEV — FILOZOF AL ISTORIEI — N. Bagdasar

RAȚIONAMENTUL PRACTIC — Ch. Perelman (Belgia)

ELEMENTE VIABILE ÎN FILOZOFIA LUI KANT (TEXT INEDIT) — Mircea Florian

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. DAN BĂDĂRĂU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*; OCTAVIAN CHEȚAN, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc la CARTIMEX, București, căsuța poștală 134—135, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa: B-dul Ilie Pintilie nr. 6, București
Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în patru exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7937

BIBLIOTECA CENTRALĂ
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 15 Nr. 3 1968

ULIM 2014

2022

SUMAR

Pag

STUDII ŞI ARTICOLE

- SIMION PUNI, Dezvoltarea unităţii poporului român în procesul desăvîrşirii construcţiei socialiste 257
- OVIDIU TRĂSNEA, Conceptul de ştiinţă politică în antichitate şi în evul mediu 271
- EUGEN SIMA, Teme şi dezvoltări în filozofia lui Heidegger 285
- N. BAGDASAR, N. Berdiaev — filozof al istoriei 297
- ION TUDOSESCU, Clasificarea şi sistemul ştiinţelor 307

COMUNICĂRI

- CH. PERELMAN (Belgia), Raţionamentul practic 323

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

- MIRCEA FLORIAN, Elemente viabile în filozofia lui Kant (Text inedit) 329

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- IMRE TÓTH, Gîndire şi existenţă — conştiinţă şi creaţie 339

CRONICA IDEILOR

- OCTAVIAN CHEŢAN, „Sacrul" şi ipostazele sale teoretice 357

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Sociometria în faţa ecuaţiilor existenţei sociale (*Pompiliu Grigorescu*) 371

Rev. filoz., 15, 3, p. 253—374, Bucureşti, 1968.

9878

ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

Том 15 **№ 3** **1968**

СОДЕРЖАНИЕ

Стр.

СТАТЬИ

● СИМИОН ПУНИ, Развитие единства румынского народа в процессе завершения строительства социализма 257
● ОВИДИУ ТРЭСНЕА, Идея политической науки в древности и в средневековье 271
● ЕУДЖЕН СИМА, Темы и развития в философии Хейдеггера 285
● Н. БАГДАСАР, Н. Бердяев— философ истории 297
● ИОН ТУДОСЕСКУ, Классификация и система наук 307

СООБЩЕНИЯ

● К. ПЕРЕЛЬМАН (Бельгия), Практическое умозрение 323

КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

● МИРЧА ФЛОРИАН, Живучие элементы в философии Канта (Неопубликованный текст) 329

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

● ИМРЕ ТОТ, Мышление и существование—сознание и творчество 339

ХРОНИКА ИДЕЙ

● ОКТАВИАН КЕЦАН, „Святой" и его теоретические ипостазы 357

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

● Социометрия перед уравнениями социального существования (*Помпилиу Григореску*) 371

Rev. filoz., 15, 3, p. 253–374, Bucureşti, 1968

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 15 N° 3 1968

SOMMAIRE

Page

ETUDES ET ARTICLES

- SIMION PUNI, Le développement de l'unité du peuple roumain au cours du parachèvement de l'édification socialiste 257
- OVIDIU TRĂSNEA, Le concept de science politique dans l'antiquité et au moyen âge 271
- EUGEN SIMA , Thèmes et développements dans la philosophie d'Heidegger . . . 285
- N. BAGDASAR, N. Berdiaev — philosophe de l'histoire 297
- ION TUDOSESCU, La classification et le système des sciences 307

COMMUNICATIONS

- CH. PERELMAN (Belgique), Le raisonnement pratique 323

RECHERCHE CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

- MIRCEA FLORIAN, Eléments viables dans la philosophie de Kant (texte inédit) 329

NOTES PHILOSOPHIQUES

- IMRE TÓTH, Pensée et existence — conscience et création 339

CHRONIQUE DES IDÉES

- OCTAVIAN CHEȚAN, Le « sacré » et ses hypostases théoriques 357

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- La sociométrie confrontée aux équations de l'existence sociale (*Pompiliu Grigorescu*) 371

Rev. filos., 15, 3, p. 253 – 374, Bucarest, 1968

STUDII ŞI ARTICOLE

DEZVOLTAREA UNITĂŢII POPORULUI ROMÂN ÎN PROCESUL DESĂVÎRŞIRII CONSTRUCŢIEI SOCIALISTE

DE

SIMION PUNI

Făurită în procesul revoluţiei şi construcţiei socialiste, în etapa desăvîrşirii construcţiei socialiste, unitatea socialistă a poporului român s-a dezvoltat şi îmbogăţit continuu, fiind ridicată pe o treaptă superioară ca urmare a transformărilor profunde care au avut loc în structura social-economică şi suprastructura societăţii.

În aceste condiţii, trăsătura caracteristică dominantă a evoluţiei istorice a unităţii socialiste a poporului o constituie faptul că începe să se dezvolte pe o bază *materială proprie* — relaţiile de producţie socialiste —, care cuprind şi unesc din punct de vedere economic pe toţi membrii societăţii socialiste.

În aceste condiţii, unitatea socialistă a poporului român a dobîndit sensuri noi reflectate în dezvoltarea sa *progresivă* şi *multilaterală*: a) pe plan economic — întărirea comunităţii de interese fundamentale ale tuturor claselor şi categoriilor sociale — îmbinarea tot mai armonioasă a intereselor personale cu cele generale şi obşteşti; b) pe plan social — adîncirea procesului de omogenizare a societăţii, de lichidare treptată a deosebirilor esenţiale dintre oraş şi sat, dintre munca fizică şi munca intelectuală, concomitent cu procesul de apropiere a condiţiilor de muncă şi de viaţă de la sate cu cele de la oraşe, de îmbinare a muncii fizice cu munca intelectuală; c) pe planul suprastructurii politice-juridice — perfecţionarea formelor de organizare a diferitelor sfere ale vieţii sociale în concordanţă cu schimbările survenite în baza economică, apropierea dintre masele muncitoare şi organele şi aparatul de stat; d) pe planul conştiinţei sociale — apropierea continuă a conţinuturilor conştiinţei diferitelor clase şi categorii sociale în direcţia unei conştiinţe unice, socialiste a întregului popor, creşterea ponderii conţinutului de idei ştiinţifice în cadrul formelor conştiinţei socialiste, concomitent cu creşterea gradului de reflectare adecvată a existenţei sociale de către conştiinţa socială. Toate aceste schimbări cantitative şi calitative, unirea tot mai strînsă a întregului popor în jurul Partidului Comunist Român, sprijinul unanim acordat de masele largi populare politicii partidului şi lupta lor activă pentru transpunerea

Rev. filoz., **15**, 3, p. 257–269, Bucureşti, 1968.

ei în viaţă au sporit considerabil funcţia socială a unităţii socialiste a poporului ca forţă motrice în procesul desăvîrşirii construcţiei socialiste.

Şi în actuala etapă de dezvoltare socialistă a ţării, ca urmare a politicii de industrializare, continuă să crească rîndurile clasei muncitoare, rolul ei de forţă socială conducătoare în societate, se întăreşte coeziunea ţărănimii cooperatiste ca urmare a generalizării relaţiilor de producţie socialiste în agricultură, cresc ponderea şi rolul social al intelectualităţii în societate.

Dar ceea ce caracterizează procesul dezvoltării unităţii social-politice şi ideologice a poporului în etapa desăvîrşirii construcţiei socialiste nu sînt atît schimbările cantitative care au loc la nivelul macrostructurii, ci, mai ales, cele *calitative* la nivelul *microstructurii* sociale. Dezvoltarea industriei socialiste în condiţiile progresului tehnic continuu a determinat creşterea rapidă a ponderii muncitorilor ocupaţi în ramurile de bază ale industriei grele (construcţia de maşini, siderurgie, chimie, energetică), caracterizată printr-un grad mai înalt de mecanizare şi automatizare, ceea ce a impus exigenţe sporite în domeniul pregătirii profesionale-tehnice şi, ca urmare, creşterea nivelului de pregătire a celor ocupaţi în aceste ramuri ale industriei.

Amploarea acestui proces a determinat apariţia de profesiuni noi, adîncirea specializării profesionale, dispariţia unor profesiuni legate de folosirea mijloacelor tehnice şi proceselor tehnologice depăşite, scăderea ponderii muncitorilor cu profesiuni manuale.

Introducerea tehnicii avansate şi a cuceririlor ştiinţei în agricultură au dus la transformări substanţiale şi în ceea ce priveşte formaţia profesională şi culturală a ţărănimii. A crescut continuu gradul de calificare şi specializare a ţăranilor cooperatori. Ţăranul devine astăzi tot mai mult profesionistul unei meserii, specializat într-o muncă anumită în cadrul complexului proces ce se desfăşoară în marea gospodărie socialistă.

Evoluţia microstructurii clasei muncitoare şi a ţărănimii cooperatiste în etapa desăvîrşirii construcţiei socialiste pune în evidenţă procesul profund şi dinamic de organizare a societăţii noastre socialiste, al cărei conţinut principal este, aşa cum am mai arătat, lichidarea treptată a deosebirilor esenţiale dintre oraş şi sat, dintre munca fizică şi cea intelectuală, concomitent cu procesul de apropiere a condiţiilor de muncă şi de viaţă de la sate cu cele de la oraşe, a îmbinării muncii fizice cu munca intelectuală — direcţiile fundamentale de dezvoltare a unităţii poporului în procesul desăvîrşirii construcţiei socialiste şi trecerii spre comunism.

Factorul obiectiv fundamental care a permis ridicarea pe o treaptă superioară a unităţii socialiste a poporului l-a constituit *consolidarea unităţii economice a societăţii*, proces la baza căruia au stat : pe de o parte, dezvoltarea vertiginoasă şi în ritm susţinut a forţelor de producţie şi repartizarea lor judicioasă pe întreg cuprinsul ţării, ceea ce a contribuit la întărirea proprietăţii socialiste — de stat şi cooperatistă, la adîncirea şi sudarea legăturilor economice dintre diferitele regiuni şi localităţi ale ţării ; pe de altă parte, perfecţionarea continuă a relaţiilor de producţie socialiste, corespunzător modificărilor survenite în structura şi nivelul forţelor de producţie care au influenţat în mod pozitiv asupra procesului de „umanizare" a ansamblului relaţiilor sociale, au contribuit la eliminarea unor fenomene de înstrăinare din viaţa socială.

În ultimă instanță, consolidarea unității economice a societății a determinat în mod necesar *restrîngerea considerabilă a fenomenelor de izolare și de individualism, a accentuat procesul de apropiere dintre diferite clase și categorii sociale, a asigurat o mai deplină contopire a năzuințelor individuale ale oamenilor într-un interes general unic, a stimulat efortul lor colectiv pentru realizarea sarcinii fundamentale a etapei actuale de dezvoltare a societății noastre — desăvîrșirea construcției socialiste.*

Concomitent cu aceste procese *a crescut continuu rolul factorului subiectiv*, în primul rînd *rolul conducător al partidului în societate*, ceea ce a avut drept consecințe : *restrîngerea treptată a sferei de manifestare a elementului spontan în favoarea celui conștient, evoluția proceselor sociale căpătînd tot mai mult un caracter dirijat conștient în deplină concordanță cu legile obiective ale dezvoltării sociale, care și ele, la rîndul lor, au căpătat un cîmp larg de acțiune.*

Creșterea rolului factorului subiectiv în societate s-a materializat, printre altele, în șirul de măsuri pe care le-au luat partidul comunist și statul nostru socialist, în actuala etapă de dezvoltare a societății, în vederea perfecționării continue a relațiilor de producție, pentru dezvoltarea proporțională a tuturor ramurilor economiei naționale și lichidarea unor disproporții și rămîneri în urmă în dezvoltarea unor ramuri și subramuri importante ale economiei, pentru perfecționarea structurii organizatorice și a metodelor de conducere în unele sectoare ale economiei, științei și culturii etc., măsuri care au contribuit la accelerarea mersului înainte al societății românești[1].

O expresie elocventă a rolului crescînd pe care-l are factorul subiectiv în actuala etapă de dezvoltare a societății o constituie ansamblul de măsuri adoptate de Conferința națională a partidului din decembrie 1967 cu privire la perfecționarea conducerii și planificării economiei naționale și la îmbunătățirea organizării administrativ-teritoriale a României. „*Măsurile pe care le supunem spre aprobare Conferinței naționale* — arată tovarășul Nicolae Ceaușescu — *subliniază cu putere creșterea rolului conducător al partidului nostru pe măsura mersului înainte în procesul desăvîrșirii construcției socialiste, al trecerii treptate spre comunism, în întreaga activitate economică și socială, în toate sferele vieții materiale și spirituale*"[2].

Avînd drept scop *perfecționarea principalelor laturi ale relațiilor sociale, corespunzător nivelului dezvoltării forțelor de producție, adaptarea unora dintre cele mai importante componente ale suprastructurii politice și juridice corespunzător modificărilor survenite în baza economică a societății*, complexul de măsuri adoptate de Conferința națională au o însemnătate principială și practică covîrșitoare pentru dezvoltarea multilaterală și progresivă a unității socialiste a poporului român în etapa actuală de desăvîrșire a construcției socialiste, precum și în procesul trecerii treptate spre comunism.

A. Reprezentînd principalul instrument pentru stabilirea țelurilor pe care își propune să le atingă societatea și a mijloacelor necesare în în-

---

[1] *Directivele Comitetului Central al Partidului Comunist Român cu privire la perfecționarea conducerii și planificării economiei naționale corespunzător condițiilor noii etape de dezvoltare socialistă a României (Proiect)*, București, Edit. politică, 1967.

[2] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința națională a Partidului Comunist Român, decembrie 1967*, București, Edit. politică, 1967, p. 32.

făptuirea acestora, planul de stat asigură concentrarea și dirijarea tuturor resurselor materiale și a eforturilor umane în conformitate cu interesele generale ale societății, „unește diferitele întreprinderi și ramuri ale economiei naționale, toate activitățile oamenilor muncii, într-un efort comun pentru înfăptuirea politicii partidului de dezvoltare a întregii societăți, ca un tot unitar armonios"[3]. Cuprinzînd principalele sfere ale vieții sociale — producția, repartiția, schimbul de activități, cercetarea științifică etc. —, activitatea de planificare restrînge considerabil posibilitățile de manifestare a elementelor stihinice de spontaneitate, asigurînd întregului proces economic și social un caracter conștient în conformitate cu cerințele obiective ale dezvoltării sociale.

În același timp existența unor relații de strînsă cooperare în toate sferele vieții economice și sociale, unitatea social-politică și ideologică a întregului popor permit convergența activității tuturor întreprinderilor și instituțiilor spre realizarea țelurilor fundamentale.

Rezultă, prin urmare, că între activitatea de planificare și coeziunea societății socialiste există o legătură strînsă, o interdependență dialectică : pe de o parte, unitatea economică, social-politică și ideologică a societății socialiste creează premisele materiale și spirituale pentru organizarea și conducerea planificată a întregii vieți sociale ; pe de altă parte, organizarea și conducerea planificată a vieții sociale contribuie la întărirea și consolidarea unității societății socialiste. În aceasta și constă însemnătatea principială și practică a măsurilor adoptate de partid cu privire la perfecționarea planificării economiei naționale pentru dezvoltarea în continuare a unității societății noastre socialiste. Îmbinînd în mai mare măsură consecvența și fermitatea în realizarea principalelor orientări stabilite pe plan central cu supletea și mobilitatea în soluționarea problemelor curente ale realizării acestor orientări, conducerea centralizată a economiei naționale în ansamblu cu autonomia unităților în care se desfășoară producția, aplicarea consecventă a principiului continuității în planificare, îmbinarea sistematică a planificării curente cu cea de perspectivă apropiată și mai îndepărtată, defalcarea planurilor cincinale pe ramuri și întreprinderi cu eșalonarea sarcinilor pe ani și pe întreaga perioadă, folosirea în măsură sporită a experimentărilor, studiilor și metodelor moderne de calcul etc. — toate aceste măsuri preconizate de către partid vor contribui la creșterea rolului planurilor ca pîrghii puternice pentru dirijarea conștientă a producției și circulației bunurilor, a tuturor proceselor economice, sociale, științifice, culturale *într-un efort comun, într-o singură direcție* — înfăptuirea politicii partidului de desăvîrșire a socialismului și trecere treptată spre comunism. Perfecționarea activității de planificare a economiei naționale la toate nivelele, dirijarea conștientă tot mai competentă a tuturor proceselor economice, sociale, științifice și culturale vor permite, în același timp, ca unitatea socialistă a poporului român să se dezvolte *plenar, multilateral și sub toate aspectele* — economic, social-politic, ideologic și spiritual.

B. O însemnătate deosebită au măsurile adoptate de către partid în vederea *întăririi și dezvoltării proprietății socialiste, perfecționării conti-*

[3] *Directivele Comitetului Central al Partidului Comunist Român cu privire la perfecționarea conducerii și planificării economiei naționale corespunzător condițiilor noii etape de dezvoltare socialistă a României* (*Proiect*), p. 69.

nue a tuturor laturilor relațiilor de producție socialiste — condiție hotărîtoare în dezvoltarea multilaterală a unității socialiste a poporului.

Proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție constituie baza materială a orînduirii noastre socialiste, care asigură punerea în slujba poporului a întregului potențial al țării, permite desfășurarea unui efort coordonat și eficient în vederea propășirii societății, ridicării ei pe trepte tot mai înalte de civilizație.

În politica sa, partidul și statul acordă atenția cuvenită atît întăririi și dezvoltării proprietății de stat, cît și celei cooperatiste, care stau la baza economiei noastre naționale, a întregii societăți. Partidul consideră că orice încercare de contrapunere a acestor două forme de proprietate socialistă, neglijarea uneia sau a alteia dintre ele nu pot aduce decît daune intereselor generale ale mersului înainte al societății socialiste[4].

Împletind interesele particulare, aspirațiile spre bunăstare ale țăranului cu interesele generale ale întregii societăți, cointeresarea individuală cu cea colectivă în rezultatele producției, proprietatea cooperatistă își va menține pentru o lungă perioadă de timp rolul și importanța ei în viața socială. Ea corespunde pe deplin nivelului și cerințelor dezvoltării forțelor de producție moderne la sate, permite aplicarea eficientă a tehnicii noi și a realizărilor științei, folosirea rațională a resurselor de muncă. Prin caracterul organizării sale și în virtutea bazelor sale democratice, care se vor dezvolta tot mai mult, cooperativa agricolă de producție, ca formă socială de gospodărire, asigură conducerea producției de către înseși masele țărănești, desfășurarea inițiativei lor creatoare, educarea țărănimii cooperatiste în spiritul principiilor socialismului.

Îmbinarea strînsă a proprietății socialiste de stat și a celei cooperatiste într-un tot unitar în ansamblul economiei naționale, oferă posibilități largi de folosire rațională a tuturor resurselor materiale și umane ale societății, permite creșterea în ritm susținut a producției, perfecționarea relațiilor sociale, satisfacerea tot mai înaltă a cerințelor materiale și spirituale ale oamenilor muncii de la orașe și sate, îmbinarea armonioasă a intereselor personale cu cele generale și obștești, elemente fundamentale ale procesului de dezvoltare multilaterală a unității socialiste a întregului popor.

Firește, armonizarea intereselor individuale cu cele generale legate de dezvoltarea proprietății socialiste nu se realizează în mod automat, de la sine. În condițiile actualei faze de dezvoltare a orînduirii socialiste, cînd nivelul forțelor de producție nu asigură încă belșugul de produse necesare repartiției după nevoi, iar conștiința mai păstrează reminiscențe ale vechilor concepții și obiceiuri, cînd unii oameni nu au ajuns încă la înțelegerea clară a interdependenței strînse dintre necesitatea întăririi proprietății obștești și interesele lor personale, se mai manifestă lipsa de răspundere în administrarea averii publice, în cheltuirea fondurilor statului, tendințe de risipă și de căpătuială pe seama avuției poporului[5]. Măsurile preconizate de Conferința națională în vederea perfecționării organizării și conducerii planificării economiei au menirea ridicării spi-

[4] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința națională a Partidului Comunist Român, decembrie 1967*, p. 28.

[5] *Ibidem*.

ritului de răspundere față de administrarea și fructificarea avutului obștesc, față de adoptarea hotărîrilor de care depinde întărirea și dezvoltarea proprietății socialiste — baza materială a unității socialiste a poporului.

C. Un rol important în consolidarea unității societății noastre socialiste îl au măsurile preconizate de partid cu privire la perfecționarea *schimbului de activități* între diferitele ramuri și subramuri ale economiei naționale, precum și în cadrul acestora.

Stadiul actual de dezvoltare a economiei naționale, caracterizat prin amplificarea forțelor de producție, prin diversificarea continuă a producției, folosirea tehnicii moderne, aplicarea rapidă a cuceririlor științei contemporane în producție duc la adîncirea diviziunii muncii sociale, la amplificarea și intensificarea legăturilor de cooperare și specializare între întreprinderi, ramuri și subramuri, ceea ce impune cu necesitate perfecționarea continuă a schimbului de activități economice. Sarcini importante în această direcție vor reveni *centralelor industriale*, care vor trebui să asigure o mai bună specializare a producției între diferitele întreprinderi, aprovizionarea lor tehnică-materială ritmică și coordonarea raporturilor acestora cu furnizorii și beneficiarii. Se vor extinde în mod considerabil relațiile contractuale *directe* între producător și consumator și se va lărgi sfera de folosire a creditului în finanțarea activității economice, dezvoltarea relațiilor directe dintre întreprinderi și unitățile bancare etc.

Un rol de mare însemnătate pentru perfecționarea schimbului de activități, pentru buna funcționare a întregului organism economic și social îl are îmbunătățirea sistemului de formare a prețurilor.

Preconizîndu-se o mai mare mobilitate și operativitate în modul de stabilire a prețurilor, de modificare a lor corespunzător schimbărilor survenite în procesul de producție, se învederează totodată măsuri care să contracareze apariția unor elemente stihinice rezultate din jocul liber al pieței, asigurarea unei politici unitare în domeniul prețurilor la scara întregii economii pe baza Directivelor partidului și statului, corespunzător intereselor generale ale societății.

Perfecționarea schimbului de activități economice — latură principală a relațiilor de producție — va contribui fără îndoială la o mai bună funcționare a întregului organism economic și social, la perfecționarea relațiilor dintre diferitele ramuri și subramuri ale economiei naționale, a relațiilor dintre toate unitățile economice, dintre toate colectivele de muncă, pe baza comunității de interese fundamentale ale celor ce muncesc, a principiului de colaborare și întrajutorare socialistă care stă la baza relațiilor de producție socialiste.

D. În sfîrșit, un rol important în întărirea comunității de interese fundamentale ale tuturor celor ce muncesc, pentru îmbinarea armonioasă a intereselor personale cu cele generale îl au măsurile adoptate de partid cu privire la *aplicarea și folosirea mai deplină a principiului socialist al repartiției după muncă și a sistemului cointeresării materiale.*

Spre deosebire de sistemul de salarizare în vigoare, care nu în toate cazurile asigură o retribuire în raport cu munca efectivă prestată și îndreaptă cointeresarea materială îndeosebi spre realizări cantitative, orientarea dată de partid pentru perfecționarea sistemului de salarizare urmărește, pe de o parte, asigurarea unei retribuiri mai echitabile a celor ce mun-

cesc în raport cu cantitatea, calitatea și răspunderea socială a muncii, iar pe de altă parte, îndreaptă cointeresarea materială îndeosebi spre realizarea indicatorilor calitativi ai dezvoltării economiei, spre ridicarea eficienței în toate domeniile. Potrivit acestor cerințe, sistemul îmbunătățit de salarizare asigură o interdependență mai strînsă între realizările obținute în muncă și venituri, creșterea ponderii salariului tarifar și reducerea cîștigurilor fluctuante. Această orientare corespunde pe deplin cerințelor actuale ale dezvoltării economiei noastre naționale, precum și tendințelor pregnant afirmate pe plan mondial, ca urmare a desfășurării revoluției tehnice-științifice contemporane, a exigențelor crescînde reciproce între parteneri în relațiile economice internaționale.

Criticîndu-se faptul că actualul sistem de salarizare nu reușește să îmbine în mod corespunzător cele două laturi ale cointeresării materiale — stimularea oamenilor muncii pentru obținerea celor mai bune rezultate și răspunderea materială pentru nerealizarea sarcinilor de plan și de serviciu —, măsurile adoptate de partid prevăd o astfel de organizare a sistemului de cointeresare materială care să asigure permanent și direct legătura dintre cîștigurile salariaților și rezultatele obținute în muncă, precum și răspunderea materială pentru neîndeplinirea sarcinilor ce revin fiecărui lucrător din economie.

Adoptarea acestui principiu este pe deplin justificată, deoarece în societatea noastră socialistă avuția națională aparține întregului popor și, ca atare, orice fenomen negativ de irosire a timpului de muncă și a bunurilor materiale lezează interesele generale ale întregii societăți. Îmbinarea strînsă a răsplătirii materiale pentru merite față de societate cu răspunderea materială pentru daunele aduse societății — elemente inseparabile ale cointeresării materiale — va asigura ridicarea eficienței pe o treaptă calitativ superioară. Îmbinarea justă a acestor două laturi ale cointeresării materiale va contribui, totodată, la întărirea disciplinei în muncă, la dezvoltarea unei atitudini gospodărești față de avutul obștesc, la creșterea conștiinței socialiste a oamenilor muncii.

E. Directivele adoptate de Conferința națională prevăd o serie de măsuri menite să ducă la *stabilirea unei corelații mai juste între fondul de acumulare și cel de consum, la îmbinarea armonioasă a țelurilor imediate și a celor de perspectivă ale societății* — problemă fundamentală de care depind propășirea economică a țării, satisfacerea tot mai deplină a intereselor materiale și spirituale ale celor ce muncesc. Interesele majore ale actualei generații și ale generațiilor următoare — se subliniază în Directive — impun ca și în viitor fondul de acumulare să aibă o pondere însemnată în repartizarea venitului național.

Asigurarea reproducției socialiste lărgite are repercusiuni directe, imediate asupra creșterii bunăstării materiale și spirituale a întregului popor. Dezvoltarea forțelor de producție atrage după sine angajarea permanentă a noi și noi contingente de oameni în diferite sectoare ale economiei naționale și îndeosebi în ramurile moderne cu o tehnicitate ridicată, determină creșterea calificării profesionale și a cunoștințelor de cultură generală, ceea ce face să sporească venitul mediu pe locuitor, să se ridice venitul real pe ansamblul populației țării.

Preocupat de întărirea continuă a rolului stimulator al principiului socialist al repartiției după muncă, Partidul Comunist Român consi-

deră necesar să se stabilească o corelație judicioasă între *veniturile individuale directe provenite din repartiția după muncă și cele primite din fondurile sociale, în direcția creșterii ponderii veniturilor directe.*

În conformitate cu aceasta se consideră ca și în viitor majorarea salariilor să constituie principala cale de creștere a veniturilor salariaților. Astfel în anul 1970 salariul real va crește cu aproximativ 25% față de 1965, ceea ce va permite ca la sfîrșitul cincinalului salariul mediu să ajungă la circa 1 400 de lei față de 1115 lei cît era în 1965.

Asigurînd creșterea continuă a ponderii fondului destinat veniturilor individuale ale salariaților, statul socialist se îngrijește, totodată de *creșterea fondului social de consum* menit să asigure finanțarea unor lucrări de care depind ridicarea nivelului general al civilizației, progresul material și spiritual al întregii societăți. În 1970, cheltuielile social-culturale provenite din fondul social de consum se vor ridica la 5 000 de lei pe familie față de 1 000 de lei în 1963.

Această orientare cu caracter de durată dată de Conferința națională constituie o rezolvare creatoare a problemei modalităților de utilizare a fondului de consum, prin strînsa împletire a retribuției după muncă cu eficiența economică, a intereselor personale cu cele generale, în concordanță cu cerințele înaintării spre treptele superioare ale socialismului.

F. O importanță deosebită prezintă pentru dezvoltarea unității socialiste a poporului măsurile adoptate de Conferința națională cu privire la *îmbunătățirea organizării administrativ-teritoriale a României și sistematizarea localităților rurale.*

Așa cum s-a subliniat la Conferința națională, principiile de bază ale îmbunătățirii administrativ-teritoriale sînt organic legate de întreg ansamblul de măsuri elaborate de partid referitoare la perfecționarea conducerii și planificării economiei naționale și au o deosebită importanță pentru perfecționarea profundă și multilaterală a vieții economice, culturale și sociale, corespunzător stadiului actual de dezvoltare a societății noastre și perspectivelor pe care politica marxist-leninistă o deschide întregii țări.

Importanța lor principială pentru problema pe care o analizăm constă în aceea că prin aplicarea lor în practică se vor asigura *o mai judicioasă amplasare a obiectivelor economice pe întreg cuprinsul țării, dezvoltarea armonioasă a tuturor localităților, accelerarea procesului de eliminare a unor disproporții moștenite din trecut în ce privește nivelul de dezvoltare economic și social-cultural, crearea condițiilor pentru dispariția treptată a deosebirilor esențiale dintre oraș și sat, pentru apropierea nivelului de dezvoltare al satelor de cel al orașelor, pentru apropierea condițiilor de viață ale țărănimii de cele ale clasei muncitoare, ale oamenilor muncii de la orașe* — elemente fundamentale ale procesului de *omogenizare* a societății noastre socialiste.

Pentru apropierea tot mai mare a mediului rural de cel urban se preconizează ca în perioada 1971—1975 și în perspectiva pînă în 1980 să se continue orientarea dată de actualul cincinal de a se dezvolta din punct de vedere industrial zonele rămase în urmă. O contribuție sporită vor aduce în acest sens repartizarea mai judicioasă pe teritoriu și creșterea într-un ritm mai susținut a industriei locale, înființarea în cooperativele agricole de producție a unor unități pentru industrializarea și semiindustrializarea produselor agricole, pentru prestări de serviciu de uz gospodă-

resc pentru populația satelor, dezvoltarea întreprinerilor agricole de stat (ferme pentru prelucrarea industrială a produselor agricole).

Un rol important în procesul de omogenizare a societății noastre pe linia lichidării deosebirilor dintre oraș și sat, pentru apropierea condițiilor de viață ale țărănimii de cele ale oamenilor muncii de la orașe, îl va avea ampla acțiune de sistematizare a localităților rurale, care va face obiectul unui program național de ansamblu și de durată în lumina cerințelor desăvîrșirii societății noastre socialiste.

Potrivit principiilor adoptate de Conferința națională cu privire la sistematizarea localităților rurale, comunele vor fi unități puternice, adevărate centre social-economice și culturale, care vor avea deplina capacitate de a valorifica la maximum posibilitățile materiale și umane din mediul rural. Cuprinzînd totalitatea populației de pe un teritoriu delimitat, *unită prin comunitatea de interese economice, sociale, politice, culturale și tradiții*, comuna va deveni o unitate administrativă cu un număr mai mare de familii, cu o bază materială mai largă. Aceasta îi va permite să se întărească puternic din punct de vedere economic-organizatoric, să mobilizeze în mai bune condiții masele la rezolvarea pe plan local a treburilor de stat și obștești, să se înfrumusețeze și să se întărească mai bine.

Programul de sistematizare a localităților rurale învederează ca, o dată cu întărirea economică a comunelor, să se creeze condiții mai prielnice pentru folosirea binefacerilor științei și culturii, modernizarea căilor de comunicație din raza lor de activitate, creșterea gradului de confort și civilizație a oamenilor muncii la sate.

Pătrunderea accentuată a științei și a tehnicii în agricultură, mecanizarea, chimizarea, folosirea celor mai înaintate procedee agrotehnice, apariția unor unități agricole de tip industrial vor determina creșterea numărului cadrelor tehnice, lărgirea orizontului științific, tehnic și cultural al țărănimii cooperatiste. *„În acest cadru, în viața satelor noastre vor pătrunde mai rapid elementele de civilizație modernă, se va accelera procesul de apropiere treptată a vieții satului de aceea a orașelor — una din condițiile principale ale construirii societății comuniste”*[6]. Pe această bază se vor produce schimbări importante în ceea ce privește structura satului, caracterul muncii și agriculturii, profilul profesional și spiritual al țăranilor, nivelul lor cultural-științific, contribuind la adîncirea procesului de omogenizare a societății noastre, la dezvoltarea multilaterală a unității socialiste a societății noastre.

G. În sfîrșit, un rol dintre cele mai însemnate în dezvoltarea în continuare a unității socialiste a poporului român îl au măsurile adoptate de Conferința națională cu privire la *perfecționarea suprastructurii politice și juridice corespunzător modificărilor survenite în baza economică a societății*, sarcinilor multiple și complexe pe care le ridică actuala etapă de dezvoltare a societății noastre.

Măsurile adoptate de partid preconizează crearea unui cadru optim de manifestare a inițiativei oamenilor muncii, de participare mai activă și mai directă a maselor la conducerea tuturor proceselor vieții sociale. Dezvoltarea în profunzime a democrației socialiste constituie în

[6] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința națională a Partidului Comunist Român, decembrie 1967*, p. 93—94.

același timp o expresie a rolului tot mai important pe care-l are în această etapă de dezvoltare a țării factorul subiectiv, conștiința socialistă în continuă dezvoltare.

Mersul ascendent al societății noastre, cerințele dirijării conștiente a proceselor din ce în ce mai complexe cărora ea le dă naștere reclamă, înainte de toate, întărirea rolului conducător al partidului — expresia cea mai înaltă a factorului conștient, exponentul intereselor întregii națiuni.

Creșterea continuă a rolului conducător al partidului în societate impune, totodată, adoptarea unor forme organizatorice corespunzătoare în relațiile dintre organele de partid și de stat, asigurarea unirii eforturilor tuturor colectivelor, cadrelor cu munci de răspundere din toate sectoarele pentru traducerea în viață a liniei politice a partidului, a hotărîrilor de partid și de stat, adoptarea unor modalități eficiente de control și a unor forme de răspundere precisă în întreaga viață publică și obștească[7]. Tocmai acestui scop îi slujesc măsurile adoptate de Conferința națională cu privire la îmbunătățirea stilului și metodelor de muncă ale organelor și organizațiilor de partid, folosirea mai rațională a cadrelor cu munci de răspundere, perfecționarea și simplificarea aparatului de partid, înlăturarea paralelismelor și suprapunerilor din activitatea de partid și de stat, întărirea caracterului obștesc al muncii de partid, îndrumarea unitară și nemijlocită de către partid a întregii activități ideologice.

Fiind principalul factor de unire și cimentare a întregului popor creșterea rolului conducător al partidului va determina, în același timp, ridicarea pe o treaptă superioară a unității socialiste a poporului român, dezvoltarea ei progresivă și multilaterală. În aceste condiții au loc o lărgire continuă a rîndurilor partidului cu cei mai înaintați membri ai societății, integrarea tot mai organică a partidului în întreaga viață socială a țării, apropierea organelor de conducere de unitățile de bază, întărirea continuă a legăturilor sale cu masele largi ale poporului, atragerea din ce în ce mai intensă a cetățenilor la dezbaterea publică a liniei sale politice, a programului de construcție economică și culturală, de înflorire multilaterală a societății, factori esențiali pentru întărirea continuă a unității dintre partid și popor, pentru cimentarea unității socialiste a întregului popor în jurul partidului comunist.

Procesul înaintării neîntrerupte de la socialism la comunism, crearea premiselor materiale și spirituale impun, în același timp, creșterea rolului statului socialist — principalul instrument practic organizator al dezvoltării producției materiale, al desfășurării unei largi activități pentru înflorirea științei, culturii și educației. Măsurile preconizate de Conferința națională cu privire la structura și activitatea organelor de stat, la perfecționarea activității Marii Adunări Naționale și a Consiliului de Stat, a Consiliului de Miniștri și a organelor locale de stat se înscriu ca o necesitate imperioasă în procesul legic al întăririi statului, exercitarea plenară a funcțiilor sale, creșterea rolului său în societate — condiție *sine qua non* a atingerii țelurilor programatice ale partidului comunist [8].

---

[7] Nicolae Ceaușescu, *Rolul conducător al partidului în etapa desăvîrșirii construcției socialismului*, București, Edit. politică, 1967, p. 57.

[8] *Conferința națională a Partidului Comunist Român, Cuvîntarea tovarășului Ion Gheorghe Maurer*, în „Scînteia", nr. 7 547 din 8 decembrie 1967.

Expresie a exercitării puterii de către clasa muncitoare în alianță cu țărănimea, a comunității de interese și țeluri ale muncitorilor, țăranilor și intelectualilor, statul socialist constituie în același timp principalul instrument practic organizator al procesului de dezvoltare multilaterală a unității socialiste a poporului. Creșterea rolului său în societate, exercitarea plenară a funcțiilor sale economice-organizatorice și cultural-educative în direcția dezvoltării proprietății socialiste, a perfecționării relațiilor de producție socialiste, pentru înflorirea științei și culturii și însușirea acestora de către masele largi vor contribui, fără îndoială, la întărirea și consolidarea bazei materiale și spirituale a unității socialiste a întregului popor. Totodată, prin funcțiile sale externe, statul socialist asigură apărarea independenței și cuceririlor revoluționare ale poporului — condiție indispensabilă pentru înflorirea națiunii române, a întregului popor.

Perfecționarea activității organelor și a aparatului de stat, dezvoltarea în profunzime a democrației socialiste, crearea unui cadru mai propice pentru participarea maselor largi populare la conducerea treburilor de stat și obștești vor spori în același timp funcția socială a unității socialiste a poporului român ca forță motrică a dezvoltării societății noastre socialiste.

Pe măsura înaintării societății noastre pe drumul desăvîrșirii socialismului, sporește continuu rolul organizațiilor de masă și obștești, care aduc o contribuție importantă în mobilizarea oamenilor muncii la înfăptuirea politicii partidului, asigură participarea organizată a celor ce muncesc la întreaga viață politică, economică și culturală a țării[9]. Ținînd seama de acest proces, Conferința națională a adoptat o serie de măsuri menite să contribuie la perfecționarea și diversificarea formelor și metodelor de muncă ale organizațiilor de masă, de creștere a funcțiilor și răspunderii lor în societate. Avînd în vedere faptul că, în condițiile socialismului, statul, ca exponent al oamenilor muncii, asigură o unitate deplină între interesele celor ce muncesc și cerințele generale ale societății, s-a considerat necesar ca reprezentanții organizațiilor de masă, — sindicatele, Uniunea Națională a Cooperativelor de Producție, Uniunea Tineretului Comunist — care cuprind în rîndurile lor principalele clase și categorii sociale, să participe nemijlocit la activitatea statului. Aplicarea acestei măsuri va permite ca organizațiile obștești să participe la activitatea ce se desfășoară pe linia organelor de stat, aducîndu-și astfel mai direct contribuția la soluționarea problemelor complexe ale construcției economice, sociale și culturale. Prin aceasta se va întări în același timp *caracterul obștesc* al activității de stat, împletirea strînsă a muncii de stat cu activitatea obștească, latură esențială a procesului de lărgire și adîncire a democrației noastre socialiste.

O expresie a dezvoltării continue a democrației socialiste o constituie și instituirea *Adunării generale a salariaților*, instituție nouă a societății noastre, care marchează un stadiu calitativ superior al participării oamenilor muncii la organizarea și conducerea producției, al controlului muncitoresc asupra activității economice.

Înfăptuirea măsurilor de îmbunătățire a activității organizațiilor de masă va asigura, fără îndoială, afirmarea mai largă a acestora în viața

[9] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința națională a Partidului Comunist Român, decembrie 1967*, p. 112.

societății noastre, a participării mai active a maselor de oameni ai muncii la rezolvarea treburilor de stat și obștești. Cuprinzînd în rîndurile lor principalele clase și categorii sociale ale societății noastre, organizațiile de masă, prin perfecționarea formelor și metodelor lor de muncă, vor contribui mai eficient la întărirea și consolidarea unității întregului popor în jurul partidului comunist, la afirmarea deplină a acestuia ca forță motrice în desăvîrșirea construcției socialiste în România.

În procesul evoluției societății noastre spre comunism, o importanță tot mai mare capătă gîndirea socială, dezvoltarea creatoare și răspîndirea în mase a concepției marxist-leniniste despre lume și viață, generalizarea teoretică a practicii sociale, creația artistică și culturală, dezvoltarea conștiinței socialiste a maselor, cultivarea principiilor umaniste ale comunismului. Formarea și dezvoltarea conștiinței socialiste constituie, în același timp, una din laturile principale ale procesului de dezvoltare progresivă și multilaterală a unității socialiste a poporului român în etapa actuală de dezvoltare a societății noastre. În vederea îmbunătățirii îndrumării unitare a întregii activități ideologice din țara noastră, pentru atragerea în această muncă a activiștilor de partid și de stat care lucrează în frontul ideologic, a oamenilor de știință și artă, pentru mai mare eficiență a muncii ideologice, Conferința națională a adoptat măsura creării unei comisii ideologice la Comitetul Central al partidului, care va avea sarcina să elaboreze studii și propuneri pentru conducerea partidului. În scopul lichidării paralelismelor, îndrumarea directă a tuturor instituțiilor ideologice, științifice și culturale va fi făcută de Comitetul Central.

Așa cum s-a subliniat la Conferința națională, organizațiile de partid, organizațiile de masă și obștești, sistemul învățămîntului, creația artistică, munca culturală de masă, presa, radioul, televiziunea, toate celelalte mijloace existente în domeniul înrîuririi spirituale vor trebui să-și ridice activitatea la nivelul înalt al cerințelor actuale, să facă totul pentru a-și aduce întreaga contribuție la formarea omului nou, cu o conștiință înaintată, patriot înflăcărat și internaționalist consecvent, luptător neabătut pentru victoria cauzei comunismului în patria noastră și în lume[10].

Fundamentarea științifică a convingerilor și deprinderilor politice, morale și spirituale ale maselor, îmbogățirea conținutului lor ideologic marxist-leninist va asigura o concordanță tot mai deplină între cerințele dezvoltării obiective și activitatea factorilor subiectivi ai societății, va contribui la sporirea funcției motrice a unității socialiste a poporului, care în interacțiune cu celelalte forțe motrice va contribui din plin la desăvîrșirea construcției socialiste și a trecerii treptate a țării noastre spre comunism.

Pe măsura desăvîrșirii construcției socialiste și a apropierii de comunism capătă o importanță tot mai mare astfel de trăsături ale conștiinței socialiste cum sînt: devotamentul față de socialism și comunism, conștiința responsabilității față de societate, inițiativa, gîndirea și competența științifică, normele socialiste de comportare în societate, subordonarea intereselor personale celor generale. Cultivarea acestor trăsături la toți oamenii muncii, la toți membrii societății noastre va contribui în același timp la formarea și dezvoltarea unității moral-politice a întregului

[10] *Conferința națională a Partidului Comunist Român, Cuvîntarea tovarășului Paul Niculescu-Mizil*, în „Scînteia" nr. 7 548 din 9 decembrie 1967.

popor, la crearea premiselor spirituale în vederea trecerii treptate spre comunism.

★

Privită în perspectiva sa istorică, unitatea socialistă a poporului român se va dezvolta continuu, îmbogățindu-se mereu cu noi elemente, cu noi trăsături, ca rezultat al interacțiunii permanente dintre factorii obiectivi și factorii subiectivi ai vieții noastre sociale în continuă dezvoltare. Într-o fază mai înaintată de dezvoltare a societății noastre cînd comunismul va fi construit și desăvîrșit, cînd relațiile de producție socialiste se vor transforma în relații comuniste bazate pe proprietatea comunistă unică, cînd vor fi lichidate deosebirile de clasă dintre muncitori și țărani, deosebirile esențiale dintre oraș și sat, dintre munca fizică și munca intelectuală și cînd se va făuri conștiința comunistă a tuturor membrilor societății, în acele condiții unitatea socialistă a poporului român se va transforma treptat în *unitate comunistă*.

Desigur acesta va fi un proces istoric îndelungat care presupune transformări radicale, calitativ noi în baza economică a societății, în componența, natura și relațiile reciproce între clase, în suprastructura societății, precum și în conștiința maselor — proces care în ultimă instanță înseamnă acea dezvoltare uriașă a forțelor de producție care să asigure societății un belșug de bunuri, concomitent cu perfecționarea și umanizarea deplină a relațiilor sociale, cu ridicarea pe cele mai înalte trepte a conștiinței socialiste a întregului popor. Dar, premisele materiale și spirituale ale acestui proces se făuresc încă de pe acum, zi de zi, ceas de ceas, prin munca creatoare și neobosită a harnicului și talentatului nostru popor, care sub conducerea înțeleaptă a Partidului Comunist Român desăvîrșește societatea socialistă în vederea trecerii treptate la construirea societății fără clase — societatea comunistă.

CONCEPTUL DE ȘTIINȚĂ POLITICĂ ÎN ANTICHITATE ȘI ÎN EVUL MEDIU

DE

OVIDIU TRĂSNEA

Preocuparea activă pentru problemele epistemologice ale științelor este una din trăsăturile specifice ale *configurației spirituale a timpului nostru**. Această apreciere este, considerăm, valabilă, cel puțin în bună parte, și pentru știința politică : problema obiectului său și a corelației cu alte discipline, statutul său epistemologic (filozofie politică — știință politică, știință explicativă sau normativă, știință politică — acțiune politică), caracterul și validitatea metodelor și tehnicilor folosite în cercetare etc. sînt în discuția politicologilor.

Credem însă că aceste dezbateri nu pot fi realmente fructuoase dacă ele sînt, într-un fel sau altul, rupte de *istoria* științei. Pentru că orice știință este supusă, în procesul apariției și dezvoltării sale, unor determinări care iau atît forma cerințelor practicii social-istorice, cît și pe aceea a cerințelor interne, de ordin epistemologic, rezultate din specificul său, considerat, bineînțeles, în corelație cu legitatea generală a dezvoltării cunoașterii științifice.

Problemele pe care le pune astăzi *condiția* epistemologică a științei politice nu-și pot găsi, tocmai de aceea, o soluție adecvată — care să evite „extremismele" diferitelor curente sau „mode" — fără o cercetare atentă a *genezei* și *evoluției conceptului de știință politică*, deci a *istoriei* sale. Aceasta nu înseamnă, desigur, că trebuie să căutăm soluțiile în trecut, ci să încercăm să descifrăm liniile esențiale ale acestei istorii, tendințele ei, care, integrate în procesul general al dezvoltării științelor, pot proiecta lumină asupra condiției actuale și viitoare a științei politice.

Împotriva punctului de vedere, alimentat de epistemologia neopozitivistă, care proclamă știința politică burgheză contemporană ca pe o știință *absolut* nouă, care se detașează net de întreaga istorie a gîndirii

* Din păcate, se poate constata un serios decalaj între preocupările pentru problemele epistemologice ale științelor naturii și cele ale științelor sociale. Și poate că dificultățile acestora din urmă sînt amplificate de unele carențe în cercetarea de acest tip.

Rev., filoz., **15**, *3*, p. 271 – 283, București, 1968.

politice de pînă acum, noi considerăm că drumul istoric al ştiinţei politice nu se deosebeşte, în esenţă, de acela al altor ştiinţe sociale. Dar chiar dacă s-ar accepta, într-o semnificaţie foarte largă, că, aşa cum spunea J. Torres Bodet în mesajul adresat Congresului Asociaţiei internaţionale de ştiinţă politică ţinut la Haga în septembrie 1952, „înţeleasă ca reflecţie asupra fenomenelor politice pe care le implică gruparea oamenilor trăind într-o cetate, ştiinţa politică este tot atît de veche cît şi gîndirea umană"[1], nu se poate totuşi pune semn de egalitate între istoria ideilor politice şi istoria ştiinţei politice[2]. Există idei politice care au jucat un rol deosebit de activ în mişcarea istorică, dar care n-au fost elaborate într-un context care să fi urmărit, măcar şi parţial, explicarea realităţii politice. De aceea, în tentativa de investigaţie pe care o începem aici istoria ideilor politice va constitui doar fondul pe care vom urmări constituirea şi evoluţia conceptului de ştiinţă politică, stăruind adică în a descifra ce se înţelegea sub numele de politică (în sens de cunoaştere, precizăm, datorită ambivalenţei termenului) şi *cum* era concepută şi realizată respectiva ramură a cunoaşterii sociale. Această analiză va conduce, concomitent, la decuparea principalelor momente şi contribuţii la elaborarea *unei discipline autonome a politicii*.

O astfel de întreprindere prezintă un anumit grad de dificultate chiar şi numai pentru că nu toţi gînditorii politici s-au străduit să-şi expună principiile metodologice cu claritate[3]. Cei mai mulţi chiar n-au manifestat preocupări în această direcţie, respectivele principii fiind, de regulă, implicate şi rămînînd în sarcina istoricului ideilor de a le degaja.

De altfel, interpretarea acestor contribuţii la edificarea istorică a ştiinţei politice este extrem de variată în opinia exegeţilor contemporani : pentru unii, de exemplu, reprezentanţii de frunte ai gîndirii politice a trecutului sînt simpli „moralişti politici", care au analizat fenomenul politic doar în latura sa individuală, neglijîndu-i specificitatea[4]; pentru alţii, istoria ideilor politice de la Herodot pînă în secolul al XIX-lea este o adevărată istorie a politologiei[5]. Sînt, desigur, raţiuni diferite şi, totodată, opinii deosebite despre obiectul ştiinţei politice care duc la aprecieri atît de contradictorii.

Această diversitate de interpretări îi permite lui Carl J. Friedrich să afirme, fără a forţa prea mult paradoxul, că ştiinţa politică este cea mai veche şi totodată şi cea mai tînără ştiinţă despre om[6]. În a doua parte a lucrării sale cu caracter problematico-istoric şi antologic, el întreprinde

---

[1] J. Torres Bodet, fost ministru al educaţiei naţionale al Mexicului, era pe atunci director general al UNESCO şi în această calitate a adresat Congresului mesajul său. În toamna anului 1966 el a fost ales primul preşedinte (pe 1966—1967) al Consiliului de conducere al Academiei lumii latine (citat *apud* Marcel Prélot, *Histoire des idées politiques*, Paris, 1959, p. 1).

[2] Ideea e relevată, bineînţeles într-un alt context şi într-o altă viziune ideologică, şi de Otto Heinrich von der Gablentz, în *Einführung in die Politische Wissenschaft*, Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen, 1965, p. 17, 18.

[3] Cf. Jean Meynaud, *Introduction à la science politique*, Paris, A. Colin, 1959, p. 21.

[4] Georges Burdeau, *L'acquis de la science politique française*, în „Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle", nouvelle série, nr. 25—26, janvier-juin 1957, p. 52—54.

[5] Cf. Marcel Prélot, *La science politique*, II-e édition, Paris, P.U.F., 1963, *passim*.

[6] Cf. Carl Joachim Friedrich, *Die Politische Wissenschaft*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1961, p. 3.

o „istorie a metodelor științei politice", începînd cu întemeietorul acesteia, Aristotel, trecînd prin realismul lui Machiavelli, concepția sistematică a lui Althusius, apoi prin tratarea psihologico-sociologico-utilitaristă a politicii (unde include pe Hobbes, Montesquieu și Hume), relevînd „sinteza teoriei și practicii în politică" în doctrina lui Im. Kant și încheind cu „cercetarea empirică a politicului" (Robert von Mohl, Gaetano Mosca, James Bryce, Max Weber, Arthur F. Bentley și Charles E. Merriam).

Această incursiune istorico-metodologică — deși fragmentară și nu întotdeauna îndeajuns de explicită — nu este lipsită de interes și vădește situarea pe o anumită poziție privind obiectul și, mai ales, caracterul științei politice, care ar trebui să unească teoria politică filozofică cu cercetarea empirică[7].

Într-o altă perspectivă, Maurice Duverger ajunge la un cu totul alt tablou : „Scopul esențial urmărit aici este de a reașeza în contextul său istoric noțiunea de știință politică"[8]. Și sub acest aspect, el distinge două etape, punctul lor de delimitare fiind introducerea oficială a disciplinei în structurile universitare : *înainte* de aceasta ar fi, într-un fel, preistoria, *după* aceasta ar începe istoria propriu-zisă a științei politice. E incontestabil că introducerea științei politice ca obiect de studiu în universități a avut o influență asupra structurării ei mai riguroase și, implicit, asupra dezvoltării ei. Dar a transforma acest fapt, care este exterior, și nu intrinsec dezvoltării disciplinei, în criteriu fundamental pentru definirea etapelor ei de dezvoltare (chiar dacă acest calificativ de „preistorie", după cum ne asigură, nu implică o judecată de valoare asupra operelor elaborate în această perioadă) ni se pare cu totul nejustificat. În conformitate cu acest criteriu, „preistoria" științei politice se întinde „de la originile umanității" (pentru M. Duverger, politica este caracteristică organizării societății umane dintotdeauna, ba chiar ar preexista acesteia fiind proprie și unor „societăți animale"[9]) pînă la sfîrșitul secolului al XIX-lea și, pentru unele țări, chiar pînă la jumătatea secolului al XX-lea ! În această periodizare sui generis, preistoria propriu-zisă (pînă în secolul XIX) se caracterizează, pe de o parte, prin aceea că n-a existat încă limpede conștiința că politica este un obiect de știință și că nu s-au aplicat studiului ei metode riguros științifice, iar pe de altă parte că acest studiu s-a făcut dintr-un unghi moral și prin excelență deductivist, urmărindu-se să se justifice o formă sau alta a puterii. Sînt menționați însă cîțiva „oameni excepționali" care au încercat să iasă din acest făgaș comun : Aristotel, Machiavelli, Bodin, Montesquieu, „precursorii", cei patru „mari" ai acestei preistorii, la care e tentat să adauge pe al cincilea, istoricul marocan Ibn-Haldun. În „perioada intermediară" (secolul al XIX-lea), Duverger subliniază aportul a trei mari gînditori la construirea politicii ca disciplină autonomă : Tocqueville, Comte și Marx ; ei sînt denumiți fondatorii. Chiar dacă aprecierile sale nu sînt totdeauna riguroase, trebuie să consemnăm efortul de a surprinde pentru fiecare elementele caracteristice cu care a îmbogățit, în

[7] Prezentarea unilaterală pe care o face B. A. Șabad lucrării lui Friedrich denotă că n-a înțeles nici concepțiile și nici intențiile cărora acesta își subordonează analiza sa istorică (cf. Б. А.,Шабад, *Политическая философия современного империализма*, Изд. Института Международных отношений, Москва, 1963, стр. 10.

[8] Maurice Duverger, *Méthodes de la science politique*, Paris, P.U.F., 1959, p. 33 și urm.

[9] Vezi, asupra acestui punct de vedere, nota noastră *Teoria politicii și societatea*, în „Lupta de clasă", 1966, nr. 3.

planul metodologic, studiul sistematic al fenomenelor politice. De altfel, în astfel de analize și în cazul altor autori se poate constata de cele mai multe ori o tendință de „modernizare" a pozițiilor diferiților gînditori și uneori chiar de idealizare în sensul preconceput de cel care întreprinde analiza.

*

Gîndirea politică debutează, firesc, prin preocupări predominant practice, de natură pragmatică, urmărind în prim plan ameliorarea guvernămîntului. De aceea ea se constituie ca întreprindere teoretică (mai mult sau mai puțin sistematică), vizînd nemijlocit arta sau *știința practică* a conducerii statului sau, într-o accepție largă, a conducerii oamenilor, a colectivităților umane. Acest lucru îl confirmă principalele izvoare pe care le deținem despre gîndirea politică a Orientului antic, începînd cu *Învățătura* vizirului egiptean Ptahhotep din secolul al XXVIII-lea î.e.n. Toate aceste „învățături" sînt de fapt niște codice în care se amestecă, în proporții și maniere diferite, prescripții religioase, etice și politice. Cel mai interesant monument al gîndirii politice indiene antice, *Arthaçâstra sau știința politicii*[10], atribuit lui Kautilya și datînd din secolul IV — III î.e.n., se prezintă ca o colecție de principii și sfaturi pe care autorul, om de stat cu multilaterală experiență, le oferă cîrmuitorului suprem, formulînd totodată și un anumit ideal al puterii de stat. *Știința politicii* a lui Kautilya se prezintă deci ca o meditație slujind scopuri nemijlocit practice : „domeniul" său este, de fapt, arta politică, arta conducerii statului.

Gîndirea politică greacă își propune să cerceteze metodele și mijloacele adecvate exercitării puterii, organizării cetății. „Ea este o teorie a legislatorului și pentru legislator", opinează Ernest Barker[11]. De aceea lucrările în care ea s-a cristalizat au semnificația unor manuale destinate oamenilor de stat. Și Ernest Barker subliniază că așa cum etica era menită să-i facă pe oameni buni, politica își propunea să conserve și să perfecționeze statele.

În istoria doctrinelor politice s-a emis ideea că lui Herodot i s-ar cuveni nu numai titlul de „părinte al istoriei" (*apud Herodotum Patrem historiae*, spune Cicero), ci și acela de „părinte al politicii", pentru că, subliniază Marcel Prélot, „la el se întîlnește primul document autentic unde se găsesc distinse și comparate diferitele specii de guvernămînt"[12]. O opinie analogă exprimă T.A. Sinclair cînd spune că opera istoricului grec, împreună cu *Perșii* lui Eschil, „ar fi o mai bună introducere în studiul gîndirii politice grecești decît *Republica* lui Platon, cu care se începe prea adesea"[13]. Cum arată P.H.E. Legrand, cel mai recent traducător în

[10] Cf. și *История политических учений*. Под редакцией Кечекяна и Федкина, Москва, Госюриздат, 1960, стр. 40; Gaston Bouthoul, *L'art de la politique* (choix de textes politiques depuis l'antiquité jusqu'à nos jours), Paris, Edit. Seghers, 1962, p. 51—56. Max Weber (*Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1959, p. 192) îl consideră o expunere clasică a „machiavellismului" radical, în sensul popular, uzual acordat termenului „machiavellism".

[11] Sir Ernest Barker, *The political thought of Plato and Aristotle*, Dover Publications, Inc. New York, f. a., p. 8—9.

[12] M. Prélot, *Histoire des idées politiques*, Paris, 1959, p. 17.

[13] T. A. Sinclair, *Histoire de la pensée politique grecque*, Payot, 1953, p. 45.

franceză al operei lui Herodot, interesul considerabil al acestui text[14] constă în faptul că el ne transmite substanța unor documente pierdute (fie a unui tratat de politică, fie a unuia din „discursurile distructive" ale lui Protagoras, sau a vreunui libel atenian din timpul lui Pericle), pentru că sub veșmînt persan se desfășoară de fapt o dispută tipic elenică. O astfel de pretenție este însă vădit exagerată, pentru că la Herodot nu întîlnim preocuparea studiului sistematic al politicii și nici măcar al istoriei instituțiilor politice.

Este, în genere, cunoscută distincția pe care grecii antici o operau între *epistemè* și *technè*[15]. Această a doua accepție o găsim mai des folosită pînă la închegarea primelor mari sisteme de teorie politică (*è politikè technè* = arta politică); politica e considerată ca o artă practică. E cazul lui Democrit, al sofiștilor, al lui Socrate și Xenofon și o întîlnim și în dezbaterile îndreptate împotriva sofiștilor din dialogurile platonice.

Pentru Democrit nu există artă mai înaltă decît cea politică; importanța ei socială decurge din concepția sa despre stat și drept: acestea sînt mijloace de temperare a invidiei și dușmăniei reciproce dintre oameni. Arta politică trebuie să servească tocmai la educarea oamenilor în spiritul înaltelor îndatoriri cetățenești, al respectării legilor statului.

În condițiile înfloririi democrației sclavagiste la Atena și în alte state grecești, sofiștii sînt cei care introduc în sfera analizei teoretice problemele politicii, distingîndu-se printr-o abordare critică a acestora. Partizani ai democrației sclavagiste (mai ales sofiștii „bătrîni"), ei au fost nu numai ideologi ai demosului, ci și învățători ai lui, dedicîndu-și activitatea pregătirii cetățenilor pentru o mai largă participare la viața politică; în acest sens ei au fost comparați cu enciclopediștii secolului al XVIII-lea[16]. Noțiunea de *politikè technè* capătă la ei un conținut deosebit de complex. El se deslușește în cunoscutul mit prometeic al lui Protagoras [17] și implică posedarea a două elemente: *dikè* — adică dreptul, dreptatea și *aidos* —, principiul moral care reglementează raportul individului cu societatea. Aceste virtuți (și însăși arta politică) aparțin *tuturor* oamenilor. Raționamentul lui Protagoras conduce spre o concluzie democratică, el pune în lumină finalitatea practică a concepției sale despre arta politică: toți cetățenii trebuie să participe în măsură egală la rezolvarea treburilor politice. Despre opera sofiștilor nu ne-au rămas, după cum se știe, decît slabe mărturii și acelea provenind în majoritate de la adversarii lor ideologici. Totuși, unele fragmente și indicații care ne-au parvenit ne îngăduie să credem în existența unei largi literaturi politice elaborate de ei, în care să fi depășit chiar preocupările stricte de instruire în arta politică și să fi

---

[14] Cf. Herodot, *Istorii*, vol. I, București, Edit. științifică, 1961, cartea a III-a, Thalia, par. 80—83, p. 262—265.

[15] „Grecii numesc *epistemè* conștiința clară și sigură a unui obiect și *technè* această cunoștință concepută în posibilitățile sale de realizare practică" (René Schaerer, *Étude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon*, 1930, p. 189); *apud* Mircea Florian, *Curs de filozofie generală*, I (*1946—1947*), A.S.F.L., p. 5. *Sub fine.*

[16] Cf. Paul Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, t. I, V-e edition, Paris, F. Alcan, f. d.p. 66; Ernest Barker, *op. cit.*, p. 40.

[17] Pentru referințe destul de largi, interesante și sub raport științific calificate despre concepția sofistă a „artei politice", vezi A. K. Бергер, *Политическая мысль древнегреческой демократии*, Изд. „Наука", 1966, cc. 199—204.

ţintit la elaborarea sistematică a teoriei politice, în sensul unei *politikè epistemè* [18].

Xenofon definea politica drept cunoaştere a ceea ce trebuie ştiut sau, mai exact, a ceea ce trebuie să fii pentru a guverna şi administra bine. Ea reprezintă arta prin excelenţă, arta supremă, arta regală [19], arta oamenilor aleşi. Concepţia sa este de vădită inspiraţie aristocratică.

Platon construieşte un vast sistem de filozofie politică pe care-l expune în trei din operele sale : *Omul de stat* („Politikos"), *Republica* („Politeia") şi *Legile* („Nomoi"). În primul din aceste dialoguri, cum bine surprinde Paul Janet, el „caută în chip penibil definiţia logică a politicii" [20]. Voind să definească omul de stat (conducătorul statului), el o face explicîndu-i natura îndeletnicirii pe care o denumeşte arta (ştiinţa) politică (regală). Procedînd prin dihotomie, ajunge să precizeze că aceasta este o ştiinţă teoretică, directivă, care constă în „a păstori" sau conduce oamenii. Oamenii pot fi însă conduşi atît prin constrîngere şi violenţă, cît şi pe baza consimţămîntului voinţei lor libere. Arta de a-i conduce pe oameni prin forţă se numeşte „tiranie" ; politica este arta de a-i conduce pe oameni convingîndu-i, deci cu consimţămîntul lor. În alt loc, această trăsătură e atenuată : politica e ştiinţa care se îngrijeşte de oameni, cu sau fără legi, în mod liber sau prin constrîngere.

Ştiinţa regală — cea mai înaltă şi cea mai dificilă — are ca paradigmă arta ţesătorului ; în concepţia lui Platon, politica e superioară ştiinţei militare, jurisprudenţei, elocinţei şi chiar cultului divin, care sînt ştiinţe de executanţi ; ea este chemată să dirijeze şi să armonizeze contrariile, toate celelalte activităţi împletindu-le ca un „ţesător regal", subordonîndu-le unei idei sau voinţe superioare.

Aşa cum virtutea este raţiunea care controlează orice acţiune umană, virtutea omului de stat sau arta politică trebuie să constea într-o perfectă cunoaştere, în înţelepciunea care controlează orice acţiune a statului. Ea e comparată, de asemenea, cu arta pilotului de corabie sau a medicului.

Totodată, fiind cunoaştere, arta (ştiinţa) politică trebuie să instileze oamenilor cunoaşterea, făcîndu-i mai înţelepţi şi mai buni. Concluzia lui Platon se opune celei a lui Protagoras : cei care practică arta politică trebuie să posede această cunoaştere perfectă, înţelepciunea trebuie să guverneze, cîrpacii şi diletanţii trebuie să se dea la o parte şi să facă loc celor iniţiaţi.

Sînt prezente, într-adevăr, în toate aceste formulări, destule tatonări şi oscilaţii. Adevărata sa concepţie despre politică este implicată în operele sale *Republica* şi *Legile*. Există o unitate de substanţă între filozofia sa şi concepţia sa politică : nu e întîmplător că alegoria peşterii, în care se exprimă cel mai pregnant esenţa concepţiei sale filozofice, îşi găseşte locul în dialogul *Republica*. La Platon găsim o filozofie politică în sensul cel mai pur al termenului, ca întreprindere prin excelenţă speculativă :

---

[18] Cf. Marcel Prélot, *Histoire des idées politiques*, Paris, 1959, p. 16 ; Jean Touchard avec collab., *Histoire des idées politiques*, T. I., Paris, P.U.F., 1959, p. 15—16 ; C. J. Friedrich remarcă şi el : „Cu siguranţă sofiştii au săvîrşit o muncă pregătitoare esenţială..." (*op. cit.*, p. 29).

[19] Cf. Marcel Prélot, *Histoire des idées politiques*, p. 44 ; pentru concepţia sa politică, cf. Xenofon, *Statul spartan — Statul atenian*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1958.

[20] Paul Janet, *op. cit.*, p. 128.

pornind de la primatul ideilor, el considera politica sa ca o întruchipare, ca o prelungire, ca latură aplicativă a teoriei sale filozofice, iar singura știință politică cu adevărat semnificativă era, pentru el, tocmai această filozofie. În *Republica*, el susține că în statul ideal trebuie să existe „o știință aflătoare în anumiți cetățeni, care să ne poată da sfat nu în cîteva afaceri ale statului, ci relativ la statul întreg și la ocîrmuirea cît mai bună a aceluia, atît înăuntrul său, cît și în afară, în relațiile cu celelalte state"[21]. Dar această știință era privilegiul exclusiv al celor puțini de la cîrma statului, al înțelepților sau filozofilor, al celor care dețineau filozofia adevărată, adică propria sa filozofie.

De aci caracterul apriorist, deductivist al teoriei sale politice, de aci „utopismul său filozofic", cum îl numește Prélot, în construirea politicii sale. Aceasta nu înseamnă, desigur, că el a fost refractar oricărei observații a realității politice, dar el a subordonat toate aceste observații construcției sale ideale. La Platon, politica concepută speculativ e subordonată moralei. La el precumpănesc abstracțiile metafizice, care, cum subliniază T.A. Sinclair, vor să dovedească teza sa fundamentală că „activitatea politică trebuie să se definească nu ca stăpînire a unor deprinderi politice, denumite *politikè technè*, ci ca cunoaștere transcendentă a Binelui Suprem"[22]. De aceea, aprecierea pe care o dă Paul Janet în partea introductivă a capitolului său privind politica lui Platon, că opera sa reprezintă „primul moment în care politica a fost concepută și tratată de o manieră științifică"[23], nu poate fi însușită; mai lesne acceptabil ni se pare enunțul său final: „lui îi aparține fără îndoială gloria de a fi întemeiat filozofia politică, dar nu și aceea de a o fi angajat pe calea sa adevărată"[24].

Dacă la Platon etica absoarbe politica, guvernarea devenind în consecință o operă de educație, de pedagogie socială, Aristotel face din etică propriu-zis o ramură a politicii în măsura în care prima, ca știință a conduitei individuale, e înglobată în a doua, ca știință a conduitei colective. Deși binele este același pentru individ și pentru comunitate, este totuși un lucru mai mare și mai perfect de a întemeia și păstra binele comunității decît acela al individului; de aceea, etica este o parte a politicii[25]. Scopul cel mai înalt, adică cel mai înalt bine omenesc, aparține fără îndoială politicii, știința „cea mai stăpînitoare și conducătoare în cel mai înalt înțeles". Ea subordonează și celelalte îndeletniciri: strategia, economia, retorica. Politica, este, așadar, cea mai înaltă dintre toate științele[26], știința supremă, știința stăpînă, știința arhitectonică[27].

Politica este o știință practică, urmărind nu numai cunoașterea, ci și acțiunea, oferind acesteia norme[28]. Există, în sistematizarea Stagiritului, o legătură intimă între cele trei principale științe practice: economia servește nevoile naturale (și domestice), etica pe cele individuale (spirituale),

---

[21] *Statul* (*Republica*) lui Platon, trad. Vasile Bichigean, I, București, 1923, p. 181—182.
[22] T. A. Sinclair, *op. cit.*, p. 156.
[23] *Ibidem*, p. 128.
[24] *Ibidem*, p. 164.
[25] Aristotel, *Etica nicomahică*, București, Casa Scoalelor, 1944, 1094 b.
[26] Idem, *Politica*, cartea a III-a, cap. VII, par. 1.
[27] Idem, *Etica nicomahică*, 1094 , a.
[28] *Ibidem*, 1095 a.

iar politica pe cele ale comunității, făcînd posibilă realizarea celorlalte, pentru că omul este prin natura sa o ființă politică.

În concepția aristotelică se întrepătrund două planuri : cel al realului și cel al idealului, sau, într-o expresie mai modernă, planul explicativ și cel normativ. Această întrepătrundere domină structura lucrării sale fundamentale : *Politica*[29]. Ea exprimă chintesența metodei sale, anunțată încă în ultimele rînduri ale *Eticii* : întîi va determina, printr-un examen critic, ce au realizat pozitiv înaintașii săi în studierea politicii, apoi va întreprinde analiza diferitelor constituții pentru a distinge ce le susține și ce le împinge spre degradare și, în sfîrșit, pe această bază va elabora tipul constituției ideale[30].

Aristotel instaurează astfel observația premeditată, ca metodă științifică în studiul formelor de guvernămînt, întreprinzînd totodată o analiză comparativă a diferitelor tipuri de constituții[31]. De asemenea, el mînuiește analiza, pe care o numește „metoda noastră obișnuită", adică descompunerea unei noțiuni complexe în elementele sale, așa cum procedează în definirea statului[32].

În același loc el face referință la metoda genetică sau istorică : „Dacă cineva ar observa de la început faptele *în devenirea lor* (subl. ns.), cum am făcut și în altă parte" ; și, într-adevăr, Stagiritul încearcă o explicație istorică a apariției comunității politice, subliniind originea *naturală* a acesteia și formele de comunitate care-i premerg și care, odată statul apărut, i se subordonează.

Prin toate acestea — care-și găsesc izvorul gnoseologic în elementele materialiste și dialectice ale filozofiei sale — , el contribuie în mod considerabil la inaugurarea unui studiu pozitiv al politicii, la introducerea fenomenelor politice în sfera cercetării științifice. De aceea a și fost considerat ca *întemeietor* al științei politice[33], subliniindu-se uriașa sa înrîurire pozitivă asupra posterității științifice.

Subscriind la această apreciere, nu înțelegem totuși că o dată cu Aristotel politica s-ar fi constituit în disciplină autonomă. Alături de aceste elemente pozitive trebuie să consemnăm că politica la el se îmbină încă strîns cu morala ; apoi domeniul său este încă destul de difuz, înglobînd

---

[29] Aristotel, *Politica*.

[30] Idem, *Etica niomahică*, 1181 b.

[31] Unii autori fac, pe această bază, din Aristotel, precursorul metodei moderne din știința politică, denumite „comparative government" (cf. Otto Heinrich von der Gablentz, *op. cit.*, p. 19) sau creatorul dreptului constituțional comparat (cf. Marcel Prélot, *Histoire des idées politiques*, Paris, 1959, p. 106).

[32] Aristotel, *Politica*, cartea I, cap. I, par. 3.

[33] Cf., în acest sens, A. M. Деборин, *Политические учения нового времени*, I, Москва, 1958, p. 37 : „Aristotel, mare gînditor al antichității, a fost empirist, realist. El a pornit de la formele de stat realmente existente și le-a supus unei analize profunde. Aristotel este întemeietorul politicii ca știință. În decurs de mai bine de două mii de ani, toți cercetătorii au recurs la el, ca gînditor politic". Paul Janet, *op. cit.*, p. 191—192 : „Și trebuie să i se facă această dreptate lui Aristotel, remarcîndu-se că el a întemeiat știința politică, dacă trebuie considerat ca întemeietor al unei științe acela care-i dă metoda sa, diviziunile sale, limbajul său și care a cules primul un număr considerabil de fapte". *Adde* : Marcel Prélot, *Histoire des idées politiques*, Paris, 1959, p. 106—107 ; Jean Touchard, *op. cit.*, p. 44 ; C. J. Friedrich, op. cit., p. 29—30 ; Andrew Hacker, *Political Theory : Philosophy, Ideology, Science*, New York, 1961, p. 77 (îi atribuie crearea unei „științe naturale a politicii") ; Traian Brăileanu, *Politica*, Cernăuți, 1929, p. 6.

întreaga comunitate și, prin aceasta, și elemente care țin propriu-zis de etică, de economie, de demografie sau pedagogie[34]. Pe de altă parte, punctul de plecare finalist, primatul idealului moral asupra realului, cadrul filozofic speculativ în care integrează teoria sa politică atestă că politica plonjează în speculația filozofică. Este adevărat însă că și în cazul politicii, ca și în al altor științe, Aristotel este acela care întreprinde *primul* demers serios și care realizează primii pași, considerabili pentru respectiva epocă, în această direcție. Nu faptul că la Aristotel întîlnim proiectul unui stat ideal ne împiedică, așadar, să considerăm că el ar fi realizat o știință politică în sensul unei discipline pozitive autonome, ci prezența acestor elemente și a acestui cadru de filozofie speculativă[35]; Aristotel își fundamentează acest ideal pe o analiză critică minuțioasă a unui vast material. Prezența laturii sau a momentului normativ e implicată în specificul analizei politice, în caracterul acestei științe, îndreptată, în ultimă instanță, spre a servi acțiunea politică. Or, modalitatea de manifestare a acestui element normativ, specifică epocii, cum o atestă istoria gîndirii politice, este tocmai schițarea unor astfel de proiecte ideale. Această modalitate va fi reînviată, în condiții și cu mijloace noi, de umanismul renascentist sub forma utopiilor; e una din manifestările reînvierii antichității, proprii acestui tip de umanism. Limitele pe care nu le-a putut birui Aristotel sînt cele determinate de poziția sa socială și de nivelul general al cunoașterii în epoca respectivă; *ele* au împiedicat constituirea politicii în știință.

În opera Stagiritului sînt idei prețioase, elaborate în tentativa sa de *explicare* a fenomenelor politice, idei care au stimulat gîndirea politică ulterioară. Dar a considera, cum fac unii, că Aristotel a dat totul, a gîndit și pentru secolele următoare, că „lui îi datorăm, în același timp, politica, știința politică și situarea ei în sînul științelor" este, fără îndoială, o crasă exagerare, cum bine subliniază și M. Prélot[36]. Însă nici el nu este prea departe de așa ceva cînd afirmă că „nu i-a lipsit lui Aristotel, pentru a fi pe deplin un politolog modern, decît ... o distincție mai netă a descriptivului și normativului, prea adesea confundate în opera sa"[37]. Se manifestă adesea, prin încălcarea principiului istorismului, o tendință de „modernizare" a gîndirii politice aristotelice. Kurt Schilling, între alții, consideră că am găsi la Aristotel o anticipare a ideii separației puterilor în stat, ca și cînd ea ar fi putut constitui o problemă la ordinea zilei în condițiile polis-ului antic[38]. Pe drept cuvînt remarca, împotriva unor astfel de tendințe, C.J.Friedrich că, absolutizînd modelul aristotelic, am ajunge la concluzia că pentru stadiul contemporan tipul ideal de stat l-ar reprezenta... Republica Andorra[39]. Dacă meritele sale în constituirea științei politice și în dezvoltarea gîndirii politice nu pot și nu trebuie să fie absolutizate, ele nu trebuie în nici un caz minimalizate. A pune pe aceeași treaptă

[34] Cf. și Marcel Prélot, *La science politique* ....., p. 17.

[35] Prezența elementului normativ este socotită ca piedică esențială în constituirea de către Aristotel a unei științe a politicii, între alții de M. Duverger (*Méthodes* ..., p. 35) și M. Prélot (*Histoire* ...), p. 107.

[36] M. Prélot, *La science politique* ..., p. 15—16.

[37] Idem, *Histoire*, ..., p. 107.

[38] Cf. Kurt Schilling, *Histoire des idées sociales*, Paris, Payot, 1962, p. 89. Împotriva unei asemenea interpretări se ridică și Jean Touchard, *op. cit.*, p. 42. Astfel de tendințe de modernizare găsim și în lucrarea, de altfel bine informată, a lui T. A. Sinclair.

[39] Carl J. Friedrich, *La démocratie constitutionnelle*, Paris, P.U.F., 1958, p. 1.

aportul său — sub aspectul pe care-l urmărim — cu acela al lui Platon este, fără îndoială, o tendință de minimalizare, care vădește, după părerea noastră, și o desconsiderare a cerințelor unei analize elementar obiective[40].

După Aristotel, în lumea greacă nu mai întîlnim preocupări sistematice pentru știința politică; iar romanii — se consideră aproape unanim — au excelat în drept, în administrație și strategie, dar nu și în teoria politică. „La Roma, politica practică a fost strălucită, dar știința politică neglijată...", consemnează Paul Janet[41]. Primul care întreprinde o analiză teoretică a vieții politice romane a fost un grec, Polibiu[42]; el elaborează și o teorie ciclică a formelor de guvernămînt și dezvoltă concepția despre forma mixtă de guvernare. În a sa *Istorie universală*, el lărgește totodată cîmpul observației politice, fără să se preocupe însă de statutul epistemologic al științei politice. Cicero, sub influența lui Aristotel și Polibiu, a filozofiei stoice și epicureice, dezvoltă o teorie politică, prea puțin originală însă, în operele sale *De Republica*, *De legibus* și *De officiis*. El are totuși contribuții în direcția precizării naturii particulare a comunității politice prin introducerea unor elemente juridice în definiția ei[43] a clarificării legăturii dintre stat și proprietatea privată și, mai ales, în elaborarea unei terminologii juridice care s-a dovedit rodnică și în analiza fenomenelor politice. Cicero consideră că acțiunea politică trebuie să se întemeieze pe cunoștințe. De aceea el vorbește de existența, alături de morală, a unei științe politice, *civilis scientia* sau *rerum civilium scientia*. Mai tîrziu, Quintilian o va numi *civilitas*, iar Titus Livius *ars reipublicae gerendae*.

Sintetizînd de fapt tradiția aristotelică, Eric Weil notează că pentru antici *politica pragmateia* este studiul sau cunoașterea „vieții în comun a oamenilor după structura esențială a acestei vieți care este constituția Cetății"[44].

În orînduirea feudală, gîndirea politică se dezvoltă sub semnul dominației nete a ideologiei religioase, întrucît, cum remarcă Engels, cultura însăși a căpătat un caracter esențial teologic. „În mîna popilor, *politica și jurisprudența, ca și celelalte științe*, au devenit simple ramuri ale teologiei, fiind tratate după principiile valabile în teologie"[45]. Această poziție dominantă, această „supremație a teologiei în toate domeniile de activitate intelectuală era în același timp consecința necesară a poziției adoptate de biserică în calitatea ei de supremă chintesență și con-

[40] O asemenea tendință întrezărim în afirmația: „Platon și Aristotel au fost primii în a stabili o noțiune autentică a metodei «științifice» în politică. Ei au fost, cu alte cuvinte, marii pionieri care au sugerat ideea că fenomenele în aparență diverse ale vieții politice sînt «legate împreună» de modele sau principii care le fundamentează și că oamenii, prin raționament și observație, pot cunoaște aceste modele" (Mulford Q. Sibley, *The Place of Classical Political Theory in the Study of Politics: The Legitimate Spell of Plato*, în Roland Joung (editor), *Approaches to the Study of Politics*, III-rd Printing, Northwestern University Press, Evanston. Illinois, 1962, p. 130).

[41] *Op. cit.*, p. 251; cf. și Claude Nicolet, ed. *Les idées politiques à Rome sous la République*, Paris, A. Colin, 1964.

[42] Cf. Polibiu, *Istorii*, București, Edit. științifică, 1966, cartea a VI-a.

[43] „Est igitur, inquit Africanus (Scipio, n. ns.), res publica, res populi; populus autem non omnis hominum coetus quomodo congregatus, sed coetus multitudinis juris consensu et utilitatis comunione sociatus" (*De Republica*, I).

[44] Eric Weil, *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1956, p. 11.

[45] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 7, București, Edit. politică, 1960, p. 370 (subl. ns.)

sfințire a dominației feudale existente"[46]. Fiind cel mai puternic feudal, biserica ridică pretenții la dominația absolută în întregul sistem feudal, la supremație în raport cu puterea laică. De aceea, alături de problemele comune ale fundamentării ierarhiei feudale și ale legitimității dominației feudalilor asupra maselor muncitoare (*laboratores*), problema raporturilor dintre puterea laică (stat) și cea spirituală (biserică) ocupă un loc central în ideologia politică feudală. Tendința de supremație a bisericii se cristalizează încă în opera lui Augustin *De civitate dei*, pătrunsă de un spirit teocratic militant. Ea constituie o verigă ce leagă ideologia claselor dominante ale societății sclavagiste din perioada destrămării ei cu ideologia bisericii catolice medievale.

Politica lui Augustin opune statului pământesc — „imperiu al diavolului" — statul divin, alcătuit din „aleșii lui Dumnezeu", și-l subordonează acestuia din urmă; întrucît statul laic e lipsit de adevăr, doar statul divin, adică biserica, posedîndu-l în forma sa pură, urmează că politica trebuie să-l aibă în atenție pe acesta din urmă. Concluzia se impune de la sine : adevărata știință politică este teologia, iar știința statului laic trebuie să se subordoneze acesteia.

Cu toată intoleranța bisericii catolice față de religia „păgînă" a greco-romanilor, ideologia religioasă feudală asimilează treptat elemente ale moștenirii ideologice antice, la început mai ales filozofia platonică și apoi pe cea aristotelică — difuzată prin canale bizantine și arabe —, precum și numeroase elemente ale jurisprudenței romane din timpul imperiului. Din această sinteză, adaptată nevoilor bisericii, ia naștere *scolastica*.

Reprezentantul cel mai de frunte al ideologiei politice clericale este Toma d'Aquino, ridicat din rîndurile dominicanilor, care în *De regimine principum* (sau *De regno* — lucrare neterminată, scrisă între 1265 și 1267) și în lucrarea sa teologică fundamentală *Summa theologiae* a elaborat doctrina politică oficială a catolicismului, fundamentînd amplu suveranitatea absolută a puterii papale, într-o concepție ce unește aristotelismul cu creștinismul. În problemele politicii, Toma îl urmează pe Aristotel, numai că la el apare formulată în toată claritatea ideea după care știința politică este „*ancilla theologiae*". De altfel, în secolul al XIII-lea sensul aristotelic al științei politice are, se pare, o circulație destul de largă. O atestă și Brunetto Latini, care scrie : „Politica, adică guvernarea cetăților (statelor. —*n.n.*), care este cea mai nobilă și mai înaltă știință și cea mai nobilă funcție care există pe pămînt, căci această politică cuprinde toate artele care se ocupă de comunitatea oamenilor"[47].

Cu Toma d'Aquino și cu discipolii săi Aegidius din Roma (Gilles de Rome), Iacob de Viterbo, Augustus Triumphus și Ptolomeu de Lucca construcțiile teoretice feudale ating punctul culminant, după care urmează declinul. În fața „monismului" papal se ridică tot mai puternic „monismul" imperial, reprezentat în forma lui cea mai consecventă de Wilhelm

---

[46] K. Marx și F. Engels, *op. cit.*, p. 370—371.

[47] *Apud* Gaston Bouthoul, *L'art de la politique* ..., p. 24, și Marcel Prélot, *La science politique* ..., p. 8. Brunetto Latini a fost un erudit italian (Florența 1220—1294 ; deci secolul al XIII, și nu al XIV-lea, cum greșit indică G. Bouthoul !), care, fiind un guelf înverșunat, a fost exilat în Franța (1260—1266), unde, sub numele de Brunet Latin, a compus în „langue d'oil" *Livre du Trésor*, o compilație a științei vremii.

de Occam și Marsilio da Padova. Cum remarcă Marcel Prélot, tomismul, cu toată poziția sa dominantă, nu mai poate împiedica „tendințele laice de a îmbrăca rigoarea necruțătoare a unui antisacerdotalism radical, care schița, sub diverse forme, primele trăsături ale absolutismului princiar"[48]. Printre cei care urmează această linie laică, evoluînd, în concluziile lor, într-un sens opus doctrinei tomiste, merită să fie semnalați mai ales Jean de Paris și Engelbert de Volkersdorf, abate de Admont, care în lucrările sale *De regimine principum* și, mai ales, *De ortu, pregressu et fine romani imperii* (1310) exprimă în esență aceleași idei pe care le va apăra și Dante.

Numele lui Jean de Paris își găsește locul într-o astfel de expunere cel puțin pentru două motive. În primul rînd, pentru că, deși discipol fidel al lui Toma, în lucrarea sa *De potestate regia et papali* (1302), spre deosebire de acesta, acordă un loc destul de larg analizei situațiilor politice concrete. El are nevoie de așa ceva pentru a putea fundamenta independența regilor Franței atît față de biserică (mai ales față de Scaunul papal), cît și față de împărații germani. Diversitatea intereselor temporale poate fi mai bine asigurată prin diversitatea statelor, și, implicit, multiplicitatea conducătorilor este argumentul său.

În al doilea rînd, pentru că prin separarea autorității temporale de cea spirituală a bisericii (care se vede limitată la o simplă jurisdicție asupra conștiințelor) se prefigurează independența științei politice, avînd ca obiect tocmai puterea temporală, regală, „Cu Jean de Paris — notează Prélot, exagerînd, desigur — eliminarea augustinismului politic este realizată și pe planul epistemologic. Politologia și eclesiologia devin două științe (!) distincte, cu destine de acum înainte separate"[49].

Dante Alighieri supune unei analize sistematice problema științei politice[50]. În lucrarea sa *De monarchia*[51], poetul și filozoful florentin reia tradiția antică în problema rolului științei politice, dezvăluind mijloacele și căile pe care „întreaga umanitate trebuie condusă la fericire și la salvarea finală prin intermediul artei politice"[52]. El își definește tratatul ca „o cercetare științifică" (I, 2), ceea ce l-a făcut pe traducătorul său francez să pretindă că „înainte de Hobbes și Spinoza (Dante) a voit să trateze societatea umană după o metodă strict științifică"[53]. Desigur, el nu putea întreprinde această tentativă decît cu mijloacele veacului său, iar aceste mijloace erau reprezentate în primul rînd de elementele filozofiei aristotelice. Lucrarea lui Alighieri este un tratat științific după formula evului mediu, construit după legile cele mai riguroase ale logicii scolastice. Spiritul scolastic este prezent nu numai prin modalitatea silogistică a argumentării, ci și prin autoritatea absolută a Stagiritului, a „Filozofului", invocată la tot pasul. Mergînd pe urmele lui Aristotel, Dante concepe politica ca o știință practică. Ca și, mai tîrziu, Machiavelli, el consideră că este foarte departe de datoria sa acela care, instruit în știința politică,

[48] M. Prélot, *Histoire* ..., p. 187.

[49] *Ibidem*, p. 194.

[50] Cf. și studiul nostru Ovidiu Trăsnea, *Dante Alighieri doctrinar politic*, în „Revista de filozofie", XII, 7, 1965, p. 935—945.

[51] Am folosit ediția : Dante, *De la monarchie*, Introduction et traduction par B. Landry, Paris, 1933.

[52] Bruno Brunello, *Dottrine politiche*, Brescia, Marcelliana, 1955, p. 90.

[53] B. Landry, *Introduction*, în *op. cit.* (nota 51), p. 38.

nu manifestă nici o grijă pentru a-și da concursul său republicii. Gîndul care-l mînă este „a dezvălui adevăruri încă necunoscute" (I, 1) și printre acestea el situează în primul rînd știința monarhiei temporale. Pentru Dante Alighieri, știința politică este tocmai *știința monarhiei temporale*, care îmbrățișează universalitatea genului uman și universalitatea intereselor umane, a trebu rilor temporale. Dante depășește gîndirea medievală, prevestind Renașterea prin încrederea sa în puterea științei, în eficiența științei politice, a „științei monarhiei temporale", căreia îi atribuie un rol suveran în organizarea societății. În concepția sa raționalistă, monarhia mondială se construiește și funcționează după principiile acestei științe. Notăm, de asemenea, faptul că *De monarchia* operează o distincție destul de netă între spiritual și temporal, distincție pe planul *puterii*, analogă, am spune, celei operate mai întîi de Averroes și apoi, în plină Renaștere, de Galilei, în planul adevărului.

Această distincție este și mai radicală la Marsilio Mainardini da Padova, care merge pînă la eliberarea societății laice de cătușele clericale, subordonînd întreaga viață socială statului și postulînd libertatea conștiinței. El creează și folosește o terminologie politică surprinzător de modernă, depășindu-și, prin concepțiile lui politice înaintate, contemporanii [54].

Într-o direcție asemănătoare a acționat și Reforma în perioada inițială a luptei sale deschise împotriva bisericii romane. În primul rînd, Luther, prin exaltarea puterii civile, în care vedea o putere represivă prin excelență, luptînd împotriva tradițiilor medievale prin dezinstituționalizarea puterii religioase. Permițînd libera interpretare a Bibliei, Reforma insuflă omului credința în rațiunea sa și fundamentează revendicarea libertății gîndirii. Engels îl compară pe Luther cu Copernic, care „a aruncat mănușa superstițiilor bisericești". Bineînțeles că, după ce noua credință s-a consolidat, „inchiziția" reformată a acționat cu aceeași draconică rigoare ca și cea catolică împotriva „ereticilor". Calvin încearcă să realizeze un echilibru al autorității temporale și libertății creștine pe baza unei distincții pe care o face între lucrurile spirituale cunoscute prin grație divină și prin *Scriptură* și lucrurile terestre cunoscute prin judecata omului [55]. În primul rînd al acestora din urmă e situată doctrina (știința) politică, apoi economia, artele mecanice etc. Ele decurg toate din necesități ale vieții comune într-o republică organizată. Se postulează, așadar, libera cercetare a problemelor politice, independent de credința religioasă. Dar încă înainte de a se exprima aceste opinii, fără îndoială valoroase dacă le raportăm la tendința ideologică conservatoare a bisericii romane, separarea științei politice de teologie se și realizase : era opera lui Niccolò Machiavelli.

---

[54] Cf. Georges de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, t. II, Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'Etat laïque, Ed. Béatrice, Saint-Paul-Trois-Châteaux, 1934.

[55] Cf. M. Prélot, *Histoire* ..., p. 238.

TEME ȘI DEZVOLTĂRI ÎN FILOZOFIA LUI HEIDEGGER

DE

EUGEN SIMA

În rîndurile de față nu ne-am propus scopul ambițios al unei sinteze asupra existențialismului heideggerian; necesitatea imperioasă a sintezelor nu o anulează pe cea a analizelor tematice, deci parțiale. Cu atît mai mult, cu cît în fiecare temă a unei filozofii originale se află, cuprins într-un fel sau altul, întregul sistemului.

METAFIZICĂ SAU ANTROPOLOGIE?

Este posibilă constituirea unei metafizici? Care pot fi sensul și semnificația sa, ce poate aduce nou și cum se poate constitui o metafizică autentică? În răspunsul la aceste întrebări este cuprinsă, în germene, structura filozofiei heideggeriene; dezvoltările spectaculoase, analizele surprinzătoare ale analiticii existenței umane, „care au permis profesorilor să dezbată cu conștiința împăcată chestiuni considerate pînă atunci literare" [1], își află aici originea lor sobră. „Descartes, scriindu-i lui Picot, care tradusese în franceză *Principia Philosophiae*, observa: « Astfel, întregul filozofiei este ca un copac: rădăcinile sînt metafizica, trunchiul este fizica și ramurile care ies din trunchi sînt toate celelalte științe ». Legat de această imagine, ne întrebăm: în ce sol sînt înfipte rădăcinile filozofiei? Din ce pămînt primesc rădăcinile — și prin ele întregul copac — forța și seva hrănitoare? Ce este metafizica din punctul de vedere al fundamentului său? Și, în cele din urmă, ce este metafizica însăși?" [2].

Întrebarea cardinală a filozofiei este gîndită de Heidegger în termenii căutării solului originar, primordial, în care se află ascunsă substanța metafizicii, temeiul și rațiunea sa de a fi. Acest sol originar, misterul profund al lumii spre care trebuie să se îndrepte gîndirea filozofică și din care își extrage forța vitală este fenomenul primar al Ființei (*das Sein*), misterul prim al existenței pure. Este dificil de determinat cu exactitate, de la bun început, semnificația acestei categorii centrale; mai precis, ea se dezvăluie doar o dată cu dezvoltarea sistemului, este un început, dar și un rezultat al acestuia și deci apare la capătul dezvoltării.

[1] W. Kauffmann, *Existentialism from Dostoievsky to Sartre*, 1957, p. 35.
[2] *The Way Back into the Ground of Metaphysics*, în *op. cit.*, p. 207.

Rev. filoz., **15**, *3*, p. 235–296, București, 1968.

Dacă prin *das Sein* este desemnat fenomenul originar al Ființei, prin substantivizarea participiului prezent, care redă aspectul durativ al verbului, se desemnează existentul, ceea-ce-ființează (*das Seiende*). Distincția dintre Ființă și ceea-ce-ființează (existentul) ocupă un loc central în încercarea lui Heidegger de a se delimita de gînditorii anteriori [3]; de fapt, posibilitatea constituirii unei metafizici autentice, a unei ontologii, stă în claritatea acestei distincții, în opțiunea pentru pătrunderea misterului Ființei.

Metafizica clasică (astfel desemnează Heidegger filozofia de pînă la el) și-a pus probleme asupra existentelor cu scopul de a le stabili atributele și, în ultimă instanță, esența. Îndreptată către cercetarea celor ce există, a existențelor particulare, filozofia nu se putea ridica dincolo de ele decît prin abstracție, deci prin slăbirea tensiunii vitale. În același timp însă, în mod implicit, din vizarea existentului se desprinde faptul general că existentul *există*; această constatare formală și vagă, s-ar putea spune *neintenționată*, pune în lumină problema Ființei, dar într-un mod indirect, căci ceea ce se pune în lumină nu este Ființa însăși, ci doar *ființa existentelor* (*das Sein des Seienden*). Acest drum ocolit, care face imposibilă abordarea Ființei, este desemnat ca demers ontic, preontologic și caracterizează în întregime metafizica clasică. Fixînd originea și scopul unei ontologii autentice în „reamintirea Ființei însăși", Heidegger protestează împotriva încadrării filozofiei sale în curentul existențialist; în *Scrisoare despre umanism* (răspuns la scrisoarea lui Jean Beaufret), referindu-se la teza sartriană că existența precedă esența, Heidegger notează: „Aici el folosește termenii *existentia* și *essentia* în vechiul sens al metafizicii, care spunea începînd cu Platon: *essentia* precedă *existentia*. Sartre răstoarnă această propoziție. Dar răsturnarea unei propoziții metafizice rămîne o propoziție metafizică" [4]. Din perspectiva heideggeriană, existențialismul lui Sartre rămîne la vechile forme ale gîndirii clasice, deși încearcă să le depășească prin inversarea tezelor.

Este posibilă, totuși, constituirea unei ontologii autentice? Răspunsul lui Heidegger este afirmativ: pentru aceasta e necesară depășirea metafizicii clasice nu prin simple inversări de propoziții, ci printr-o conversiune radicală a spiritului. Depășirea unui mod de gîndire e un proces care se desfășoară *la origini*, nu prin convertiri ale propozițiilor de suprafață. Deci, revenind la distincția principală dintre *das Sein* și *das Seiende*, adevărata ontologie se constituie doar prin punerea întrebării (*Fragestellung*) asupra Ființei. Ontologia autentică rămîne însă, într-un anumit sens, tot o metafizică, căci sensul ei este acela al unei reînnoiri, nu al unei desființări: „ ... Această depășire a metafizicii nu desființează metafizica. Atît timp cît omul rămîne *animal rationale*, el este *animal metaphysicum*. Atît timp cît se înțelege pe sine ca animal rațional, metafizica aparține, după cum spune Kant, naturii omului ... Depășirea metafizicii înseamnă reamintirea Ființei însăși" [5].

Dar nu e suficientă doar reorientarea întrebărilor inițiale; cercetarea istorică a filozofiei anterioare arată că trebuie elaborat chiar *modul de a*

---

[3] Vezi E. Lévinas, în „Revue Philosophique", 1932, nr. 5—6.
[4] *Apud* W. Kauffmann, *op. cit.*, p. 37.
[5] *The Way Back into the Ground of Metaphysics*, p. 207—209.

pune întrebarea. Metafizica clasică a ajuns în felul său la conturarea vagă a domeniului Fiinţei sub forma fiinţei existentelor. Dar, pe acest drum ocolit, examinarea ontică, implicită, întîmpină dificultăţi irezolvabile, consecinţă a *modului* în care se încearcă rezolvarea.

În primul rînd, pentru metafizica clasică, atributul cel mai evident al fiinţei celor-ce-fiinţează pare a fi acela de generalitate conceptuală maximă. Fiinţa este cel mai general concept; însă conceptul cel mai general este şi conceptul gol, fără conţinut, deci pur formal. Aceasta atrage după sine o altă consecinţă; o formă pură, deci nedeterminabilă în raport cu conţinutul, este şi forma nedeterminată în sine. Ceea ce Toma d'Aquino exprima prin „illud quod primo cadit sub apprehensione cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit", iar Hegel îl numea *nedeterminatul imediat* [6]. Conturarea problemei Fiinţei într-o filozofie guvernată de legile logicii se dovedeşte lipsită de sens. Privarea de sens este consecinţa trecerii la limită a legii logice a raportului invers dintre sfera şi conţinutul noţiunii: sferă maximă, conţinut minim, nul. Ce se poate spune despre o formă pură, nedeterminabilă, şi ce semnificaţie poate avea o astfel de problemă oţioasă pentru dezvoltarea filozofiei?

În al doilea rînd, conceptul Fiinţei nu este definisabil. O dată cu punerea acestei probleme, obişnuinţele logice ale determinării (definitio fit per genum proximum et differentiam specificam) se află în imposibilitate de a acţiona. Această a doua fundătură este derivabilă din prima aserţiune: a căuta un gen proxim pentru conceptul cel mai general este un nonsens; din acest nonsens extrage Heidegger unul dintre argumentele distincţiei originare dintre *das Sein* şi *das Seiende*; dacă operaţia definitorie adecvată pentru determinarea atributelor celor-ce-fiinţează este inaplicabilă Fiinţei, atunci între semnificatele lor există o disimilitudine profundă, de natură internă: „*Sein ist nicht so etwas wie Seiendes*" [7]. Fiinţa nu este un concept determinabil prin procedee clasice, iar domeniul Fiinţei se conturează ca o regiune extra-logică, în care obişnuinţele operatorii prin care ne putem apropia de existente devin inoperante. Pierderea funcţionalităţii operaţiilor logice este, pentru Heidegger, un indiciu, un prim semn al solului primordial, originar spre care îşi îndreaptă cercetarea. Găsirea acestei incompatibilităţi devine un punct de plecare pentru fundamentarea unui nou mod de a filozofa: „Imposibilitatea definirii Fiinţei nu ne dispensează de întrebarea asupra sensului său, ci, dimpotrivă, constituie chiar faptul din care o extragem" [8].

În sfîrşit, pentru metafizica clasică, Fiinţa apare cu un concept inteligibil prin sine însuşi, asemănător modului în care sînt imediat inteligibile propoziţiile „cerul e albastru", „eu sînt bucuros" etc. Heidegger respinge apelul la inteligibilitatea prin sine, ca fiind de o claritate îndoielnică: „Inteligibilitatea globală demonstrează doar lipsa de inteligibilitate" [9]. Deci o dată mai mult apare necesitatea *chestionării*, elaborată cu alte mijloace decît cele clasice.

La aceste trei dificultăţi se opreşte metafizica clasică, preontologică, ajungînd astfel doar la o conturare vagă a fiinţei celor-ce-fiinţează, *das*

---

[6] Heidegger, *Sein und Zeit*, 1935, p. 3.
[7] *Ibidem*, p. 4.
[8] *Ibidem* p. 4.
[9] *Ibidem.*

Sein des Seienden. În același timp, chiar aceste dificultăți creează o deschidere pentru ontologia autentică, căci „de cîte ori metafizica își reprezintă existentul este pusă în lumină Ființa" [10]. Dar Ființa pusă în lumină astfel se conturează undeva la orizontul cercetării, iar orice încercare de apropiere de acest orizont cu ajutorul mijloacelor logice aplicabile în domeniul ontic al existentului eșuează în contradicții și locuri comune. Orizontul Ființei se îndepărtează pe măsură ce încercăm să ne apropiem de el cu pași logici și pe drumuri logice. „Nu putem încerca să definim Ființa fără a cădea în această absurditate : căci nu se poate defini nici un cuvînt fără a începe cu *este*, fie că e exprimat, fie că e subînțeles. Deci pentru a defini Ființa trebuie să spunem *este* și astfel am folosit cuvîntul definit în definiția sa" [11].

De la aceste dificultăți pleacă interpretarea heideggeriană, care se vrea reformatoare și radicală ; exprimîndu-le, Heidegger conchide : „Greutatea prejudecății face în același timp și lumină, căci nu numai că lipsește un răspuns la întrebarea asupra Ființei, ci întrebarea însăși este neclară și lipsită de sens. De aici rezultă că o reluare a întrebării asupra Ființei înseamnă în primul rînd o elaborare suficientă a modului de a pune problema [12] ".

Cum este posibilă depășirea metafizicii, în ce mod se poate pune întrebarea astfel încît să poată fi găsit sensul Ființei, sens ce rămîne ascuns pentru procedeele clasice? Calea spre constituirea ontologiei autentice trece prin elaborarea antropologiei filozofice ; Heidegger distinge în totalitatea existentului (*Seiend ist alles, wovon wir meinen, wozu wir so und so verhalten, Seiend ist auch was und wie wir selbst sind*" [13]) un anumit existent privilegiat, existentul care sîntem noi înșine : „Acest existent care sîntem noi înșine îl exprimăm terminologic prin *Dasein*, existent uman" [14].

Existentul uman este un existent excepțional (*ausgezeichnet*) sau, în exprimarea tomistă, *ens quod natus est convenire cum omni ente* ; de acest primat (*Vorrang*) al lui *Dasein* se leagă elaborarea analiticii existenței umane ca modalitate de a găsi sensul profund al Ființei. „Întrebarea asupra Ființei nu e deci nimic altceva decît radicalizarea tendinței esențiale către Ființă, aparținînd existentului uman însuși ca o comprehensiune preontologică a ei" [15].

Tendința spre constituirea unei ontologii autentice, a unei metafizici care să depășească metafizica, rămîne predominantă în demersul heideggerian ; întrebarea asupra Ființei este unitatea din care se dezvoltă și la care se reîntorc toate distincțiile filozofiei sale. Dacă, într-adevăr, desfășurările „analiticii existenței umane" și îndeosebi analiza existenței banale (*Alltäglichexistenz*), sînt cele mai spectaculoase și au atras cel mai mult atenția prin precizia cu care sistematizau o experiență de viață abordată pînă atunci doar la modul literar sau eseistic, pe de altă parte acestea sînt doar modalități prin care se ajunge la determinarea metafizicii.

---

[10] *The Way Back into the Ground of Metaphysics*, p. 207.
[11] Pascal, citat în *Sein und Zeit*, p. 4.
[12] Heidegger, *Sein und Zeit*, 1935, p. 4.
[13] *Ibidem*, p. 6.
[14] *Ibidem*, p. 13.
[15] *Ibidem*, p. 15.

Antropologia este doar o cale, *via* (e drept unica), pe care se ajunge la constituirea ontologiei autentice ce dezvăluie sensurile profunde ale Ființei. *Dasein*, existentul uman, are un triplu primat asupra celorlalte existențe, este o „condiție onticoontologică a posibilității oricărei ontologii" [16]; de aceea numai descoperirea structurilor fundamentale ale existenței umane, căreia îi este proprie „o tendință esențială către Ființă", permite constituirea ontologiei.

Din acest „centru de fugă" izvorăște întreaga originalitate a filozofiei lui Heidegger: și analiza timpului, și teoria adevărului. Ceea ce se poate spune în primul rînd despre Ființă este faptul că Ființa *ființează*; verbul corelat numelui exprimă istoricitatea, temporalizarea semnificatului acelui nume. Deci a pune problema Ființei înseamnă, implicit, a pune o problemă istorică, a pune problema timpului. În ceea ce privește adevărul, acesta nu este, înainte de toate, adevăr al cunoașterii, desemnat prin latinescul *veritas*, ci starea-de-dezvăluire a Ființei, desemnată prin grecescul *aleteia* (anterior oricărui *veritas*); acest mod de a înțelege adevărul, Heidegger crede că îl găsește la presocratici [17]. Cunoașterea este doar o formă de a face al său și de a dezvolta adevărul, nu adevărul însuși.

Ontologia heideggeriană, în structurile sale esențiale, este marcată de modul în care autorul ei a preluat de la predecesori, îndeosebi de la profesorul său Edmund Husserl, conceptul fundamental al intenționalității, precum și de funcționalitatea strictă pe care o au în filozofia sa mult discutatele concepte (mai bine zis *existențiale*, căci nu au statutul teoretic al conceptelor clasice) *neantul* și *angoasa*, cărora li s-a dat de atîtea ori o interpretare străină de sistemul filozofic căruia îi aparțin.

NEANT ȘI ANGOASĂ

Rezolvarea clasică a întrebării asupra sensului Ființei, după cum constată Heidegger, eșuează în contradicții și locuri comune: maxima generalitate, imposibilitatea definirii, inteligibilitatea prin sine însuși. În același timp, constituirea unei ontologii autentice în perspectiva heideggeriană este condiționată de *pătrunderea* acestei probleme originare; ineficacitatea procedeelor clasice face necesară o reelaborare a însuși modului de a pune problema, o renunțare la demersul obișnuit al gîndirii bazat pe definiții și pe o logică a claselor. (De altfel, insuficiența unui astfel de demers fusese sesizată încă de Descartes: părintele filozofiei moderne refuză să dea o definiție prin gen proxim și diferență specifică unuia dintre conceptele fundamentale ale filozofiei sale, *res cogitans*, preferînd să-l determine descriptiv și funcțional în *Meditația* a doua.)

De la aceste considerente pornește interpretarea originală, demersul foarte personal al filozofului. Întrebarea asupra metafizicii (de data aceasta prin metafizică se înțelege o ontologie autentică) implică două consecințe inevitabile: fiecare întrebare metafizică cuprinde întotdeauna ansamblul problematicii, fiind de fiecare dată ansamblul însuși, iar cel care chestionează este cuprins în această chestionare, deci nu o poate pune din exterior. Implicînd aici și problematica intenționalității con-

[16] Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 13.
[17] *The Way Back into the Ground of Metaphysics*, p. 210.

științei, se pleacă de la realitatea conștiinței subiective (cea care-și pune problema), ceea ce constituie o continuare a tradiției kierkegaardiene, dar și o ontologizare a ei prin intermediul raporturilor de fundare dintre conștiință și lume.

Întrebarea este pusă *aici* și *acum*, nu în general, ci pentru subiectul chestionat; prin aceste precizări se încearcă o apropiere de concretitudinea eului, căci a spune *aici* și *acum* înseamnă a refuza considerarea subiectului *in abstracto*; eul este condiționat de ansamblul spațial și temporal, care cuprinde întreaga realitate existentă. Incontestabil, există aici o încercare de determinare concretă, dar deocamdată aceasta se oprește la două categorii cu totul abstracte, chiar dacă sugestive: *aici* și *acum*.

Realitatea umană chestionantă este determinată de cunoașterea științifică prin care ea se manifestă în lume: „Raportul cu lumea, care guvernează toate științele ca atare, le face să caute existentul însuși pentru a face din el obiect al explorării și al unei definiții care să-i pună fundamentul, conformîndu-se de fiecare dată modului de a fi al acestui existent și calității conținutului său. Ceea ce se îndeplinește prin științe în virtutea ideii lor e o mișcare de apropiere de esențialul lucrurilor" [18].

Acest raport cu lumea este, după Heidegger, *liber ales*, căci conduita pre- sau extraștiințifică este tot o relație cu lumea, însă nu îndeajuns de *supusă* față de existent; desigur lipsa precizărilor face posibile interpretări diverse: ar fi foarte ușor să acuzăm aici acțiunea unui arbitrar, a libertății pure, în determinarea destinului realității umane; procedînd astfel, am introduce sub expresia *libertate* o semnificație comună, străină de sistemul discutat. Semnalăm doar prezența acestei dificultăți în desfășurarea chestionării, dificultate care s-ar putea dovedi mai tîrziu aparentă.

De fapt, această liberă alegere se pare că nu este o referire la un act originar, căci, din punctul de vedere al genezei istorice, Heidegger dezvoltă o *dialectică* a evoluției raporturilor realității umane cu lumea; termenii acestei dialectici sînt: conduita preștiințifică (teza), atitudinea științifică față de lume (antiteza), iruperea realității umane în lume (sinteza creatoare), irupere care „produce existentul uman pentru el însuși" „Cel față de care e relativă relația cu lumea e existentul însuși și nimic altceva. Cel de la care orice atitudine primește conduita sa directoare e existentul însuși și nimic mai mult. Cel cu care se istorializează în irupere analiza ce cercetează și confruntă e existentul însuși și nimic dincolo de el". Astfel, în mod firesc, cercetarea științifică se îndreaptă spre ceea-ce-este, spre existent: „Doar ceea-ce-este și, în afară de aceasta, nimic; exclusiv ceea-ce-este și, dincolo de el, nimic" [19].

Modul specific al cercetării științelor pare a fi (conform acestei analize) cel al unei afirmări și construcții continue; or, tocmai în această obstinare a științelor (care, de altfel, pare cît se poate de normală pentru simțul comun) de a cerceta existentul și numai existentul găsește Heidegger o atitudine aprioric acceptată; acest „apriorism" constă în acceptarea necritică a orientării cercetării exclusiv spre ceea-ce-există, către ceea ce este afirmare, și în fuga din fața *nimicului*, considerat ca „purul negativ", ca o oroare și ca o himeră. Heidegger își pune întrebarea ce este acest

---

[18] Heidegger, *Qu'est ce que la métaphysique?* Paris, Gallimard, 1937, p. 23.
[19] *Ibidem.*, p. 24.

nimic pe care știința îl refuză prin modul în care își delimitează propriul său domeniu, și în același timp, refuzîndu-l, îl utilizează pentru a se defini, deci „ridică o pretenție asupra a ceea ce ea însăși a respins".

Rezumînd, întrebarea metafizică cuprinde în sine și pe cel care chestionează, realitatea umană care se determină doar prin atitudinea științifică ce originează iruperea sa în lume ca creativitate; științele, la rîndul lor, au ca obiect doar existentul; dar întrebarea metafizică cuprinde întreg ansamblul, deci și negarea pe care se bazează delimitarea domeniului științei. În ultimă instanță, metafizica cuprinde o întrebare asupra Neantului.

În ce mod se poate formula chestiunea? Căci punerea problemei hotărăște implicit întreaga desfășurare a rezolvării. O primă constatare este imediat evidentă : dacă vom încerca să ne întrebăm, ca de obicei, ce este ...? vom ajunge la formularea lipsită de sens : ce este Neantul? Un eventual răspuns ar fi absurd : Neantul este... În acest fel ajunge Heidegger să constate imposibilitatea de a înainta spre ontologie pe calea discursului logic; gîndirea logică înăbușă această problemă, „căci gîndirea, care este esențialmente gîndire a ceva, ar trebui, ca gîndire a Neantului, să acționeze în contra esenței sale proprii" [20]. Singura posibilitate de a determina Neantul prin mijloace logice ar putea fi exprimată astfel : „Neantul e negarea totalității existentului". Dar, pentru Heidegger, această determinare ar însemna punerea problemei Neantului în dependență față de intelect, căci negarea e o operație a intelectului.

„Nu există Neantul decît deoarece există «nu», adică negația? Sau, invers, nu există negație și «nu» decît deoarece există Neantul"? Ajuns aici, Heidegger postulează : „Neantul este originar anterior lui NU și negației" [21]. Deci neființa nu e un rezultat factice al unei operații a intelectului, ci are o realitate ontologică anterioară; dimpotrivă, operația intelectuală a negației, intelectul însuși este dependent de problema originară a Neantului, problemă preintelectuală, prelogică. O dată mai mult, demersul logic se arată a fi ineficient în încercarea de constituire a metafizicii, de dezvăluire a sensurilor sale.

Această demonstrație (și nu demonstrația însăși, ci mai ales rezultatele ei), care conduce la refuzarea logicului în anumite domenii, la evidențierea limitelor sale de aplicabilitate, a fost interpretată ca refugiere în irațional, ca un misticism camuflat de obscuritatea discursului (foarte adesea acuzată, mai ales de cercurile neopozitiviste : „Detractorii săi îl văd ca pe un obscurantist care folosește construcții bazate pe numeroase jocuri de cuvinte ce cuprind un amestec de banalități și de erori") [22]. Desfășurarea ulterioară a analizei nu îndreptățește o concluzie atît de negativă, și, de altfel, foarte ușor de formulat. Este vorba, într-adevăr, de o demonstrare a insuficienței operatorilor logici, dar *nu în general*, ci cu referire strictă la problemele originare, Ființa și Neantul; de fapt, Heidegger nu neagă utilitatea și eficiența demersului logic în cunoașterea științifică a existentului, ci, dimpotrivă, pleacă de la caracterizarea cunoașterii științifice pentru a găsi modalitățile anterioare, prelogice. Nimeni nu poate

[20] Heidegger, *op. cit.*, p. 26.
[21] *Ibidem*, p. 27.
[22] Morton White, *The Age of Analysis, The Mentor Philosophers*, 1958.

nega faptul că discursul logic nu este nici începutul, nici punctul terminus al existenței umane; teoria cunoașterii în forma în care este prezentată de epistemologia clasică are o arie limitată și există numeroase structuri ale existenței umane care ies din preocupările și din posibilitățile de soluționare ale metodelor științifice, sînt așa-zisele probleme „literare", care țin de domeniul afectivității. Problematica afectivității a rămas însă tratată doar sub aspectul psihologic, ca fond stimulativ sau inhibitor pentru procesele de gîndire. (O bună prezentare a acestei situații, precum și un început de punere a problemei, găsim în articolul semnat de G. Liiceanu și V. Zamfirescu [23].)

Pornind de la ideea intenționalității conștiinței și de la raporturile de fundare ce caracterizează relația existentului uman cu lumea, Heidegger își fundamentează analiza pe acordarea unei valori ontologice proceselor afective; încă din 1930, E. Lévinas îi reproșa lui Husserl intelectualismul excesiv, văzînd (pe atunci) în ontologia heideggeriană o depășire a acestuia; Husserl considera constitutive doar actele intenționale teoretice ale conștiinței (sau, cel puțin, așa rezulta din opera publicată pînă atunci). Heidegger însă caută un domeniu preteoretic, originar, din care derivă acestea [24].

Singura posibilitate de a depăși ineficacitatea cunoașterii teoretice este efectuarea unei experiențe fundamentale în care să fie angajată ființa umană în totalitatea și concretitudinea sa; nu numai o angajare teoretică, ci una umană, integrală. Aici se apropie cel mai mult filozofia lui Heidegger de pasiunea kierkegaardiană a existenței integrale, unice, încercînd să fundamenteze pe actele acestei existențe o ontologie autentică.

Sesizarea Neantului este legată, prin negativitate, de sesizarea ansamblului existenței; una dintre posibilități ar fi cea teoretică, de a gîndi Ideea ansamblului și de a o supune unei negări; dar aceasta nu ne conduce dincolo de teorie, spre angajarea ființei umane concrete. În afară de posibilitatea conceperii în negativitate, Heidegger distinge alte două: „sesizarea ansamblului existenței în sine", ceea ce este o imposibilitate de principiu, și „a se simți în mijlocul existentului în ansamblul său", un eveniment care se petrece continuu în procesul realității umane; acesta este un mod de a fi în lume, realizat frecvent în existența banală cotidiană (*Alltäglichexistenz*): „Fără îndoială, s-ar părea că tocmai în încercările vieții cotidiene ne atașăm de fiecare dată doar de unul sau altul dintre existenți, că ne consacrăm unuia sau altuia din domeniile existentului. Deși prezintă aparența că se dispersează, banalitatea cotidiană asigură coerența existentului în ansamblul său, deși o umbră o disimulează" [25].

În existența cotidiană, ansamblul existentului ne este relevat prin diferite *tonalități afective*, printre care sînt discernabile unele fundamentale, desemnate ca structuri ale existenței umane, „categorii" concrete ale existenței; prin ele, *Dasein* (existentul uman) se realizează în lume. Pentru Heidegger sînt determinabile anumite constante ale tonalităților afective; domeniul afectivului nu este un cîmp al întîmplătorului și al lipsei de structură: în multiformitatea afectivă se pot discerne structuri relativ

[23] Vezi „Revista de filozofie", 1967, nr. 3.

[24] Vezi *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, 1930 și *Martin Heidegger et l'ontologie*, în „Revue philosophique", 1932, nr. 5—6.

[25] Heidegger, *Qu'est ce que la métaphysique?*, p. 29.

stabile și fundamentale, a căror funcție, departe de a se reduce doar la stimularea sau inhibarea proceselor teoretice, este ontologică și constitutivă, formînd un univers preintelectual, anterior teoriei. Care sînt aceste tonalități?

Una dintre ele apare în momentul în care nu sîntem ocupați de noi și de lucruri; ansamblul ne apare atunci ca plictiseală reală, iar acest plictis profund revelează existentul în ansamblul său și în coerența sa; realitatea umană, aflată în plictis, se simte într-un ansamblu coerent, care i se revelează astfel ca lume.

O altă revelare a ansamblului poate fi dată prin tonalitatea bucuriei sau prin alte tonalități afective în care se realizează, se istorializează (ex-sistă, se proiectează în timpul propriu și al lumii) existentul uman. Dar aceste tonalități ne îndepărtează de sesizarea Neantului, relevîndu-ne tonalitatea existentului; tonalitatea afectivă a cărei modalitate de istorializare (deci de desfășurare în timp) ne pune în prezența Neantului însuși este angoasa (*Angst*), neliniștea existențială. Se impune precizarea distincției dintre termenul de angoasă (neliniște) și acela de frică (*Furcht*); teamă putem simți doar față de un obiect determinat care ne amenință într-un mod determinat, iar acest sentiment este paralizant, producător de derută.

Neliniștea (*Angst*), deși cuprinde o nuanță de teamă, se deosebește fundamental de aceasta: „Angoasa face ca deruta să nu mai poată surveni. Dimpotrivă, prin ea se instaurează un repaus caracteristic. Desigur, neliniștea este mereu « neliniște în fața ... », dar nu în fața acestuia sau aceluia. « Neliniștea în fața ... » este întotdeauna « neliniște pentru ... », dar nu pentru aceasta sau aceea. Totuși, nedeterminarea acestui *în fața* cui și *pentru ce* ne neliniștim nu e pur și simplu o lipsă de determinare; e o imposibilitate esențială de a primi o determinare oarecare" [26].

În neliniște are loc un recul al existentului în ansamblul său, căci lucrurile și noi înșine ne coborîm într-un fel de indiferență, fapt care ne oprimă; în neliniște Neantul este simțit (*Man fiel so*) ca o suspendare a realității umane în calitatea ei de ex-sistență (de istorializare); orice propoziție care enunță ființa este suspendată: se produce verbiajul, vorbăria fără sens, golită de semnificația obiectuală; acest verbiaj nu are alt rost decît de a ascunde Neantul.

„Faptul că angoasa dezvăluie Neantul este ceea ce confirmă omul însuși atunci cînd neliniștea a cedat. Cu privirea clarvăzătoare a amintirii proaspete, sîntem forțați să spunem: cel în fața căruia ne-am neliniștit nu era *realmente* nimic. Într-adevăr, Neantul însuși ca atare se afla acolo" [27].

Astfel, la Heidegger, operația husserliană de „punere între paranteze" (*Einklammerung*) a lumii se transformă din moment cogitativ, teoretic, în experiență existențială. Acest moment „dubitativ", ale cărui origini istorice le găsim în *dubito*-ul cartezian (și, prin Descartes, în filozofia sceptică) trecut prin *epoché*-ul lui Husserl (care se mai menține încă în domeniul teoretic), în ontologia heideggeriană devine angajarea integrală

---

[26] Heidegger, *Qu'est ce que la métaphysique?*, p. 31.
[27] *Ibidem*, p. 32.

a realității umane într-o „îndoială" existențială. Relevînd Neantul, angoasa este *istorialul* în care se realizează existentul uman, istorial pentru că nu apare ca moment abstract-logic, ci ca temporalitate umană.

*

Înțelegerea sensurilor conceptului de Neant necesită îndepărtarea oricăror caracteristici pe care sîntem tentați să i le atribuim pe baza înțelesului comun, înțeles care nu rezultă din experiența fenomenologică. Astfel nu putem atribui Neantului caractere obiectuale; el nu apare nici ca obiect (în experiența fenomenologică a angoasei), nici ca existent, ci se prezintă în același moment cu existentul într-o manieră proprie: existentul devine mișcător în angoasă, *alunecă*, se îndepărtează în ansamblul său: „Într-adevăr, Neantul se denunță *cu* și *în* existent în măsura în care acesta ne scapă și alunecă în ansamblul său" [28].

De aici nu rezultă o distrugere, o destrămare a existentului prin puterea mortificatoare a angoasei; Heidegger afirmă expres că angoasa e neputincioasă în fața existentului. Mai mult, angoasa nici nu are o putere negatoare; Neantul nu rezultă din faptul că angoasa ar nega „ceva"; el survine înainte de o astfel de operație, căci negarea însăși depinde de Neant, este o manifestare a Neantului. Nici interpretarea experienței existențiale (în care prin angoasă se dezvăluie Neantul) ca fiind o refugiere în neființă, o retragere din fața problemelor realului nu pare a fi justificată pe deplin. „În angoasă se află o mișcare de *recul în fața*..., mișcare care, fără îndoială, nu e o fugă, ci un repaus sub puterea unei fascinații. Acest *recul în fața*... e punctul de ieșire din Neant" [29].

Angoasa apare ca *fascinație*, ca tensiune în fața neființei, a Neantului; încercînd, poate ilegitim, să exprimăm altfel această problematică a Neantului, în ce termeni am putea-o traduce? Existența umană se manifestă esențialmente ca ex-sistență (ex-sistere, ceea ce presupune perpetua transcendere de sine), ca istorializare, proiectare a propriei sale ființe; în acest sens, modul uman de existență se deosebește radical de cel al lucrurilor, mod care este o in-sistență în lume; lucrurile nu se istorializează ele nu ex-sistă, ci in-sistă. În acest sens, ce poate fi Neantul pentru existența umană și deci Neantul în sine? Doar pierderea acestui mod fundamental de a fi în lume, întreruperea sau întrevederea posibilității unei întreruperi a istorialității sale, a transcenderii de sine, care este ex-sistența. Pierderea *relației*, fenomenul originar al Neantului, este simțit în tonalitatea afectivă a angoasei: o contemplare fascinată a prăpastiei neființei, care apare ca posibilitate oricînd gata de realizare. În existența banală cotidiană (*Alltäglichkeit*), realitatea umană nu simte posibilitatea pierderii relației cu existentul (cel care este ea însăși și cel care nu este ea însăși); ceea ce se produce aici nu este sentimentul tragic al dispariției relației, ci, dimpotrivă, o falsă siguranță asupra existenței. În existența banală, *Dasein* întreține relații cu existentul, dar acestea sînt neautentice, conducînd realitatea umană spre reificare, confundarea efectivă a ex-sistenței umane cu in-sistența lucrului. De aceea, pentru Heidegger, neliniștea existențială apare ca un fenomen purificator și relevant.

[28] Heidegger, *Qu'est ce que la métaphysique?*, p. 33.
[29] *Ibidem*, p. 32.

Neantul e repulsie, nu atrage spre sine ; repulsia exercitată de Neant re-trimite spre existent, care este pe cale de a aluneca în ansamblul său ; acest proces de repulsie-expulsie formează esența Neantului, procesul de *neantizare*. Neantizarea nu este deci un nihilism, o negare a existentului, ci o retrimitere, o reorientare spre existent, reîntoarcere, dar cu privirea sensibilizată de contemplarea fascinată a nopții Neantului. Contrar aparențelor, neantizarea este un proces pozitiv. „Neantizarea nu este un accident fortuit, ci, ca expulsiune prin repulsie asupra existentului care alunecă în ansamblul său, ea e cea care revelează acest existent în perfecta sa *străinătate* pînă atunci voalată, fapt care îl revelează ca Celălalt în fața Neantului" [30].

Esența Neantului constă în aceea că „el pune de la început realitatea umană în fața existentului ca atare", căci manifestarea originară a existentului este deosebirea radicală față de *nimic*, existentul fiind altceva decît *nimicul*. Neantul îi apare lui Heidegger ca o condiție prealabilă a manifestării oricărui existent în general. Dar fiecare realitate umană, prin esența sa, e în raport cu existentul — cel care nu e ea și cel care e ea însăși —, deci, prin esența sa, ea pro-cede din Neant : „A realiza o realitate umană înseamnă a te găsi reținut în interiorul Neantului" [31], deci a menține în stare de dezvăluire (pentru a ne exprima în termeni heideggerieni) posibilitatea dispariției modalității fundamentale de a fi în lume, proprie existentului uman, *ex-sistența*. Prin aceasta, existentul uman transcende existentul în totalitatea lui, deci și pe sine însuși. „Dacă, în principiul esenței sale, realitatea umană nu ar transcende, adică dacă nu ar fi reținută în interiorul Neantului, atunci niciodată nu ar fi putut susține un raport cu existentul, prin urmare nici cu ea însăși.... Fără manifestarea originară a Neantului nu ar fi existat nici ființă personală, nici libertate... Neantul e condiția care face posibilă revelarea existentului ca atare pentru realitatea umană" [32].

Conceperea Neantului, în accepția deosebită pe care i-o dă Heidegger, este îngreuiată de sensul metaforic uzual al termenului, prezent ca imagine confuză a unei indistincții și lipse greu de descris. La Heidegger însă, Neantul nu e o metaforă ; sensul său pare a fi slăbirea relației dintre realitatea umană (*Dasein*) și existent, atît existentul care nu este ea, cît și cel care este ea însăși. Neantul este „negare" existențială a relației dintre om și existent, o situație în care existentul apare ca *străin* de om (chiar omul își apare ca străin sieși) și astfel se relevă pentru acesta. Angoasa provine din această situație, manifestînd-o ca fascinație existențială în fața neființei. „Neantul e *spațiul larg* care dă fiecărui existent garanția existenței... Omul este santinela Neantului, dar și păstorul Ființei" [33].

Problematica heideggeriană (din a cărei complexitate nu am dat aici decît o palidă imagine, comentînd doar fragmente din *Ființă și timp* și *Ce este metafizica ?*, în care sînt tratate cel mai pregnant conceptele de neant și angoasă) nu trebuie interpretată în nici un caz ca un nihilism. Angoasa nu e o negare, o anihilare a relației cu existentul (de altfel, după

---

[30] Heidegger, *Qu'est ce que la métaphysique?*, p. 34.
[31] *Ibidem.*
[32] *Ibidem*, p. 35.
[33] Reuben Guillead, *Être et liberté, une étude sur le dernier Heidegger*, Edit. Nauwelaerts, 1965.

cum am văzut, ea nici nu are o putere negatoare), ci întreținerea unei tensiuni și a unei fascinații ; neliniștea existențială este descrisă ca fundament al atitudinii originale în fața lumii și în lume, ca structură esențială prin care se realizează modul propriu de a fi în lume al realității umane (ex-sistența), este descrisă ca fundament al creativității. Căci doar prin creativitate irumpe ființa umană în totalitatea existentului.

Angoasa efectuează pe plan existențial *dubito*-ul, îndoiala, atît de prețuită (deși din motive diferite) de sceptici, de Descartes și reluată de Husserl sub forma *epoché*-ului fenomenologic ; fiind doar rațională, speculativă, îndoiala carteziană nu angaja ființa umană în integralitatea existenței sale ; angoasa poate fi interpretată ca fundament pre-judicativ al îndoielii raționale. Rămîne de văzut în ce mod, plecînd de la această problematică, se poate constitui o ontologie antentică și care este semnificația sa.

Ceea ce vom încerca să facem într-un viitor studiu, în care vom releva coordonatele concepției marxiste ale acestei problematici.

N. BERDIAEV – FILOZOF AL ISTORIEI

DE

N. BAGDASAR

Printre reprezentanții filozofiei occidentale contemporane a istoriei, N. Berdiaev ocupă, alături de catolicul Jacques Maritain, poziții fideiste și obscurantiste extreme. El a exercitat o puternică influență nu numai în Franța, ci și în multe alte țări. Și la noi în țară el a fost mult comentat între cele două războaie mondiale, fiind considerat unul dintre cei mai mari gînditori contemporani. Problemele de filozofia istoriei au stat permanent în centrul preocupărilor sale teoretice : în tot ce a publicat, N. Berdiaev și-a pus, direct sau indirect, astfel de probleme ; dar și-a expus concepția asupra istoriei, cu deosebire, în trei lucrări : *Der Sinn der Geschichte* (*Sensul istoriei*, 1925), *Un nouveau Moyen-Âge* (*Un nou Ev-Mediu*, 1930) și *Le destin de l'homme dans le monde actuel* (*Destinul omului în lumea actuală*, 1936).

Dar, mai întîi, cîteva date biografice. N. Berdiaev (Berdiaeff sau Berdjajew) s-a născut la Kiev în 1874, dintr-o familie aristocratică, cum ține el însuși să sublinieze. Urmează o școală de cadeți și apoi Universitatea din Moscova. Arestat în 1898 și deportat în nordul Rusiei pentru ideile sale marxiste, el face după eliberare studii la Heidelberg, fără a-și lua vreun titlu academic. Întorcîndu-se la Moscova, părăsește ideile revoluționare, revine la ortodoxismul rus și e numit profesor la Facultatea de filologie. În 1919 întemeiază „Academia liberă de cultură spirituală", pe care o prezidează pînă în 1922, cînd este expulzat de către autoritățile sovietice. După un scurt popas la Berlin — pînă în 1924 —, N. Berdiaev se strămută la Paris, unde se stabilește definitiv și unde desfășoară o bogată activitate de gînditor social, istoric și religios. Scrierile sale, redactate originar în limba rusă, au fost mai întîi traduse în franceză — cîteva în germană — și apoi în numeroase alte limbi. În exil, el n-a făcut cauză comună cu exilații și refugiații albi, care cereau intervenția puterilor apusene împotriva tînărului stat sovietic și preconizau întoarcerea la vechiul sistem politic autocrat, feudal și iobăgist. A murit la Clamart, suburbie a Parisului, în 1958. (Pentru mai multe date biografice, a se vedea lucrarea sa *Essai d'autobiographie spirituelle*, Paris 1958.)

La baza concepției sale „istoriosofice" se află doctrina creștină ortodoxă. Dar, cum mărturisește el însuși, a suferit multe alte influențe :

Rev. filoz., **15**, *3*, p. 297–306, București, 1968.

din partea religiei ebraice, mai ales prin profetismul ei, a vechiului dualism religios persan, a lui Platon, a misticilor germani Angelus Silesius, Jakob Böhme și Franz Baader, a lui I. Kant, J.G. Fichte, Fr. W. Schelling, A. Schopenhauer, a romanticilor paseiști, a filozofului rus Vl. Soloviev, a lui L. Tolstoi și Dostoievski. El a suferit, de asemenea, influențe, nemărturisite, din partea existențialismului contemporan — el însuși considerîndu-se un existențialist mai consecvent decît Karl Jaspers și Martin Heidegger ! — și a lui O. Spengler. De aceea nu e de mirare că în concepția sa se întîlnesc multe elemente eclectice, idei incoerente și contradictorii.

Filozofia istoriei are de cercetat după N. Berdiaev, o problemă concretă și individuală : destinul omului. Ea „sesizează pe om în corelație cu influența tuturor forțelor universale, adică în cea mai mare plenitudine, în cea mai mare concrețiune"[1]. Ea are un caracter eminamente metafizic : filozofia istoriei este totuna cu metafizica istoriei, căci are ca obiect nu simple fenomene, ci noumene, în istorie dezvăluindu-se „esența existenței, esența internă spirituală a lumii,... esența spirituală a omului"[2], istoria fiind „revelarea realității noumenale"[3]. „Filozofia istoriei —, afirmă de pe poziții creștine —, nu este filozofia realității empirice, ci filozofia lumilor care se află dincolo de mormînt"[4].

Accesul la procesul istoric noumenal nu e posibil însă, după Berdiaev, decît prin legătura strînsă și concretă dintre om și istorie, prin identificarea destinului omenesc cu metafizica forțelor omenești, cu metafizica istoriei. Căci în misterul istoriei nu se poate pătrunde decît dacă privim istoria ca ceva care face parte din ființa noastră proprie, ca ceva care străbate propria noastră ființă pînă în adîncurile ei — dacă privim destinul istoriei ca propriul nostru destin, iar nu ca ceva străin, impus, apăsător, înrobitor, împotriva căruia să ne revoltăm. O adevărată filozofie a istoriei nu poate fi elaborată decît dacă destinul subiectului cunoscător se identifică deplin cu destinul omenirii.

Reluînd ideea că filozofia istoriei nu este o filozofie a lumii fenomenale, a realității empirice, ci o filozofie a existenței transcendente, metafizice, N. Berdiaev afirmă : „Adevărata filozofie a istoriei este filozofia vieții adevărate asupra morții, comuniunea omului cu o altă realitate infinit mai vastă decît aceea în care e situat cu ajutorul empiriei nemijlocite"[5].

Una din ideile care stau la baza filozofiei istoriei a lui N. Berdiaev este aceea a escatologiei. (În dogmatica creștină, escatologia este doctrina despre sfîrșitul lumii, despre înviere și despre soarta care-i așteaptă pe oameni la pretinsa judecată de apoi.) Fără ideea escatologică nu poate fi sesizată, după el devenirea istorică, nu poate fi construită ideea de istorie, fiindcă evoluția istorică are un sens, tinde spre un final, spre desăvîrșire. „O mișcare fără perspectiva sfîrșitului, fără escatologie, nu e istorie, căci îi lipsește planul intern, sensul intern, perspectiva internă"[6].

---

[1] N. Berdiaev, *Der Sinn der Geschichte*, 1925, p. 38, și p. 159.
[2] *Ibidem*, p. 39.
[3] *Ibidem*, p. 40.
[4] *Ibidem*, p. 43.
[5] *Ibidem*, p. 44.
[6] *Ibidem*, p. 60.

În strînsă legătură cu ideea escatologică stă la N. Berdiaev ideea profetică. El e de părere că „numai o atitudine profetică față de istorie este în stare să reînsufleţească istoria moartă, să toarne în statica moartă focul intern al mişcării spirituale"[7].

Ideea de a concepe istoria ca o dramă, care îşi are începutul, actele ei, evoluţia ei interioară, sfîrşitul şi *katarsis*-ul ei, a apărut pentru prima oară, după opinia lui N. Berdiaev, în conştiinţa ebraică, a cărei trăsătură caracteristică era privirea spre viitor, spre timpul de apoi şi ale cărei atribute erau mesianismul şi profetismul. Dar înaintea poporului evreu, a fost un alt popor care a avut simţul istoriei şi sentimentul unui destin istoric : poporul persan, în a cărui conştiinţă religioasă momentul escatologic, apocaliptic, era foarte puternic şi care a exercitat o reală influenţă asupra concepţiei religioase a poporului evreu.

Adevărata filozofie a istoriei ca un domeniu special al cunoaşterii spirituale, ca o formă specifică de privire a lumii, a apărut însă, după N. Berdiaev, în creştinism şi este proprie acestuia. Căci, spre deosebire de alte religii, creştinismul a conceput devenirea istorică în mod dinamic, a determinat-o ca neasemănătoare, ca necomparabilă cu altele, ca unică, ireversibilă, punînd în centrul ei două fapte : apariţia lui Hristos de la care porneşte, apariţia lui Hristos spre care se îndreaptă de la început.

De pe poziţii mistice ortodoxe, N. Berdiaev afirmă nu numai că filozofia istoriei a devenit posibilă, ca disciplină teoretică, abia în creştinism, ci, referindu-se la popoarele din Asia, el susţine teza absurdă că acele popoare „care nu acceptă creştinismul nu intră în curentul istoriei universale", mai mult, „că acele popoare care se ţin departe de creştinism şi nu vor să se alăture creştinismului încetează să fie popoare istorice"[8].

Filozofia creştină a istoriei nu poate fi însă, după N. Berdiaev, decît apocaliptică. Adîncind ideea că istoria nu e posibilă decît dacă procesul universal e conceput ca fiind de natură dramatică, tragică, catastrofică, N. Berdiaev afirmă că procesul universal nu dobîndeşte aceste caractere decît datorită ideii de libertate, şi anume de libertate eficientă spre rău. „Dacă n-ar exista libertate — spune el — n-ar exista nici istorie. Libertatea este fundamentul prim metafizic al istoriei"[9]. Iar libertatea există, adaugă el, şi prin ea procesul universal, fiindcă Dumnezeu a voit-o.

Afirmînd că „întregul proces universal stă sub semnul OMULUI, al omului exprimat, nu în litere mici, ci în majuscule", că „în mijlocul lui se află destinul OMULUI, care este determinat de drama originară a divinităţii", că „numai mitul despre OM ca centru al acelei întîmplări universale şi moment în destinul divinităţii însăşi descifrează problema fundamentală a metafizicii istoriei şi determină acele forţe fundamentale spirituale, care acţionează aici"[10], N. Berdiaev îşi caracterizează el însuşi concepţia sa ca antropocentrică, ca o antropodicee. El adaugă că „numai conexiunea dintre procesul teogonic, cosmogonic şi antropogonic dă expli-

---

[7] N. Berdiaev, *Der Sinn der Geschichte*, p. 71.
[8] *Ibidem*, p. 174.
[9] *Ibidem*, p. 92.
[10] *Ibidem*, p. 97–98.

cația istoriei ca principiu metafizic intern și spiritual, și nu ca principiu antimetafizic, opus realității interne spirituale"[11].

După ce cunoaștem cadrul filozofic și principiile care stau la baza concepției sale "istoriosofice", nu ne va surprinde lipsa de înțelegere pe care N. Berdiaev o manifestă atît față de procedeele științelor istorice, cît și față de realitatea istorică empirică, „fenomenală", față de „istoria pămîntească". De pe pozițiile sale fideiste, el afirmă :„Istoria nu este un dat empiric obiectiv, ea este un mit". Pentru el mit „înseamnă, nu ceva opus realului", ci ceva care „scoate la iveală cea mai adîncă realitate"[12]. Dar, dîndu-și seama că, făcînd această afirmație, a spus prea mult, N. Berdiaev crede că poate atribui acestei idei un sens realist prin alegația că mitul nu ar fi o plăsmuire a minții, „ci o realitate de alt ordin decît realitatea așa-numitului dat obiectiv empiric", mărind astfel confuzia prin alegația că „mitul este o relatare a unui eveniment întîmplat în trecut și păstrat în memoria poporului, care învinge granițele fapticului extern și obiectiv și dezvăluie ceva faptic ideal, subiectiv-obiectiv"[13]. Aceste idei confuze și contradictorii culminează cu negația agnostică : „Noi nu sîntem în stare să concepem o istorie exclusiv obiectivă"[14].

În această ordine de idei, N. Berdiaev susține că nu e suficient ca un obiect să fie istoric pentru a fi sesizat, ci că e necesar ca și subiectul cunoașterii istorice să fie istoric, adică să simtă în el însuși și să dezvăluie ceea ce este istoric. „Numai în măsura în care dezvăluie în sine însuși ce este istoric", afirmă N. Berdiaev, începe el „să sesizeze marile perioade ale istoriei", numai cu ajutorul „propriei lui istoricități este el capabil să înțeleagă istoria "[15]. N. Berdiaev acordă prioritate factorilor subiectivi ai cunoașterii istorice, nu documentării științifice, trăirii interne, nu observării evenimentelor obiective ; el vorbește de o transfigurare a trecutului, care de fapt nu este altceva decît o denaturare a proceselor istorice necesare.

După N. Berdiaev, procesul cunoașterii nu e posibil decît datorită a doi factori : memoriei istorice și tradiției istorice, care s-ar afla într-o indisolubilă legătură. Tradiția istorică s-ar păstra în memoria popoarelor de-a lungul veacurilor sub formă latentă, ar constitui un fel de apriori al cunoașterii istorice și ar deveni activă cînd subiectul cunoașterii istorice se îndreaptă asupra obiectului istoric. Împărtășind teoria idealistă platonică despre cunoaștere ca anamnesis, N. Berdiaev o aplică și cunoașterii istorice, susținînd că o cunoaștere istorică este numai atunci o cunoaștere propriu-zisă și fructuoasă, „cînd este o anamnesis internă, o memorie internă a tot ce s-a petrecut mare în istoria omenirii", cînd se produce o identificare a ceea ce se află în adîncurile subiectului cunoscător „cu ceea ce s-a petrecut odinioară în istorie, în cadrul diferitelor epoci istorice"[16].

Căutînd să determine mai îndeaproape cunoașterea istorică ca anamnesis, N. Berdiaev afirmă că orice om este prin natura lui internă un microcosmos, care oglindește tot ce se petrece atît în cosmos, cît și în istorie. „Astfel se poate spune că în acel microcosmos sînt implicate toate

---

[11] N. Berdiaev, *Der Sinn der Geschichte*, p. 98.
[12] *Ibidem*, p. 87.
[13] *Ibidem*.
[14] *Ibidem*, p. 46.
[15] *Ibidem*.
[16] *Ibidem*.

epocile istorice ale trecutului"[17], că deci istoricul n-ar avea decît să-şi extindă şi să-şi ilumineze conştiinţa, să recheme în planul întîi ceea ce a trecut pe planul al doilea şi al treilea, pentru a cunoaşte. N. Berdiaev împinge această idee pînă la sensul ei extrem subiectivist, cînd afirmă că „numai în adîncul lui însuşi omul este în chip real capabil să găsească adîncul timpurilor, fiindcă adîncul timpurilor nu este ceva exterior, străin omului, dat lui din afară"[18], ci s-ar afla ca straturi tainice în conştiinţa lui însăşi şi ar trebui numai dezgropate, aduse la suprafaţă. Documentele şi monumentele istorice, tot ceea ce e urmă a trecutului, nu constituie, după N. Berdiaev, pentru istoric, decît pretext, impuls, punct de plecare pentru acest proces anamnezic pe care s-ar baza cunoaşterea istorică. „Istoricul — spune el — trebuie să dezvăluie în el însuşi straturile adînci ale vechii lumi ebraice, pentru a sesiza istoria respectivă"[19].

Teza lui N. Berdiaev despre anamneză ca mijloc de cunoaştere istorică ne aminteşte de situaţia delicată în care a fost pus filozoful german Fichte de către eruditul său compatriot F.A. Wolff. Scriindu-i lui F.A.Wolff că în legătură cu epoca homerică el ajunsese pe cale deductiv apriorică la aceleaşi rezultate la care ajunsese acesta pe cale empirică, F. A. Wolff îi răspunse maliţios că au existat anumite popoare despre care cei vechi nu ne-au transmis, din păcate, decît numele lor şi că s-ar bucura dacă cineva, ca Fichte, ar putea obţine informaţii despre istoria lor cu ajutorul deducţiei apriorice. Fichte îi replică foarte încurcat : „Eu nu sînt filolog ; sînt cunoscut ca filozof. Iar ca filozof preţuiesc descoperirile istorice"[20].

Dintre cele trei mari epoci istorice — antică, medievală şi modernă —, N. Berdiaev apreciază în genere, fără a intra în amănunte, pe cele două dintîi pentru creaţia lor spirituală, dar judecă sever şi pe larg epoca modernă, începînd cu Renaşterea în care ea îşi are rădăcinile. El admite că, în Renaştere, forţele omeneşti descătuşate au creat prin jocul liber şi impetuos o nouă cultură. Dar el distinge în Renaştere două faze : una care şi-ar avea originile în secolele VII, VIII şi IX, caracterizată printr-o efloreşcenţă plină de evlavie, reprezentînd „cea mai înaltă elevare pe care a putut-o atinge spiritul creator al omenirii"[21] şi culminînd în secolele al XII-lea şi al XIII-lea. În această primă fază ar fi avut loc, după el, o Renaştere creştină, reprezentată prin Sf. Dominique şi Sf. Francisc, prin Ioachim de Flore şi Toma d'Aquino, prin Dante şi Giotto. „...Iată — afirmă N. Berdiaev — adevărata Renaştere a spiritului uman, a creaţiei umane şi care este fără legătură cu antichitatea"[22]. El pretinde că în această Renaştere medievală şi creştină ar fi existat, „în modul de a crea, o relaţie cu natura, cu gîndirea omului, cu arta, cu totalitatea vieţii" şi, identificînd această Renaştere cu *Trecento*, el afirmă că este „cea mai mare epocă a culturii europene, punctul ei culminant"[23]. Dar începînd cu *Quatrocento*, se produc o dedublare, o coliziune violentă între principiile creştine şi cele păgîne, şi acum începe a doua epocă, cea romană, a Renaşterii, care a

[17] N. Berdiaev, *Der Sinn der Geschichte*, p. 47.
[18] *Ibidem*, p. 48.
[19] *Idem*, p. 47.
[20] J. G. Fichte, *Leben und Briefwechsel*, II. Teil, 1830, p. 434–435.
[21] N. Berdiaev, *Der Sinn der Geschichte*, p. 47.
[22] Idem, *Un nouveau Moyen-Âge*, 1930, p. 16.
[23] *Ibidem*.

fost hotărîtoare pentru întreaga epocă modernă. N. Berdiaev nu are cuvinte destul de tari ca să condamne, de pe poziţiile lui obscurantiste, spiritul înnoitor, progresist al acestei epoci. Astfel, după el, începînd cu secolul al XVI-lea, dedublarea s-ar fi transformat în declin spiritual, coliziunea nu numai în dezagregarea sufletului creştin, ci în secarea spiritului creator. N. Berdiaev interpretează ca negative toate trăsăturile pozitive ale Renaşterii, priveşte ca păcate grave aporturile importante ale acestei epoci. Aceste păcate sînt : aducîndu-l pe om să se considere liber şi independent, Renaşterea romană l-a făcut să-şi organizeze viaţa „fără ajutor de sus, indiferent la sancţiunile divine"[24], smulgîndu-l astfel de centrul religios căruia îi fusese supus în timpul evului mediu ; eliberîndu-i omului forţele creatoare şi dîndu-i prin aceasta posibilitatea să îmbogăţească cultura umană cu mari opere preţioase, Renaşterea a rupt totodată legăturile omului cu izvoarele spirituale ale vieţii, a negat omul spiritual şi a afirmat omul natural ; ea a ridicat anatema aruncată asupra naturii şi a făcut pe om să caute în natură izvoarele vieţii şi ale creaţiei ; ea a insuflat omului o încredere nemărginită în propriile lui puteri, l-a privat pe om de asemănarea cu divinitatea şi a făcut din el sclavul necesităţii naturale ; ea a afirmat în om acele puteri care au dus la distrugerea umanului din om, la eşuarea umanismului. N. Berdiaev afirmă, ca de atîtea ori fără a dovedi, că adevăratul umanism şi-ar avea rădăcinile în creştinism şi în antichitate şi că „umanismul care rupe cu creştinismul, rupe totodată cu antichitatea şi-l distruge pe om de două ori, distrugîndu-i bazele antice şi creştine"[25]. Confundînd voinţa despotică, individualismul arbitrar cu umanismul, N. Berdiaev ajunge să susţină că „statul lui Ludovic al XIV-lea era un stat umanist. Cînd Ludovic al XIV-lea spunea : «L'Etat c'est moi », el săvîrşea prin aceasta un act de autoafirmare a voinţei sale. Întregul stil al monarhiei absolute a lui Ludovic al XIV-lea şi al tuturor monarhiilor din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, care-i erau înrudite, nu pot fi exprimate în forme mai clare — este stilul autoafirmării umaniste"[26].

Dar umanismul care se află la bazele Renaşterii romane a produs, după N. Berdiaev, un alt proces caracteristic pentru istoria modernă : Reforma. Prin elementele ei de revoltă şi protest, Reforma a determinat evoluţia istoriei moderne, care a dus la „luminile" secolului al XVIII-lea, la revoluţie şi la efectele ultime ale acesteia : raţionalismul, pozitivismul, socialismul şi anarhismul secolului al XIX-lea. Ostil oricăror manifestări de emancipare de sub tutela religiei şi a bisericii, oricăror tendinţe de eliberare socială, N. Berdiaev consideră luminismul, revoluţia franceză, socialismul ca urmări necesare morbide ale umanismului Renaşterii romane.

O altă caracteristică a epocii moderne, de care lumea medievală a fost scutită, este constituirea de state naţionale, de monade naţionale închise, aşa precum şi „individualităţile umane s-au transformat în monade închise", şi unele şi altele pierzînd conştiinţa că aparţin unui tot organic şi real. Prin aceasta, omenirea a fost atomizată, ideea de universalitate a fost distrusă. La baza acestor separatisme naţionale au stat, după N. Berdi-

[24] N. Berdiaev, *Der Sinn der Geschichte*, p. 27.
[25] N. Berdiaev, *Un nouveau Moyen-Âge*, p. 28.
[26] Idem, *Der Sinn der Geschichte*, p. 227.

aev, Reforma și particularismul protestant, dar, în ultimă instanță, ele își au originea în victoria nominalismului asupra realismului medieval. Precum vedem, N.Berdiaev atribuie formarea națiunilor unor factori ideali și consideră apariția lor ca o mare nenorocire istorică. În realitate, națiunile își datoresc nașterea dezvoltării economice, creșterii forțelor de producție, intensificării legăturilor economice dintre oamenii care trăiau pe același teritoriu și vorbeau aceeași limbă. Formarea lor a constituit un proces necesar în dezvoltarea progresivă a istoriei.

Introducerea mașinilor în secolul al XIX-lea a avut consecințe numeroase și grave asupra vieții omenești. Mecanizarea a modificat radical raporturile omului cu natura. În prima ei perioadă, Renașterea descoperise nu numai omul, ci și natura. Oamenii din această perioadă nu mai luptau, ca cei din evul-mediu, împotriva pecabilității naturii, ci priveau natura cu dragoste și admirație, căutînd să se instruiască la școala ei, să-i imite formele exterioare, să se bucure în mijlocul ei. În această orientare își au originile științele naturii care au pregătit uriașele invenții și realizări tehnice din secolul al XIX–lea, invenții și realizări care au făcut din om sclavul mașinii.

Introducerea mașinii a avut, după N. Berdiaev, consecințe grave asupra întregii creații spirituale, asupra artei și științei, asupra filozofiei și teosofiei, asupra vieții sociale, politice și economice, fiindcă ar fi generat tendințe ostile unei concepții organice a lumii.

Idealizînd evul mediu, N. Berdiaev afirmă că ascetismul catolic medieval ar fi fost o „excelentă pregătire" pentru activitatea laborioasă a epocii moderne, că ar fi salvat și concentrat forțele creatoare ale omului, că asceza medievală ar fi fost „o excelentă școală pentru om" și că „omul european din toată istoria modernă a trăit din ceea ce dobîndise spiritualicește în această școală"[27].

Printre alte caractere, considerate ca pozitive, ale evului mediu, el relevă și *universalismul*, reprezentat și susținut de două instituții : de biserică și de imperiu, și servit de o limbă unică – latina. „Imperiile sfinte ale Bizanțului și Rusiei sînt deopotrivă încarnații ale ideii universale și același lucru se poate spune despre Sfîntul Imperiu german"[28]. Generalizări lipsite iarăși de fundament istoric : pentru că în Imperiul Bizanțului limba de cultură n-a fost latina, pentru că în evul mediu Rusia n-a fost un imperiu și pentru că în acea vreme în Rusia nu se folosea ca limbă de cultură nici latina, nici greaca, ci slava.

Adversar al culturii moderne, care a fost creată independent de religie și împotriva ei, al egalității sociale, al democrației, al umanismului, N. Berdiaev este un adversar tot atît de implacabil al ideii de progres, care în filozofia istoriei are o însemnătate centrală. Ideea de progres a apărut în secolul al XVIII-lea și e considerată deci ca o idee modernă. Dar, după N. Berdiaev, ea ar avea vechi și adînci rădăcini religios-profetice : la baza ideii moderne de progres s-ar afla „vechea idee iudaică despre dezlegarea destinului istoric, despre viitorul Mesia, despre dezlegarea destinului lui Israel, care s-a transformat în destinul tuturor popoarelor", ar fi „ideea despre sosirea împărăției lui Dumnezeu, a împărăției perfec-

---

[27] N. Berdiaev, *Der Sinn der Geschichte*, p. 26–27.
[28] Idem, *Destin de l'homme dans le monde actuel*, 1936, p. 116.

țiunii, a împărăției dreptului și dreptății"[29]. Este de prisos să se sublinieze că această „veche idee iudaică" despre progres nu are nimic a face cu ideea modernă de progres. Dar *această* idee și-ar fi pierdut, după N. Berdiaev, în secolul al XIX-lea caracterul ei religios, mesianic și chiliastic, ar fi fost secularizată, dîndu-i-se un sens laic, ba chiar antireligios. El declară că doctrina despre progres în această din urmă accepție ar fi cu totul falsă și că nu ar putea fi justificată nici științific, nici moral, nici filozofic. Nu e inutil să urmărim mai îndeaproape modul cum o critică, pentru a observa genul de argumente pe care le invocă împotriva ei. „Doctrina progresului — constată el — transformă fiecare generație umană, fiecare personalitate umană, fiecare epocă istorică într-un mijloc și un instrument pentru scopul final: perfecțiunea, puterea și fericirea omenirii viitoare, la care nimeni dintre noi nu va participa" [30]. Or, o asemenea înțelegere a progresului, arată el, nu aduce salvarea tuturor generațiilor și tuturor oamenilor care au trăit și au suferit și stă în contradicție cu doctrina creștină potrivit căreia toate generațiile dispărute, toți morții vor învia pentru viața veșnică. Nu există, după N. Berdiaev, nici un motiv care să justifice favorizarea unei singure generații ce se va bucura de fericire față de cele precedente, care nu vor fi avut parte decît de suferințe și chinuri. „Nici o singură perfecțiune viitoare nu poate răscumpăra chinurile generațiilor anterioare"[31].

Reprezentant fervent al concepției religioase creaționiste, nu e de mirare că N.Berdiaev respinge teoria evoluționistă. Singurul său argument împotriva acestei teorii este că ea neagă „existența destinului omenesc ca temă a metafizicii istoriei", afirmînd că omul este un copil al naturii, iar nu al lui Dumnezeu. Dar, după N. Berdiaev, „un destin al omului există numai în cazul în care omul este un copil al lui Dumnezeu, nu al naturii"[32]. Dîndu-și seama că a nega *de plano* teoria evoluționistă ar contrazice niște adevăruri prea evidente, el admite că ea conține „foarte multe lucruri juste", dar că acestea ar fi de natură secundară, și nu primară, și că ar privi evoluția omului din momentul căderii lui în păcat, viața lui pămîntească, nu și pe cea cerească !

De acord cu O. Spengler că civilizația ar fi faza finală, inevitabilă, fatală a oricărei culturi, că ea ar proveni dintr-o sleire a forțelor spirituale, dintr-o epuizare a spiritului creator însuși, N.Berdiaev afirmă că ceea ce ar caracteriza civilizația ar fi voința de viață, tendința impetuoasă de a trăi viața, de a se bucura de plăcerile ei, că, în această fază decadentă a culturii, scopul vieții ar fi considerat viața însăși, că preocuparea esențială, dominantă ar constitui-o organizarea practică a vieții. Cultura n-ar mai reprezenta o valoare proprie și în sine, voința de cultură ar muri. „Nu mai există voința spre genialitate, nu se mai nasc genii"[33]. Observînd că, prin natura ei, cultura este simbolică, N.Berdiaev consideră că valorile spirituale create de ea ar fi „*semnul* unei vieți viitoare, al unei vieți eterne", față de care viața actuală n-ar fi decît o simplă prefigurație; că, în cultură, viața nouă, existența superioară ar fi exprimată în metafore, ale-

[29] N. Berdiaev, *Der Sinn der Geschichte*, p. 255—256.
[30] *Ibidem*, p. 258.
[31] *Ibidem*.
[32] *Ibidem*, p. 117.
[33] *Ibidem*, p. 288.

gorii, imagini, simboluri; că actele de creaţie culturală ar fi acte dezinteresate, gratuite ale spiritului; că cultura n-ar urmări realizarea unei vieţi noi, ci numai realizarea de noi valori, că creaţia spirituală nu ar fi posibilă decît în condiţii economice precare, în situaţii de umilinţă politică, cum ar fi fost cazul cu Germania de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea, cînd ea era numită ţara poeţilor şi filozofilor !

În faţa manifestărilor morbide, a tendinţelor decadente ale epocii moderne (urmări nefaste, după el, ale umanismului Renaşterii), N.Berdiaev ajunge la concluzia că omenirea se află în pragul unei noi epoci, că o lume nouă, renovată, s-ar naşte şi că această lume a viitorului n-ar putea fi altceva decît un nou ev mediu. Simptomele apropierii acestui nou ev mediu el încearcă să le surprindă într-o mai mare răspîndire, după părerea sa, a cunoştinţelor teosofice, într-o aşa-zisă redeşteptare a gustului pentru ştiinţele oculte, într-o pretinsă întoarcere a ştiinţei la izvoarele ei magice, în perspectiva ca magia albă şi cea neagră să redevină iarăşi posibile într-o aparentă apropiere dintre ştiinţă şi religie şi, în legătură cu aceasta, în necesitatea, ce s-ar face simţită, a apariţiei unei „gnose" religioase. Dar N.Berdiaev ne previne împotriva identificării evului mediu cu imaginea plină de tenebre născocită de luminiştii timpurilor moderne : pentru el, evul mediu a reprezentat în primul rînd o epocă de cultură, dominată de nostalgia cerului, care avea ca obiect transcendentul şi lumea de dincolo, al cărui centru spiritual era divinitatea, ale cărei valori spirituale aveau semnificaţii ontologice şi sensuri metafizice, erau de esenţă simbolică, alegorică. În evul mediu, arată el, omul nu se risipea în exterior, iar scolastica şi mistica îi dădeau soluţiile aşteptate la problemele supreme ale existenţei. N.Berdiaev relevă însă şi aspectele negative ale vechiului ev mediu („barbaria, grosolănia, cruzimea, violenţa, iobăgia, ignoranţa în domeniul cunoştinţelor pozitive ale naturii, o teroare religioasă"[34]), pe care, noul ev mediu preconizat şi anunţat de el va trebui să le evite, dezvoltînd în primul rînd o evoluţie în spirite, o activitate creatoare înaltă, printr-o „întoarcere la un tip religios mai ridicat"[35]. Egalitarismul modern, cu libertăţile lui formale, va fi înlocuit cu o ierarhie organică. Clasele sociale vor dispărea şi vor fi înlocuite prin „grupări profesionale de muncă spirituală şi materială", prin uniuni profesionale, cooperative şi corporaţii. Parlamentele politice vor fi înlocuite cu „parlamente profesionale reprezentînd corporaţii reale", care nu vor lupta pentru putere, ci se vor strădui să rezolve probleme vitale. Monarhiile vor fi menţinute, dar ele nu vor mai sta sub imperiul principiului formalismului juridic, ci sub acela al realismului social, şi „nu vor mai fi înconjurate de caste, ci de organe profesionale şi culturale unite într-o structură ierarhică". Stăpînirea va fi autoritară, adesea dictatorială, concentrată, firește, în mîna unui singur om, iar „forţa instinctivă a poporului va decerna unor personalităţi alese atributele sacre ale puterii"[36]. Va fi menţinută de asemenea aristocraţia, dar „ea va dobîndi un caracter mai spiritual, de natură mai mult psihologică decît sociologică"[37]. La baza societăţii viitoare va sta principiul muncii spirituale şi materiale, ţinîndu-se seama de calitatea ei.

---

[34] N. Berdiaev, *Der Sinn der Geschichte*, p. 139.
[35] *Ibidem*, p. 105.
[36] Idem, *Un nouveau Moyen Âge*, p. 121.
[37] Idem, *Destin de l'homme dans le monde actuel*, p. 58.

Dintre sistemele politice existente în Europa, în perioada elaborării de către Berdiaev a acestor principii prospective, simpatiile sale se îndreptau spre fascismul italian, care, în viziunea sa, reprezenta nu numai un simptom al crizei tragice a epocii moderne, ci și un început de reorganizare a societății.

Viitorul ev mediu va fi în esență teocratic și *demotic*, conchide el, iar nu democratic. Sentimentul răului se va intensifica, iar „forța răului va crește și va lua forme noi pentru a cauza noi dureri"[38].

Una din lucrările lui N.Berdiaev *Le Christianisme et la lutte des classes* poartă următorul moto : „Dedic această carte memoriei lui Karl Marx, dascălul social al tinereței mele, căruia acum i-am devenit adversar ideologic". Dar i-a devenit adversar nu fără a fi primit influențe și din partea ideologiei marxiste, influențe pe care nu le recunoaște totdeauna, cum face cu atîtea altele, și care reprezintă totuși singurele elemente pozitive ale concepției sale „istoriosofice". Criticînd democrația burgheză, el subliniază : „Democrația n-a fost pînă în prezent decît formală și nu reală, și critica pe care i-a făcut-o marxismul și chiar comunismul mi se pare autorizată. Democrația burgheză conferă omului drepturi politice, fără a-i da posibilitatea reală de a beneficia de ele, căci această posibilitate își are baza în sfera socială și economică, iar nu în sfera politică. În democrațiile politice, oamenii sînt ușor reduși la șomaj, la lipsuri și la mizerie, drepturile economice ale individului și drepturile electorale nu-i sînt de nici un ajutor. Egalitatea politică și juridică este legată cu cea mai mare inegalitate socială și economică"[39].

Se cuvine menționată, de asemenea, și critica acerbă îndreptată de el împotriva rasismului.

În ce privește problemele sociale, economice și politice, N. Berdiaev caută soluțiile într-un trecut mistic și retrograd. În condițiile unor grave crize sociale, în anii dintre cele două războaie mondiale, chemarea sa spre un nou ev mediu a adus o speranță de salvare pentru unele medii sociale și politice. Așa se explică răsunetul pe care l-au avut în Apus scrierile sale în epoca respectivă. Dezvoltarea istorică, mai ales de atunci încoace, a arătat însă că „sensul istoriei" este cu totul opus aceluia afirmat de N.Berdiaev, că „istoriosofia" sa nu avea nici un fundament real, că era o construcție pur imaginară și arbitrară, că evoluția istorică se îndreaptă, nu spre un nou ev mediu, nu spre o societate neofeudală teocratică, ci spre o societate de o cu totul altă structură, spre societatea socialistă.

---

[38] N. Berdiaev, *Destin de l'homme dans le monde actuel*, p. 161.
[39] Idem, *Le Christianisme et la lutte des classes*, 1932, p. 32.

CLASIFICAREA ȘI SISTEMUL ȘTIINȚELOR

DE

ION TUDOSESCU

Punctele noastre de vedere în legătură cu clasificarea formelor de mișcare, cuprinse într-o comunicare publicată într-unul din numerele anterioare ale „Revistei de filozofie"[1], constituie un bun prilej pentru formularea unor *considerații* în legătură cu *clasificarea* și *sistemul științelor*, știut fiind că orice sistem de clasificare a științelor se întemeiază metodologic în primul rînd pe sistemul principalelor forme de mișcare, de organizare și structurare a materiei.

Întemeindu-ne pe *principiul obiectivității*, avut în vedere în clasificarea formelor de mișcare, unul dintre criteriile de clasificare a științelor este *criteriul istoric* : fiecărui nivel de organizare a materiei, fiecărei trepte în structurarea și dezvoltarea ei îi corespunde o știință particulară. Un asemenea mod de abordare a clasificării științelor l-au avut în vedere deseori filozofii marxiști, punctul de plecare în această privință oferindu-l indicațiile date de Engels în *Dialectica naturii*. Relevînd importanța metodologică deosebită a acestui criteriu, filozoful sovietic B.M. Kedrov arăta: „științele trebuie să fie dispuse într-un lanț succesiv și legate într-un mod bine determinat unele de altele, nu pentru că aceasta ni se pare comod, ci pentru că așa sînt legate între ele obiectele, formele de mișcare a materiei pe care le studiază și le reflectă științele respective. De aici rezultă condiția fundamentală pentru a enunța corect această problemă ; după cum fiecare știință particulară oglindește o anumită formă determinată a mișcării materiei sau o anumită latură a acestei mișcări, tot astfel șirul general al științelor trebuie să oglindească toate aceste forme de mișcare în conexiunea lor, adică în succesiunea în care apar și se dezvoltă una din alta în mod obiectiv, istoric : cea superioară din alta inferioară, cea complicată din alta simplă"[2].

---

[1] Ion Tudosescu și Ioana Smirnov, *Considerații în legătură cu clasificarea formelor de mișcare*, în „Revista de filozofie", 1967, nr. 2.

[2] B. M. Kedrov, *Despre clasificarea științelor*, în *Dialectica marxistă și științele moderne*, Edit. politică, 1959.

Rev. filoz., **15**, *3*, p. 307–322, București, 1968.

Acest punct de vedere este relevat de Kedrov și în lucrările ulterioare. De exemplu, într-un studiu privind clasificarea științelor sociale[3] susține că în alcătuirea unei scheme a sistemului științei „trebuie să se pornească de la două principii: principiul subordonării (al dezvoltării) și cel al obiectivității (sau reflectării)". Aceste principii conduc la o subordonare a științelor conform succesiunii genetice a domeniilor structurale pe care le reflectă.

Pentru a construi un model mai complex al sistemului științelor, cu subordonările și multicorelațiile dintre diverse grupuri (clase) și subgrupuri (specii) de științe, considerăm că *criteriul genetic* (istoric) de clasificare a științelor trebuie corelat cu *criteriul structural*. Important în operația de clasificare a științelor nu este numai luarea în considerație a subordonării (succesiunii) genetice a treptelor de organizare a materiei, ci și (mai ales) interacțiunile dintre acestea, *structura* sistemelor materiale, și nu numai *istoria* acestora.

Relevînd valoarea metodologică a principiului obiectivității, de pe pozițiile căruia Kedrov își expune punctul său de vedere amintit în legătură cu clasificarea științelor, adăugăm de asemenea că nu se poate stabili întotdeauna o corespondență strictă între științe și formele mișcării (sau anumite laturi, elemente, momente ale acestora). Sînt științe care nu studiază numai o anumită formă de mișcare (sau o secțiune a acesteia), respectiv un anumit nivel de structurare a materiei, ci interacțiuni care împletesc mai multe forme de mișcare sau nivele de organizare a materiei în cadrul aceluiași sistem material.

O situație de această natură o prezintă *geologia*, știință care studiază evoluția scoarței terestre din punct de vedere fizic, chimic, biologic. Sînt și științe care nu studiază structuri materiale propriu-zise, forme concrete de mișcare, ci relații comune mai multor nivele de organizare a materiei. Exemplu edificator în această privință îl constituie *cibernetica* — știință care studiază relații, legi comune unui număr mare de nivele de organizare a materiei (procese biologice, sociale, tehnice, logice).

Principiul *corespondenței stricte dintre formele de mișcare și științe* rămîne valabil numai în limita clasificării științelor particulare fundamentale și a științelor subordonate acestora. *Științele particulare fundamentale* (fizica, chimia, biologia, sociologia, logica) studiază forme concrete, fundamentale, ale mișcării (mișcarea fizică, chimică, biologică, socială, gîndirea) în întregul lor, iar *științele particulare subordonate* (fizica cuantică, fizica moleculară, chimia anorganică, chimia organică, botanica, zoologia, fiziologia, economia politică, dreptul, estetica, etica, științele politice etc.) sînt specii ale științelor fundamentale, ele studiază laturi, aspecte particulare, secțiuni ale diverselor forme de mișcare din natură sau societate.

Criteriul arătat mai sus (obiectiv-istoric) nu este operant pentru clasificarea științelor particulare de graniță și îndeosebi a științelor generale. Astfel, *științelor particulare de graniță* (chimia fizică, biochimia, biofizica, antropologia, psihologia umană etc.) nu le corespunde doar o anumită formă concretă de mișcare, un singur nivel de structurare a materiei. Ele reflectă punctele de contact, interferențele dintre diferite forme de

---

[3] Vezi B. M. Kedrov, *Cu privire la clasificarea științelor sociale*, în „Revista de filozofie", 1965, nr. 5.

mișcare, se întemeiază pe întrepătrunderea, și nu pe deosebirea nivelelor concrete de structurare a materiei. De asemenea, *științele generale* (matematica, cibernetica) exprimă relații comune unei mari diversități de forme de mișcare, fac abstracție de substratul calitativ (structurile materiale) al obiectului, limitîndu-se în general la aspectul cantitativ al interacțiunilor. Dacă științele fundamentale evidențiază *diversitatea* formelor de mișcare, științele generale exprimă *unitatea* lor.

De unde rezultă că în clasificarea științelor nu se poate proceda automat, potrivit criteriului că fiecărei forme de mișcare îi corespunde o știință particulară, și invers. Operația de clasificare a științelor trebuie să ia în considerație nu numai natura *substratului* (a structurilor), ci și (mai ales) *natura interacțiunilor* (în și dintre structuri), interacțiuni care integrează în sistem nu numai elementele aceleiași structuri (constituind ceea ce se cheamă generic substrat), ci și o diversitate de structuri, o multitudine de trepte (nivele) de organizare a materiei.

*

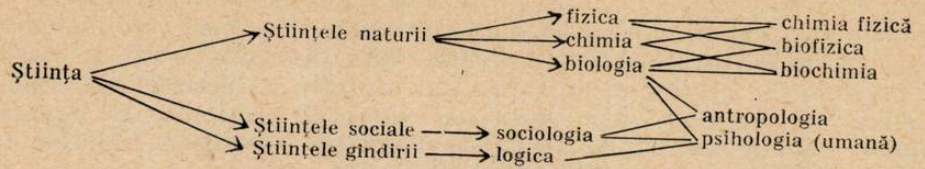
În clasificarea științelor trebuie să desprindem în primul rînd principalele grupe de științe, în funcție de *natura domeniului* pe care-l reflectă. În acest sens, o clasificare generală a științelor vizează următoarele categorii *fundamentale* de științe : *științele naturii*, care studiază legitățile formelor de mișcare din natură (fizică, chimică, biologică) ; *științele sociale*, care studiază legitățile formei sociale de mișcare ; *științele gîndirii*, care studiază legile care stau la baza procesului de gîndire, conceput nu numai ca imagine, reflectare de către subiect a obiectului, ci și (în primul rînd) ca *obiect*, ca *formă concretă de mișcare*, distinctă de mișcarea socială în structura căreia se integrează în general viața spirituală a oamenilor [4].

Științele fundamentale, deși hotărîtoare în ansamblul științei, nu pot da o imagine coerentă despre univers, nu reflectă rețeaua complexă de interacțiune între diferite sisteme materiale, trecerile de la o formă de mișcare la alta. Un aport deosebit în surprinderea verigilor de legătură între diferitele nivele de organizare (structurare) a materiei îl au *științele limitrofe*, *„de graniță"*. Numărul acestor științe este în continuă creștere. Ele pun în evidență caracterul unitar și dialectic al realității obiective.

Prin prisma interacțiunii dintre științele *fundamentale* și cele *limitrofe* ajungem la următoarea schemă generală clasică de clasificare a științelor :

---

[4] Gîndirea, deși ca proces psihic se constituie ca o formă (superioară) de reflectare, nu trebuie concepută numai ca reflexivitate (subiectivă) a lumii obiective), ci și ca o specie a realității. În acest sens, logica modernă respinge viziunea tradițională unilaterală, ontologizantă sau gnoseologizantă în științele gîndirii și pledează pentru autonomizarea (independența) logicului față de gnoseologic. Dacă gnoseologia în maniera ei clasică consideră mișcarea ideilor ca modalitate de *oglindire* a mișcării lucrurilor, logica modernă are în vedere *gîndirea ca o formă specifică de mișcare*, ca un domeniu distinct al realității. Structurile logice sînt concepute în logica matematică (simbolică) contemporană, în logicile polivalente ca structuri obiective (ideale). Orice enunț logic este un dat obiectiv, cu structură și dinamică descriptibile printr-un număr de legi specifice, ireductibile la legile altor domenii ale cunoașterii, inclusiv cele care fac obiectul reflecției filozofice (ontologia și gnoseologia).



— *Fizica* și *chimia* sînt științe fundamentale care se întrepătrund; astfel încît — potrivit ideilor noastre în legătură cu structura fizică a materiei[5] — „chimia se poate intercala între fizica cuantică și fizica moleculară : fizica cuantică → chimia → fizica moleculară.

Mișcarea chimică se constituie din totalitatea intercațiunilor interatomice (intramoleculare), iar nivelul atomic (chimic) de organizare reprezintă numai unul dintre cele patru nivele fizice, cunoscute pînă astăzi, de structurare a materiei. De aceea chimia, într-o anumită măsură ne apare (alături de mecanica moleculară, mecanica cuantică și eventual alături de ceea ce s-ar putea chema „mecanica subcuantică") ca o disciplină subordonată grupului de științe fundamentale care se intitulează generic *științele fizice*. La rîndul ei, chimia subordonează un grup de științe (chimia anorganică, chimia organică) care studiază aspecte particulare ale nivelului chimic de organizare a materiei, tot așa cum fiecărei ramuri a fizicii îi corespunde un număr mare de subramuri (fizica corpului solid, termodinamica, hidrodinamica, mecanica fluidelor, fizica energiilor înalte etc.).

— *Biologia* studiază geneza, structura și dinamica materiei vii. Ca știință fundamentală integrează un grup foarte mare de științe particulare : zoologia, botanica, anatomia (animală și umană), fiziologia (plantelor, animală, umană), psihologia animală, antropogenia etc., multe dintre aceste științe fiind, la rîndul lor, compartimentate în ramuri și subramuri.

— *Sociologia* — ca știință fundamentală — studiază categoriile și legile generale ale structurilor și dinamicii formei sociale de mișcare a materiei. Dacă științele fundamentale ale naturii studiază domeniul natural al existenței, sociologia studiază domeniul social al acesteia, luat în ansamblul său, este știința generală despre societate. Alături de sociologia generală ca știință socială fundamentală, există un număr mare de științe sociale particulare subordonate (economia politică, dreptul, știința politică, estetica, etica etc.) care studiază fiecare în parte anumite laturi sau domenii ale vieții sociale, precum și o serie întreagă de sociologii de ramură (sociologie economică, sociologie industrială, urbană, rurală, a educației, sociologie politică, sociologia culturii etc.), care reprezintă modalități concrete de abordare a fenomenelor sociale și a unor domenii ale activității sociale a oamenilor.

— *Logica* este știința legilor gîndirii concrete, studiază structurile logice ale gîndirii (și interacțiunile dintre ele) concepută — după cum am relevat — ca formă specifică, aparte, de mișcare. De notat că obiectul de cercetare al științei logicii, deși se constituie din structuri obiective —,

---

[5] Vezi „Revista de filozofie", 1967, nr. 2.

idei și propoziții —, domeniul logic (ideal) nu poate exista în afara celorlalte domenii (materiale) ale realității. Logica studiază structuri ideale, făcînd complet abstracție (printr-un complicat proces de formalizare și axiomatizare) de structurile materiale din care s-au constituit originar, de natura reflectării și fundamentul ontic al gîndirii, dar nu anulează determinarea materială (în ultimă instanță) a proceselor gîndirii [6].

Relevăm că, alături de logică, un aport deosebit la studiul gîndirii îl au *lingvistica* și *semantica*, științe particulare ale gîndirii, care studiază anumite laturi ale procesului gîndirii, respectiv structura și dinamica limbajului — ca înveliș al gîndirii — și interacțiunea dintre gîndire și limbaj, semnificația logică obiectivă a proceselor de comunicare.

Grupul științelor „de graniță" ale naturii (*chimia fizică*, *biofizică*, *biochimia*) corelează formele fundamentale de mișcare din natură, mediind formarea unui tablou unitar asupra naturii, în care fizicul (și chimicul) reprezintă fundamentul structurării biologice a materiei.

— *Antropologia* prezintă o deosebită importanță în ansamblul cunoașterii științifice, deoarece ea — ca știință limitrofă — corelează domeniile mari ale existenței (natura și societatea), pune în centrul analizei științifice a lumii omul cu determinările lui complexe biologice și sociale.

— *Psihologia* (umană) — după părerea noastră — este o știință de contact între trei discipline fundamentale ale cunoașterii : biologia (care include fiziologia umană), sociologia și logica. În obiectul psihologiei intersectează planuri proprii mai multor forme de mișcare. Procesele psihice sînt studiate atît sub aspectul determinării lor fiziologice, a substratului lor material (natural), cît și din punctul de vedere al determinării sociale (psihicul uman se structurează și se dezvoltă în procesul practicii). Prin preocupările ei de a studia gîndirea — ca facultate psihică principală în ansamblul componentelor psihicului uman —, psihologia interferează și cu logica. Cu deosebirea că psihologia studiază procesul de constituire a gîndirii, gîndirea ca proces reflexiv, iar logica studiază gîndirea ca proces constituit, independent.

Menționăm că *psihologia animală*, spre deosebire de psihologia umană, este o știință particulară subordonată (biologiei). Ea studiază planul reflexiv al structurilor biologice în strînsă legătură cu substratul fiziologic al acestora. Psihologia animală este o știință biologică (studiază o latură a mișcării biologice), în timp ce psihologia umană este o știință limitrofă între biologie, sociologie și logică.

Schema principalelor grupe de științe — arătată mai sus — poate da perspectiva de desfășurare a unui tablou structural obiectiv amplu al științelor numai dacă includem în categoria științelor naturii și științele care studiază structurile macro- și megacosmice ale materie. În speță ne referim la *astronomie* — știință care se ocupă cu structura și evoluția materiei la scară cosmică — și îndeosebi la *geologie* — știință a proceselor care se petrec în structura scoarței terestre. În legătură cu specificul *geologiei* ca știință, am relevat în studiul nostru anterior discu-

---

[6] În legătură cu obiectul logicii apar discuții, materialismul dialectic se opune în acest sens variantelor neopozitivismului, în speță, pozitivismului logic contemporan (M. Schlick, Le Roy, Rudolf Carnap, Wittgenstein), care de la autonomizarea structurilor logice ajung la dizolvarea onticului în logic, la subordonarea structurilor materiale față de cele logice.

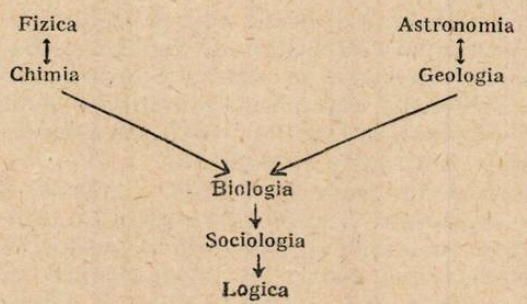
ţiile care se poartă astăzi în această privinţă[7]. Cu această ocazie am formulat punctul de vedere potrivit căruia geologia nu studiază un nivel specific de mişcare a materiei, ci transformări macrocosmice la nivelul scoarţei terestre în care se întrepătrund procese mecanice, fizice, chimice, biologice. Se poate considera geologia ca specie în grupul ştiinţelor care studiază forma planetară de organizare megacosmică a materiei. Ea reflectă mai ales structura şi dinamica scoarţei terestre (litosfera). Miezul terestru, precum şi hidrosfera, biosfera, atmosfera nu fac obiectul de cercetare al geologiei ci al altor ştiinţe fundamentale ale naturii (fizica, chimia, biologia şi chiar astrofizica)[8].

Într-un anume fel geologia poate fi definită ca o *ştiinţă sumativă* mai generală, care integrează un număr mare de ştiinţe de graniţă : geofizica, geochimia, biogeochimia şi într-o anumită perspectivă cosmogeologia (aici geologia ar putea fi concepută ca o ştiinţă mai generală, a dinamicii tuturor planetelor cu structură asemănătoare planetei noastre).

Astronomia la rîndul ei, redusă de obicei la mecanica cerească, grupează astăzi din ce în ce mai mult o mare diversitate de ştiinţe de graniţă între micro-, macro-şi megacosmos, cum ar fi : astrofizica (compartimentată, la rîndul ei, în fizica planetelor, fizica stelară a mediului interplanetar sau stelelor, fizica galactică, a metagalaxiei etc.), biologia cosmică (cărora îi este subordonată deocamdată astrobotanica) şi, de ce să nu anticipăm, socioastronomia (astrosociologia).

Includerea geologiei şi astronomiei (precum şi a ştiinţelor subordonate acestora) în tabelul general al ştiinţelor permite o mai nuanţată reliefare a interacţiunilor dintre structura fizică şi structura biologică a materiei, dintre natura neînsufleţită şi natura vie, problemă de care ne-am ocupat în comunicarea citată.

Interacţiunea principalelor ştiinţe fundamentale concepută în unitatea structurii micro-, macro- şi megacosmice a materiei ar putea fi reprezentată schematic în *sistemul ştiinţelor* în felul următor :



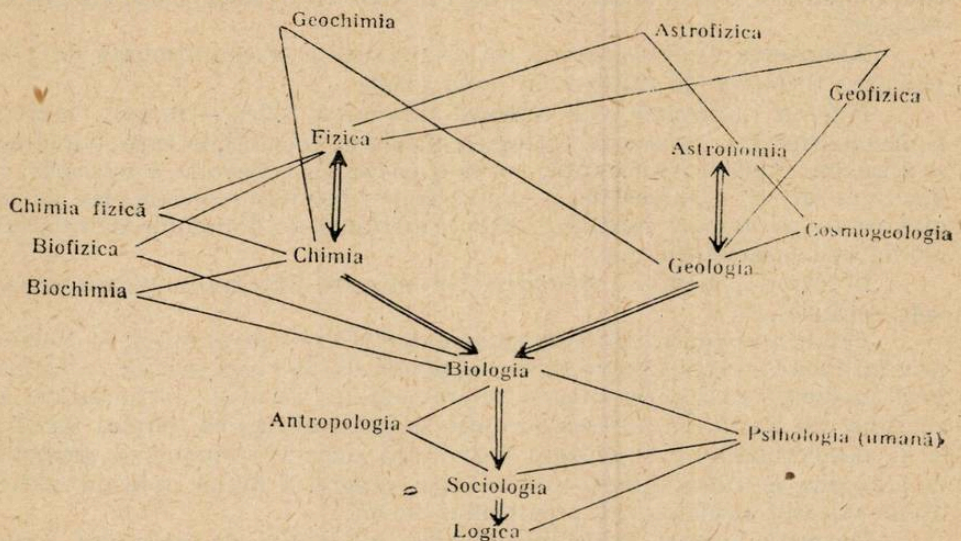
Menţionăm încă o dată că în acest cadru logica — ştiinţă a legilor gîndirii — este concepută ca ştiinţă fundamentală, care are ca obiect un domeniu al existenţei. Sistemele şi structurile logice — ideale — alături de sistemele şi structurile materiale formează datul obiectiv.

[7] Vezi „Revista de filozofie", 1967, nr. 2.

[8] În măsura în care studierea legilor structurii cîmpului gravitaţional solar constituie un mijloc principal în caracterizarea particularităţilor geomagnetismului terestru, a cărui influenţă este din ce în ce mai mult considerată ca factor determinant în evoluţia geomorfologică a scoarţei.

O imagine complexă și dialectică asupra tabloului științelor nu se poate limita însă la dezvăluirea interacțiunilor dintre principalele științe fundamentale. Ele oferă doar *scheletul* sistemului științei. Bogăția de interacțiuni între diverse științe fundamentale, trecerile de la un domeniu la altul al existenței, de la of ormă de mișcare la altas înt date îndeosebi de științele de graniță. Aceste științe scot în evidență nu numai diversitatea, ci și unitatea cunoașterii științifice, mijlocind realizarea tendinței de integrare a științelor—trăsătură caracteristică a progresului științei contemporane.

Prin introducereaștiințelor de contact, schema *Sistemului științei* capătă următorul model:



Acest model de structurare a științei cuprinde principalele științe (fundamentale și de graniță) care studiază *existența*, obiectul independent de subiect.

★

În tabloul modern al științelor trebuie inclusă și categoria *științelor tehnice*, științe care de cele mai multe ori nu au fost integrate în modelele construite pînă acum asupra sistemului de clasificare al științelor.

Omiterea științelor tehnice din modelul structural al sistemului științei se explică într-o anumită măsură prin natura specifică a obiectului acestor științe. În genere, obiectul științelor tehnice îl constituie legile și mecanismele proceselor tehnice, geneza, structura și funcționalitatea instrumentelor de muncă. Or, instrumentele de muncă se structurează, capătă atributul obiectivității prin mijlocirea subiectului, a actului său cognitiv și creativ. Tehnica (definită în linii generale ca totalitate a *uneltelor de producție* și a *proceselor tehnologice* specifice folosirii acestora) constituie un obiect al cunoașterii, dar nu există ca obiect (din punct de vedere ontic) în afara practicii sociale, a activității cognitive și transformatoare a oamenilor. Instrumentele de producție sînt confecționate de oameni din obiecte ale naturii, dar structuralitatea și funcționalitatea lor nu sînt determinate de natura obiectului, ci în primul rînd de

specificul interacțiunii dintre subiect și obiect în procesul muncii. Amintind o idee a lui F. Engels, se poate spune că *uneltele de producție sînt obiecte „subiectivizate"*, tehnica — obiect de cercetare al științelor tehnice — fiind *natură umanizată*.

Dacă științele naturii, sociale și ale gîndirii studiază forme fundamentale (concrete) de mișcare, științelor tehnice nu le corespunde o formă anumită, obiectivă, de mișcare, un nivel obiectiv, concret de organizare a materiei. Domeniul de cercetare al științelor tehnice se constituie prin intermediul nivelului social de organizare a materiei, ca rezultat al interacțiunii dintre subiectiv și obiectiv pe plan material (practic) și spiritual (cognitiv). Nu se poate vorbi deci în sens strict de o *formă tehnică de mișcare*.

Admiterea unui asemenea tip de mișcare este condiționată de clasificarea formelor de mișcare în două grupe :

1) *forme „obiective"* de mișcare (mișcarea fizică — micro-, macro- și megacosmică —, mișcarea biologică, mișcarea socială), în care se include și mișcarea gîndirii (concepută, pe de o parte, ca reflectare a mișcării obiective, latură — subiectivă — a mișcării—obiective—sociale, iar pe de altă parte ca *mișcare internă a ideilor*, distinctă de domeniile de mișcare ale naturii și societății) ;

2) forme *„obiectiv — subiective"* de mișcare (în care includem procesele tehnice).

Tehnica se constituie ca mișcare obiectivă în cadrul mișcării sociale, prin mijlocirea relației dintre subiect și obiect. Ea se integrează în existență prin medierea existenței umane, reprezintă un nivel de structurare al acesteia din urmă. În această accepție se poate afirma că tehnica (gradul ei de perfecționare) este măsura dezvoltării societății umane, a gradului de stăpînire de către subiect a obiectului (progresul tehnic apărînd astfel drept criteriu principal al progresului social).

Datorită acestor particularități ale obiectului de cercetare, categoria științelor tehnice nu poate fi inclusă în tabloul științelor *alături* sau *subordonat* celorlalte categorii fundamentale de științe. Ele formează o categorie *aparte* de științe, deosebită de celelalte categorii de științe, dar care au totodată un domeniu de cercetare corelat cu domeniile celorlalte.

Astfel între științele naturii și științele tehnice există o dublă relație : pe de o parte, științele tehnice folosesc limbajul și aparatura teoretică din științele naturii (mecanica, fizica, chimia, biologia), iar pe de altă parte progresul cunoașterii în științele naturii este nemijlocit condiționat de dezvoltarea științelor tehnice, de perfecționarea instrumentelor (tehnice) de investigație experimentală.

Obiectul de cercetare al științelor tehnice interesează deopotrivă și științele sociale. Prin intermediul uneltelor de producție, oamenii intră în raport cu natura, constituindu-se astfel fondul obiectiv al relațiilor dintre oameni și natură, dintre natură și societate în general, de studiul cărora se ocupă nemijlocit științele sociale și îndeosebi sociologia generală. Dar nu numai raporturile oamenilor cu natura, ci și raporturile sociale, diviziunea socială și caracterul colectiv al muncii se structurează în activitatea de folosire a uneltelor. În general, subiectul se raportează la obiect (natură și societate) prin intermediul instrumentelor de producție, prin mijlocirea tehnicii. Interacțiunea dintre tehnică și societate se

evidențiază pregnant în analiza factorilor și criteriilor progresului social. Astfel istoria tehnicii poate constitui o modalitate de analiză a istoriei societății omenești, iar istoria științelor tehnice este o veritabilă istorie a cunoștințelor omenești legate de practică. Toate acestea mijlocesc raporturi de convergență între sociologie și științele tehnice.

Din sfera categoriei științelor tehnice fac parte un număr foarte mare de discipline științifice, din care remarcăm următoarele grupe principale : științele tehnice industriale, științele tehnice agricole și zootehnice, științele tehnice din domeniul construcțiilor, științele tehnice din domeniul transporturilor și comunicațiilor. Aceste grupe cuprind numeroase ramuri. De exemplu, *științele tehnice industriale* se ramifică în științe ale industriei extractive, prelucrătoare, ale construcțiilor de mașini, energetice, electrotehnice etc., precum și discipline cu privire la tehnologiile corespunzătoare etc. ; *științele tehnice agricole și zootehnice* grupează printre altele, agricultura, horticultura, silvicultura, zootehnia, medicina veterinară : *științele tehnice din domeniul construcțiilor* grupează un număr mare de discipline, ca : construcții industriale, civile, rutiere, navale etc. ; *științele tehnice din domeniul transporturilor și comunicațiilor* grupează disciplinele de transporturi auto, feroviare, navale, aeriene etc. sau diverse subramuri din domeniul tehnicii comunicațiilor : radio, televiziune, telegrafie, telefonie etc.

În ansamblul tuturor acestor discipline tehnice, un rol important îl are studierea procedeelor moderne de mecanizare, automatizare a proceselor de producție, de înzestrare cu echipament electronic modern a mijloacelor de comandă și control, ceea ce determină importanța deosebită pe care o au în sistemul actual al științelor tehnice, discipline ca automatica, electronica, tehnica semiconductorilor etc.

Din analiza specificului obiectului științelor tehnice, a structurii și a relațiilor dintre ele și celelalte categorii de științe, rezultă dificultățile de precizare a unui anume loc al științelor tehnice în *sistemul* general al științei. Nu este justificată însă omiterea lor din acest sistem. Aceasta cu atît mai mult cu cît, în actuala etapă a dezvoltării științei, științele tehnice au o deosebită contribuție la dezvoltarea cunoașterii și practicii.

★

Precizările noastre în legătură cu definirea obiectului științelor tehnice și includerea lor în sistemul științei facilitează din punct de vedere metodologic caracterizarea și a altor grupe de științe cu profil asemănător, cărora de asemenea — pînă în prezent — nu li s-a precizat corect locul în ansamblul științei. Este vorba de *științele pedagogice* și *științele medicale*. Ca și științele tehnice, aceste două grupuri de științe studiază modalitatea de transformare de către subiect a obiectului. Cu particularitatea că de această dată obiectul cercetării și transformării îl constituie însuși *subiectul*, în unitatea determinărilor sale naturale și sociale, obiective și subiective. În procesul practicii, omul se studiază și pe sine însuși. Avînd conștiința de sine se autoreflectă, se stabilește un raport activ între subiect (ca reflectare) și subiect (ca obiect — realitate).

Similitudinea dintre științele tehnice și științele medicale și cele pedagogice ne îndeamnă la gruparea tuturor acestora într-o categorie

generală de științe — *științe ale acțiunii* subiectului asupra obiectului. Prin specificul obiectului lor, acest grup de științe ține de sfera *praxiologiei*.

Prin intermediul *științelor tehnice*, oamenii acționează direct asupra naturii și indirect asupra societății. Cunoscînd legile obiective ale naturii (descoperite de științele naturii), oamenii acționează, folosind uneltele de muncă, în direcția subordonării (supunerii) forțelor naturii. Pe această cale, ei creează și premisele obiective ale propriei lor existențe sociale, condițiile materiale de existență și dezvoltare a societății. Științele tehnice mijlocesc astfel indirect activitatea (practică) a oamenilor de transformare și dezvoltare a societății.

Prin intermediul *științelor medicale*, oamenii (folosindu-se de asemenea de cunoașterea legilor obiective ale naturii, și în primul rînd ale naturii umane sub aspect structural și funcțional, din punct de vedere biologic și patologic) acționează direct asupra propriei lor naturi (biologice), asigurînd condiții de autoconservare biologică (ontogenetică și filogenetică, individuală și colectivă) a speciei umane. Științele medicale mijlocesc activitatea (practică) a oamenilor de autoperfecționare a condiției lor biologice, de stabilire a unui echilibru biologic între om și natură, în direcția creșterii gradului de autonomie (relativă) a omului față de natură. Menționăm că în științele medicale se acționează terapeutic nu numai cu factori naturali, (biogeni și patogeni), ci și cu cei sociali. Starea sănătății oamenilor este hotărîtor condiționată de natura raporturilor sociale, și în primul rînd de relațiile de producție care se stabilesc între ei. Pe acest temei, *medicina socială* capătă o pondere din ce în ce mai mare în ansamblul științelor medicale.

Prin intermediul *științelor pedagogice* (în baza cunoașterii particularităților psihice, intelectuale și de comportament — etic și social — ale indivizilor sau ale colectivelor de indivizi, precum și a legilor generale ale instrucției și educației) se pot preciza anumite principii instructiv-educative de formare și dezvoltare a fizionomiei morale și cetățenești, de formare a unor trăsături superioare de caracter, de îmbogățire a nivelului de cunoștințe teoretice și practice profesionale și de cultură generală a tinerei generații, în strînsă legătură cu cerințele materiale și spirituale ale epocii, cu sarcinile concrete ale dezvoltării sociale.

Rezultă că atît științele tehnice, cît și științele medicale și pedagogice se corelează strîns cu științele despre societate, au largi implicații sociale, mijlocesc activitatea practică a oamenilor de transformare a naturii societății și propriei lor naturi. Mijlocind activitatea practică, transformatoare, a oamenilor, în obiectul științelor acțiunii se întrepătrund organic cercetările fundamentale cu cele aplicative. Pe acest temei, în actuala etapă a dezvoltării cunoașterii științifice, știința devine tot mai mult o forță directă de producție, științele acțiunii avînd o pondere din ce în ce mai mare în ansamblul științei.

Relevăm că sfera științelor acțiunii, ale activității de transformare nemijlocită de către subiect a obiectului cuprinde încă un grup de științe de asemenea puțin abordat în problematica actuală a clasificării științelor. Este vorba de discipline care (pe baza cunoașterii legilor obiective ale structurilor și dinamicii vieții sociale) au ca obiect de cercetare *studierea și elaborarea procedeelor, normelor, regulilor de transformare și organizare nemijlocită a societății* la diferitele nivele ale ei : economic, politic, juridic

etc. Dacă științele tehnice privesc transformarea nemijlocită, prin intermediul uneltelor, a naturii și indirect au ca efect transformarea societății, științele din grupul pe care-l definim aici au ca obiect transformarea și organizarea nemijlocită a societății. Dacă științele tehnice mijlocesc îmbinarea dintre cercetările fundamentale și aplicative în domeniul științelor naturii și al producției materiale, științele la care ne referim mijlocesc îmbinarea dintre cercetările fundamentale și aplicative în domeniul științelor sociale și al activității social-politice.

În această categorie de științe amintim : disciplinele de *organizare științifică a muncii, a producției și a întreprinderilor* (care exprimă latura aplicativă, constructiv-organizatorică, a științelor economice și de planificare) ; disciplinele de *organizare politică-juridică a societății*, din care relevăm domeniile construcțiilor de partid, de stat și obștești (care exprimă latura aplicativă a științelor politice și juridice) ; disciplinele de *organizare administrativă a societății* (ele privesc latura aplicativă a științelor juridico-administrative, au în vedere organizarea științifică modernă a administrației de stat și obștești, a întreprinderilor și instituțiilor economice, culturale, de învățămînt, sănătate etc.).

Eficiența științelor „tehnice" ale societății este mijlocită de diverse domenii ale *sociologiei concrete*, care (fundamentîndu-se pe cercetarea științifică a diverselor aspecte ale relațiilor și structurilor sociale) oferă soluții științifice pentru perfecționarea sistemului de organizare în toate domeniile vieții sociale (în activitatea de producție a bunurilor materiale, economică, instituțională, culturală, obștească), pentru elaborarea unor măsuri eficiente în conducerea politicii interne și internaționale de către organele centrale de partid și ale administrației de stat.

Schematic, grupul general al *științelor acțiunii*, științe care studiază activitatea transformatoare nemijlocită a oamenilor, are următoarea structură :

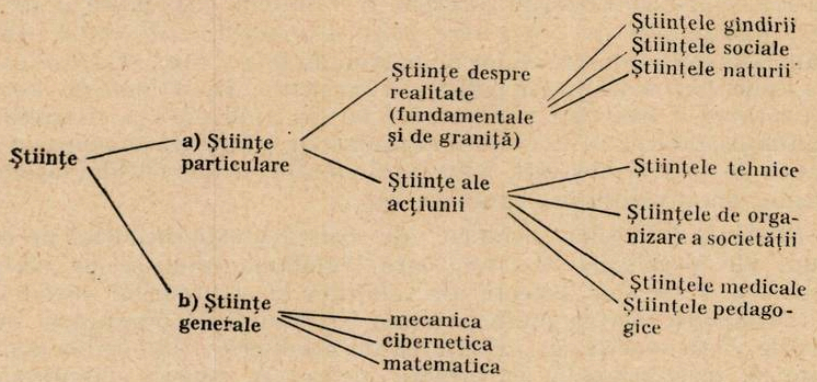
— Notăm că structura și clasificarea acestor științe, mai mult decît oricare alte științe (ale naturii, societății, gîndirii), comportă îmbunătățiri și restructurări. Aceasta cu atît mai mult cu cît în revoluția tehnică-științifică contemporană, ramurile științelor tehnice și ale celor din domeniul organizării sociale sporesc considerabil, ceea ce contribuie la legarea tot

mai strînsă a ştiinţei în general de nevoile practice ale societăţii, la îmbinarea armonioasă dintre cercetările fundamentale şi cele aplicative.

★

Un loc aparte în sistemul ştiinţei îl ocupă *ştiinţele generale* (matematica, cibernetica, mecanica). Obiectul lor se constituie prin mijlocirea unui accentuat proces de abstractizare. Aceste ştiinţe nu studiază o formaţiune materială anumită, o formă concretă de mişcare, ci relaţii comune unei totalităţi de sisteme, de nivele de organizare a materiei.

Cu anumite aproximaţii, introducerea acestor ştiinţe în sistemul ştiinţei ar putea duce la următoarea clasificare :



Ştiinţele din cadrul ultimului grup (b) au o funcţie integratoare şi metodologică deosebită în raport cu cele din primul grup (a).

— *Matematica* exprimă relaţii comune tuturor formelor de organizare structurală a materiei, ea constituind astfel o metodă de cercetare principală pentru toate ştiinţele. Studiază structuri ideale, insistînd îndeosebi asupra aspectului funcţional al sistemelor. Matematizarea diferitelor domenii de cercetare este astăzi o caracteristică esenţială a cunoaşterii ştiinţifice în ansamblul său.

— *Cibernetica*, studiind fenomene şi procese diferite numai din punct de vedere al dirijării unor sisteme dinamice complexe, (cu autoreglare), face de asemenea abstracţie de natura şi specificul lor calitativ. Gradul înalt de abstractizare implicat în modelarea cibernetică conferă acesteia calitatea de instrument de cunoaştere a unor procese tehnice, biologice, sociale, logice, reprezentînd astfel modalitatea de integrare a ştiinţelor care studiază aceste domenii ale realităţii.

— *Mecanica*, de asemenea, considerăm că nu este o ştiinţă particulară fundamentală. După cum relevam în comunicarea noastră anterioară, mecanica nu studiază propriu-zis o formă concretă de mişcare, structuri calitative. Mecanica studiază deplasarea în spaţiu şi corelaţiile unor puncte şi a unor structuri materiale. Ea exprimă legităţi implicate în toate formele fizice de organizare a materiei, respectiv, studiază relaţional numai sub aspect cantitativ structurile cuantice, atomice, moleculare, la nivel micro-, macro- şi megacosmic.

Se impune totuşi observaţia că legile mecanicii — ca ştiinţă a corelării şi mişcării (deplasării) corpurilor în spaţiu — acţionează specific în diferite nivele de organizare fizică a materiei. În dinamica macrocorpu-

rilor, legile mecanicii acționează direct, macrocosmosul fiind domeniul specific pe care-l studiază mecanica, iar în dinamica microcosmosului și megacosmosului legile generale ale corelării și dinamicii sistemelor sînt legi statistice, mecanica cuantică și mecanica cerească fiind astfel discipline calitativ distincte de mecanica macrocorpurilor.

Rezultă că mecanica, la fel ca matematica și cibernetica, este o știință generală, și nu fundamentală. În favoarea acestei concluzii pledează și faptul că legile mecanicii acționează și în procesele tehnice, mecanica oferind astfel o metodologie de cercetare fundamentală a științelor tehnice.

Acest grup de științe — științele generale — comportă dificultăți în ce privește includerea lor în *sistemul științei*, care în nici un caz nu poate face abstracție de ele. În modelul propus inițial de noi, sistemul cuprinde doar *științele fundamentale* (care studiază anumite domenii ale realității obiective, forme concrete ale mișcării) și cele de *contact*, de „graniță" între ele. Acestui model i-am adăugat apoi grupul de *științe ale acțiunii*, cu care formează împreună categoria *științelor particulare*. Un sistem mai cuprinzător al științelor trebuie să includă și *științe generale* ca matematica, cibernetica, mecanica. Soluții în acest sens au propus și alți cercetători[9]. Problema credem că a rămas încă nerezolvată.

De cele mai multe ori, din structura sistemului nu rezultă locul specific al științelor generale. Ele sînt înscrise alături de celelalte științe la dreapta sau la stînga tabelului, dar nu s-a găsit un criteriu adecvat de structurare a lor în sistem.

Noi sugerăm reprezentarea științelor nu numai pe orizontală ci și pe verticală. Într-o viziune tridimensională (piramidoidală) asupra sistemului științei, la bază s-ar afla științele particulare (inclusiv științele acțiunii), iar deasupra lor, la diferite nivele și unghiuri de cuprindere, s-ar afla științele generale.

— *Matematica*, care se studiază în vîrful piramidei integrează toate științele conform modelului următor:

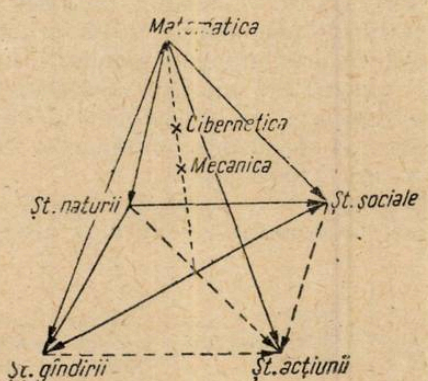


Fig. 1

[9] Vezi B. M. Kedrov, *Principiile în clasificarea științelor*, în „Analele româno-sovietice", 1963, nr. 2; Tomin Uroș, *Clasificarea formelor de existență a materiei și clasificarea științelor*, în *Dialectica metodelor în cercetarea științifică*, vol. I, București, Edit. științifică, 1966.

— *Cibernetica* și *mecanica* se situează pe verticală la nivele relativ mai apropiate de bază, ele integrînd fiecare, în parte un domeniu mai restrîns al științelor. Respectiv cibernetica integrează științele sociale, ale gîndirii, ale acțiunii dintre acestea, în primul rînd cele tehnice și de organizare științifică a producției și întreprinderilor) și din categoria științelor naturii — biologia; iar mecanica exprimă relații proprii științelor fizice (mecanica cuantică, mecanica moleculară, mecanica macrocorpurilor, mecanica cerească, cu particularitățile corespunzătoare) și științelor tehnice.

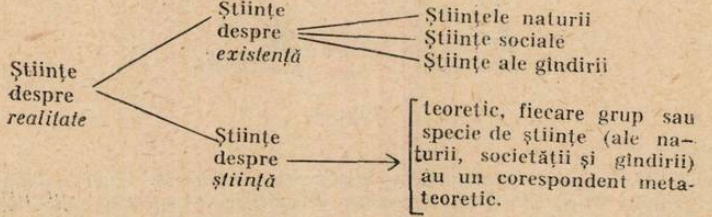
★

Categoriile principale de științe și speciile subordonate lor pe care le-am prezentat nu pot epuiza în nici un caz bogăția disciplinelor științifice care se ramifică tot mai mult din corpul viu al cunoașterii științifice. Rod al tendinței interne de *diferențiere* a științelor — particularitate fundamentală a progresului cunoașterii științifice contemporane —, asistăm la conturarea unor noi științe și grupuri de științe particulare (fundamentale și de graniță), proces care ridică permanent dificultăți de ordin metodologic și metateoretic în operația de clasificare a științelor și de alcătuire a unui model al sistemului științelor.

În temeiul criteriilor de clasificare analizate mai sus, rezultă că, pe măsură ce în procesul cunoașterii se conturează noi structuri obiective și sisteme de conexiuni între structuri, apare necesitatea delimitării unor noi grupuri de științe. Semnificativă în această privință ne apare, de exemplu, situația *disciplinelor metateoretice*. Ele au ca obiect de cercetare cunoașterea științifică. Știința ne apare astfel într-o dublă ipostază: pe de o parte, ca reflexie a realității, imagine a obiectului, iar pe de altă parte ca obiect al reflectării. În sfera științelor despre realitate trebuie cuprinsă astfel și *știința despre știință*. Opera de pionierat în acest domeniu s-a înfăptuit în știința logicii.

„*Metalogismul*" pătrunde tot mai mult astăzi în celelalte grupuri și specii de științe, ale naturii și sociale. Pe acest teren (metateoretic), preocupările teoretice din diverse științe intră în contact cu epistemologia și metodologia cunoașterii științifice în general. Între altele, și încercarea noastră de față reprezintă o analiză metateoretică, care-și propune ca obiect să coreleze tendința de *diferențiere* a cunoașterii cu tendința de *integrare* a științelor, să desprindă *unitatea în diversitatea* progresului multilateral al cunoașterii științifice.

Includerea *metaștiințelor* în tabloul general al științelor conduce la complicarea schemei anterioare a științelor despre realitate în modul următor:



Teoria despre teorie își face loc astăzi nu numai în grupul științelor despre realitate, ci și în grupul științelor acțiunii. De asemenea și în științele generale (îndeosebi matematica) cu mențiunea că aci latura metateoretică a cunoașterii, ca și în logică, are deja importante tradiții. În genere tocmai din domeniul științelor generale metateoria a invadat celelalte științe.

S-ar putea adăuga că nu numai științele propriu-zise comportă o abordare metateoretică, ci și istoria lor. În acest sens se vorbește de *istoriologie*, definită ca *știință despre istoria științei*, compartimentată în diverse ramuri, corespunzător cu diverse domenii ale acesteia.

Dificultățile în operația clasificării științelor izvorăsc și din faptul că principial *orice model*, *schemă*, *tabel*, *abstractizînd*, *simplifică realitatea*. Cu cît forța sintetizatoare a modelelor este mai pronunțată, cu atît mai evidentă este sărăcia notelor particulare pe care le exprimă din structura obiectului. Fapt care conferă oricărui model al sistemului științelor o doză de *relativitate* direct proporțională cu gradul de cuprindere a realului pe care și-l asumă. Motiv pentru care unele din precizările noastre cu privire la definirea unor categorii de științe solicită încă multe nuanțări.

Am inclus, de exemplu, *științele medicale* în categoria mai largă a științelor acțiunii. S-ar putea obiecta că științele medicale, studiind materia organică în stare patologică, pot fi incluse în științele naturii și că numai prin latura lor aplicativă se integrează în științele acțiunii. Este un punct de vedere care pledează pentru plasarea științelor medicale într-o *zonă intermediară între științele despre realitate și științele acțiunii*.

Particularități asemănătoare prezintă și științele *pedagogice*, ca științe ale educației și instrucției. Sînt deopotrivă *științe sociale* (*umaniste*) *și științe ale acțiunii*, în care se împletesc strîns latura teoretică cu cea aplicativă.

La rîndul lor, și *științele despre realitate sînt în parte științe ale acțiunii*. Nu există disciplină științifică în sine. Implicarea scopului în orice act de cunoaștere ne îndrituiește concluzia că *orice disciplină științifică îmbracă un aspect praxiologic*; distincția netă dintre științele despre realitate și științele acțiunii este relativă. În orice disciplină științifică se îmbină cercetările fundamentale cu cele aplicative, deosebirile apar numai în funcție de gradul de precumpănire al unuia dintre cele două aspecte ale procesului unic de cunoaștere. Revoluția tehnică-științifică contemporană are drept trăsătură esențială *unitatea dialectică a științei și tehnicii*, a cercetărilor fundamentale (precumpănitoare în științele despre realitate) și a cercetărilor aplicative (precumpănitoare în științele acțiunii).

Obiecții ridică și definirea specificului *științelor generale*. Distincția acestora de științele particulare ne apare într-o măsură, relativă. *Orice știință particulară este în parte generală*. În primul rînd, pentru că, la rîndul ei, se poate divide în subramuri și în acest caz exprimă un grad mai mare sau mai mic de generalitate (de exemplu fizica, chimia, biologia, sociologia), iar în al doilea rînd pentru că operează ea însăși cu procedee și metode logico-matematice moderne (formalizare, modelare, axiomatizare).

Asistăm în prezent la un proces de *fuziune a științelor generale cu cele particulare*. E tot mai greu să afirmăm categoric părerea că mate-

matica este exclusiv o știință generală, că ea nu studiază structuri. Relaționismul matematic extrem este treptat părăsit în favoarea unei viziuni structuraliste asupra matematicii. Matematica este definită astăzi nu numai ca o știință a mărimilor, a relațiilor (cantitative ale lucrurilor), ci și ca o știință a structurilor (calitative ale gîndirii).

Pe acest teren matematica se întîlnește cu logica (la rîndul ei, definită nu numai ca știință a structurilor logice, ci și știință a relațiilor) în cadrul fecund al *logicii matematice* știință de contact între cele două mari grupuri de științe : generale și particulare. Prin logica matematică, logica este ridicată la rangul de știință generală, iar matematica este ridicată la rangul de știință particulară fundamentală. Rezultă relativitatea disjuncției între științele generale și științele particulare, preconizată metodologic în orice sistem al științei.

★

Toate aceste observații în legătură cu modelele adoptate de noi asupra clasificării și sistemului științelor nu-și propun să legitimeze concluzia unui scepticism principal în această privință. Dificultățile semnalate își propun să avertizeze numai asupra pericolului atitudinilor de suficiență și să releve necesitatea continuării și conjugării eforturilor filozofilor și oamenilor de știință în direcția construirii unui *Sistem al științei* cît mai cuprinzător, a cărui utilitate se face tot mai mult simțită în metodologia generală a cercetării științifice contemporane.

COMUNICĂRI

RAȚIONAMENTUL PRACTIC

DE

CH. PERELMAN (Belgia)

Dacă un raționament teoretic constă într-o inferență prin care, plecînd de la premise, se ajunge la o concluzie, raționamentul practic este acel raționament care justifică o decizie.

Vom vorbi despre un raționament practic de fiecare dată cînd o decizie depinde de autorul ei, fără a decurge din premise, fără a se baza pe acele reguli incontestabile ale inferenței independente de intervenția oricărei voințe omenești.

Dacă vom defini raționamentul teoretic a fi acel raționament care, plecînd de la premise adevărate, ajunge la o concluzie adevărată sau probabilă, deosebirea dintre el și raționamentul practic va fi netă : dar în acest caz vom restrînge peste măsură cîmpul raționamentului practic, excluzînd din sfera lui orice raționament ipotetic-deductiv, unde adevărul premiselor nu este afirmat, precum și orice raționament formal-corect în care o premisă este falsă sau se prezintă ca normă. Or, din punctul meu de vedere, logica onticului este la fel de teoretică ca și cea clasică.

Dacă nu se impune o condiție restrictivă referitoare la natura premiselor raționamentului teoretic, orice raționament practic poate fi transformat într-un raționament teoretic, formal corect, prin introducerea unei premise, plecînd de la care, și în conjuncție cu celelalte, propoziția, obiect al deciziei în raționamentul practic, va putea fi dedusă ca concluzie a raționamentului teoretic.

Este adevărat că, în acest caz, discuția se va deplasa de la concluzie spre premisa contestată, se va putea aduce acuzația de *petitio principii*, se va putea afirma că premisa respectivă ar trebui să fie considerată, la rîndul ei, ca rezultat al unei decizii care va trebui să fie ea însăși justificată. Transformînd, prin introducerea unor premise suplimentare, un raționament practic într-un raționament teoretic, există posibilitatea camuflării în propoziția adevărată sau în normă a unei decizii care nu s-a justificat a fi bine întemeiată.

Rev. filoz., **15**, 3, p. 323–327, București, 1968.

Observăm că, dacă se pretinde justificarea deciziei amintite, atunci raționamentul care privește decizia efectivă se dedublează într-un raționament teoretic și unul practic, pe care îl completează, referitor la temeinicia uneia sau alteia dintre premise.

La fel se întîmplă și în cazul în care soluția unei probleme de decizie poate fi obținută grație unui simplu calcul, plecînd de la o teorie matematică a deciziei, prin satisfacerea anumitor condiții optime (strategia *minimax* sau *maximin*); nu calculul constituie un raționament practic, ci raționamentul practic poate fi denumit, aproximativ, a fi aici cel care justifică alegerea unei anumite strategii de care calculul se leagă. Calculul precizează consecințele care decurg din această strategie într-un caz particular : în această calitate a sa, calculul n-are în sine nimic practic, putînd fi comparat cu operațiile efectuate de o mașină de calcul a unei casierii, care indică suma de plată pentru diferite articole cumpărate.

Dacă se caută un exemplu revelator de raționament practic, el poate fi găsit în hotărîrea sau sentința unui tribunal care indică dincolo de decizia ca atare, de clauzele care justifică adoptarea ei de către judecător și motivele datorită cărora această decizie nu este nici ilegală, nici arbitrară, înlăturînd obiecțiile care ar putea fi aduse uneia sau alteia dintre premisele raționamentului. Un alt exemplu de raționament practic ni-l furnizează emiterea unui proiect de lege ce este precedat de un preambul în care sînt indicate motivele pentru care acest proiect a fost propus.

Proiectul de lege nu este o concluzie a preambulului, căci preambulul nu furnizează premisele plecînd de la care proiectul de lege ar fi fost adoptat, ci mai mult motivele care militează în favoarea adoptării proiectului.

Se observă că raționamentul practic poate ajunge fie la o decizie privind o singură situație concretă (cazul judecătorului), fie la o decizie de principiu reglementînd un mare număr de situații (cazul legislatorului). Se poate, de altfel, ca, grație tehnicii precedentului, care impune sau sugerează tratarea în același mod a unor situații esențial asemănătoare, motivarea unei decizii (*ratio decidendi*) să procure o regulă din care ceilalți judecători, în cadrul aceluiași sistem juridic, vor trebui sau vor putea să se inspire în deciziile lor privind situații similare. Din aceste considerații rezultă că raționamentul practic are o altă structură decît raționamentul teoretic, care ajunge la o concluzie adevărată sau probabilă sau, cel puțin, la faptul că aceasta poate fi corect inferată plecînd de la premise : a admite o asemenea concluzie nu înseamnă a lua o decizie oarecare, ci a recunoaște adevărul unei concluzii sau, cel puțin, corectitudinea unei inferențe, conformitatea sa cu regulile.

Faptul că concluzia decurge din premise într-un fel așa-zis impersonal face posibilă, în sfera raționamentului teoretic, elaborarea unei logici a demonstrației pur formale și utilizarea în acest domeniu a mașinilor de calcul. Recurgînd la tehnici ale argumentației, raționamentul practic implică, din contra, capacitatea de decizie, libertatea celui ce judecă.

Scopul său este de a arăta, conform cazului respectiv, că decizia nu este arbitrară, ilegală, imorală sau inoportună, că argumentele indicate o presupun și o justifică.

În fața raționamentului practic, așa cum îl definesc aici, sînt posibile trei atitudini.

Prima va fi aceea a unui determinism care, negînd libertatea de decizie, nu va vedea în raționamentul practic decît un fals, unde ceea ce pare a fi o decizie este în fapt doar un fenomen natural, explicabil prin intervenția factorilor conștienți sau inconștienți, prin cauze psihologice, sociologice sau ideologice care fac decizia luată inevitabilă.

A doua atitudine, care pleacă de la recunoașterea existenței unor decizii fundate pe argumente, este însoțită de o teorie referitoare la argumentele care singure merită să fie luate în serios, toate celelalte motive invocate nefiind decît raționalizări, justificări aferente, argumentările reale negăsindu-se, cel mai adesea, menționate în text.

A treia constă în a lua raționamentul practic în formularea sa concretă și a-l examina din punctul de vedere al conformității sale cu o ordine dată, care contribuie de altfel la elaborarea și precizarea lui.

Cînd o curte de casație decide casarea unei sentințe pentru o violare a legii sau consideră nelegal un act, ea nu poate să adopte decît cea de-a treia atitudine, căci datoria sa este de a confrunta hotărîrea cu regulile procedurii sau cu legea pe care ea o consideră a fi fost violată. Un sociolog va putea adopta cea de-a doua atitudine luînd în considerație judecata într-un context care nu va fi pur legal. Prima atitudine, din contra, exclude orice punct de vedere normativ, căci, considerînd raționamentul practic doar un epifenomen, ea nu se interesează decît de infrastructură, care explică decizia ca un eveniment natural.

Raționamentul practic presupune posibilitatea alegerii, a deciziei, dar acestea nu rămîn în întregime arbitrare dacă alegerile și deciziile se leagă de fapte valorizate anterior.

Raționamentul practic ne trimite spre o dialectică a ordinii și a libertății, decizia anterior liberă se prezintă aici, în conformitatea sa cu o anumită ordine sau cu niște valori care permit considerarea ei ca oportună, legală, rezonabilă; dacă raționamentul practic exclude evidența sau necesitatea logică a deciziei, el presupune însă posibilitatea de a critica și a judeca plecînd de la valori și norme recunoscute. Decizia poate fi apreciată în funcție de un bine pe care îl caută sau de un rău pe care îl evită: în judecata referitoare la eficacitatea sa se presupune că scopul urmărit nu intră în discuție. În această perspectivă se plasează Aristotel cînd afirmă în *Etica nicomahică* că deliberarea și decizia nu se referă la scop, ci la mijloace (1112 b).

Dar o decizie poate fi de asemenea apreciată prin conformitatea sa cu o regulă pe care poate să o confirme sau nu. Rezultă, de aici, că eficacitatea și însăși oportunitatea nu sînt singurele elemente de care trebuie să se țină cont într-o deliberare, aceasta putînd fi purtată la fel de bine asupra regularității, asupra conformității sale cu o regulă morală sau juridică etc.

Poate avea raționamentul practic ca obiect atît scopurile urmărite, cît și regulile însești pe care atingerea acestora le presupune? Desigur, acest lucru este posibil atunci cînd raționamentul practic este calificat pentru o asemenea punere a problemei și cînd dispune de criterii (norme sau valori) în raport cu care scopurile și regulile să poată fi apreciate sau reinterpretate. Însăși natura raționamentului practic necesită încadrarea deciziei în-

tr-un context de valori şi de norme în raport cu care o decizie să poată fi criticată şi justificată, respinsă sau aprobată.

Totuşi, trecînd dintr-un context într-un alt context mai general sau mai fundamental, nu este posibil să nu se ajungă în cele din urmă într-un context filozofic. Dacă acesta este, la rîndul său, critic, această critică va fi făcută fie în numele altei filozofii, fie în numele noţiunilor, valorilor, opiniilor care transcendă filozofiile particulare : această ultimă soluţie se referă la „locurile comune" elaborate de către retorica clasică.

Cînd se pune problema ajungerii la o decizie obligatorie pentru un grup de oameni, această decizie nu poate fi prezentată drept conformă unui adevăr atemporal şi impersonal, deoarece prin aceasta devin imposibile atît alegerea, cît şi raţionamentul practic. Pentru a fi posibilă alegerea este necesar a fi prezentate mai multe eventualităţi de ales. Cînd în absenţa unui adevăr, o decizie unică se dovedeşte totuşi ca indispensabilă, intervine constrîngerea de a apela la o autoritate, în al cărei cîmp de competenţă decizia poate fi delimitată prin tehnici de procedură.

Într-adevăr, cînd decizia nu priveşte numai individul şi capacitatea sa proprie de acţiune, ci este de natură politică sau juridică, singură o autoritate competentă este calificată pentru a o susţine. Acesta este cazul situaţiilor cînd se pot pune probleme de procedură prealabile examenului de fond al problemei. O tradiţie juridică seculară s-a ocupat în amănunt de aceste chestiuni ; acesta este motivul pentru care analiza raţionamentului practic va putea să examineze cu consecinţe folositoare pentru sine raţionamentul juriştilor, tot aşa cum, la rîndul său, logica formală este datoare să se reîntoarcă la stadiul raţionamentului matematic.

Este adevărat că problema deciziei, a căutării adevărului, caracteristică raţionamentului teoretic, presupune supunerea faţă de o autoritate perfectă, autoritatea divină. În acest caz, cea mai bună justificare a unei decizii va fi conformitatea sa cu comandamentele divinităţii, care constituie ordinul perfect căruia individul pios şi drept nu poate decît să i se supună.

Individul nu posedă, în această situaţie, decît o singură posibilitate de alegere rezonabilă, toate celelalte alegeri fiind considerate păcate şi necuviinţe.

Raţionamentul practic dobîndeşte toată importanţa sa filozofică doar în absenţa unui adevăr sau a unei autorităţi perfecte ca posesoare a criteriului indiscutabil al valorii deciziilor noastre. Asemenea situaţii vin să satisfacă valorile şi normele multiple, autorităţile imperfecte ce manifestă interes pentru raţionamentul practic.

Doar într-un pluralism de valori se poate manifesta întreaga importanţă dialectică a raţionamentului practic, înţeleasă în sens aristotelic ca tehnică a discuţiei, ca posibilitate de a obiecta şi a critica, de a respinge şi justifica în interiorul unui sistem deschis, neterminat, susceptibil a fi precizat şi completat chiar în cursul discuţiilor.

Remarcăm că interesul unei decizii este legat de acţiunea care îi urmează ; or, durata acţiunii nefiind nelimitată, raţionamentul practic trebuie să ajungă la o decizie într-un interval de timp determinat. Trebuie deci ca, într-o situaţie dată, o decizie luată să nu rămînă doar ca problemă : urgenţa acţiunii impune tehnica ultimei instanţe, anterioritatea

unui lucru judecat. Dar aceasta nu înseamnă că, atunci cînd am discuta probleme analoage celor judecate anterior, dezabaterea ar rămîne inutilă, deși importanța precedentului nu trebuie să fie subestimată. Lucrurile sînt de așa natură, încît, în raționamentul practic, factorul temporal nu poate fi neglijat : el se manifestă prin categoriile de urgență și oportunitate pe un fond de inerție rezultat din faptul că lucrările, situațiile, precum și normele după care ele se conduc continuă să fie ceea ce sînt sau evoluează spontan într-o direcție determinată în cazul unei intervenții exterioare. Raționamentul practic se inserează într-o ordine care comportă valori și norme admise, precum și situații de fapt care, prin durată și grație prescripției, se transformă în situații de drept, precedente de care trebuie să se țină cont, situații și precedente care impun sarcina de a proba și justifica cele pe care ele își propun să le modifice.

Aceste cîteva reflexii sînt suficiente pentru a indica insuficiența logicii raționamentului teoretic pentru analiza raționamentului practic și a problemelor pe care el le suscită. Din fericire, pentru acest domeniu atît de diferit de logica și teoria cunoașterii tradiționale, există o disciplină constituită în decursul secolelor și a cărei analiză va permite degajarea caracteristicilor raționamentului practic, *știința dreptului*, neglijată atît de filozofii empiriști, cît și raționaliștii care n-au vrut să recunoască decît un singur tip de raționament demn de interesul logicianului : raționamentul teoretic sau științific. Dar, dacă se recunoaște specificitatea raționamentului practic, se admite fără osteneală insuficiența modelelor împrumutate de la raționamentul teoretic.

Raționamentul practic se va situa, atunci, în perspectiva ce i se cuvine, aceea a unei gîndiri intime, legate de acțiune și care vizează coexistența pașnică a unei pluralități de existențe libere, dar rezonabile.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

ELEMENTE VIABILE ÎN FILOZOFIA LUI KANT (Text inedit)

DE

MIRCEA FLORIAN

Publicăm prima expunere dintr-un ciclu închinat filozofiei kantiene. Prezentate de Mircea Florian la Institutul de filozofie în anul 1958 (și păstrate în manuscris), expunerile — din care revista își propune să publice selectiv și în numerele următoare — au ca temă valorificarea critică, în spiritul materialismului dialectic, a filozofiei lui Immanuel Kant. Ele constituie o continuare și o completare a exegezei kantiene, întreprinsă de M. Florian, după cum se știe, în mai multe studii (cel mai cunoscut fiind amplul capitol despre Kant din *Istoria filozofiei moderne*, vol. II, București, 1938).

Manuscrisul ne-a fost pus la dispoziție de doamna Angela Florian, el urmînd să fie publicat integral în volumul *M. Florian, Scrieri alese*, în pregătire la Editura Academiei. La transcrierea textului s-a folosit consecvent ortografia actuală, păstrîndu-se însă terminologia autorului. (Unii termeni au fost unificați în cazul în care intervențiile autorului făcute în manuscris indicau o atare tendință; de pildă, s-a transcris peste tot *kantianism*, deși în unele locuri din manuscris se mai păstrează termenul *kantism*, întrucît autorul însuși a corectat de multe ori textul în acest sens.) Parantezele drepte [ ] includ completările făcute de noi la unele prescurtări existente în manuscris. Punctele de suspensie incluse în paranteze rotunde (...) indică locul unor cuvinte, adăugate de autor între rînduri, ce nu au putut fi descifrate. Titlul studiului a fost dat de noi, ghidîndune după precizările autorului în legătură cu obiectivele expunerilor sale.

N. G.

Diplomatul și publicistul Varnhagen von Ense, care a trăit între 1785 și 1858 — el avea deci vreo 19 ani la moartea lui Kant —, ne relatează în *Memoriile* sale (vol. I, p. 46) că Immanuel Kant, într-o convorbire cu Frederic August Stägemann în 1797, încrezător în originalitatea și vitalitatea filozofiei sale, dar neîncrezător în capacitatea de pătrundere filozofică a contemporanilor, a profetizat că el, venit în lumea filozofică prea devreme, va fi înțeles abia peste o sută de ani[1].

Profeția kantiană s-a realizat însă altfel: nu printr-o neînțelegere, la început, urmată de o înțelegere autentică, mai tîrziu, ci, așa cum s-a întîmplat altor mari gînditori, prin mai multe etape de interpretare, de înțelegere sau poate, mai de grabă, de neînțelegere. Léon Brunschvicg, în-

[1] Notăm în treacăt că profeția din 1797 a fost făcută într-un moment de amărăciune, cînd I. Kant a constatat că cel mai de seamă adept al său, Fichte, este un apostat, un deviator de la linia doctrinei sale. Peste doi ani, în 1799, într-o declarație tipărită, a dezavuat solemn pe toți adepții săi, numiți de el „hipercritici": Reinhold, Sig. Beck, Fichte mai ales. Dezavuarea a fost o grea lovitură pentru prestigiul lui Fichte, lovitură de care a profitat elevul său Schelling, de acum trecut pe primul plan.

Rev. filoz., 15, 3, p. 329–338, București, 1968.

tr-un studiu din „Revue de Métaphysique et de Morale" publicat în volumul închinat lui Kant în 1924, ne informează că unul din kantienii francezi, Jules Lachelier, îi spunea odată : „În Franța, timp de cincizeci de ani, Kant a fost respins, dar n-a fost înțeles ; de vreo cincizeci de ani, el este admirat, dar nu este mai bine înțeles".

În bună parte, Kant însuși poartă răspunderea neînțelegerii de care s-a plîns[2]. Erich Adickes, un alt bun comentator al operei kantiene, afirma odată în „*Kant-Studien*" (vol. I) că propriu-zis nu știm sigur ce a vrut să spună Kant și dacă nu se descoperă noi materiale documentare, ceea ce nu este probabil, căci totul a fost răscolit și scos la lumină, filozofia lui Kant va rămîne o enigmă din cauza dublicității ei, a oscilării între Scila și Caribda[3]. V. I. Lenin relevă cu justețe și explică dublicitatea doctrinei kantiene pe larg în *Materialism și empiriocriticism*, mai concentrat în *Caiete filozofice* : „Trăsătura esențială a filozofiei lui Kant rezidă tocmai în concilierea materialismului cu idealismul, în stabilirea unui compromis între acestea, în combinarea într-un singur sistem a unor curente filozofice eterogene, opuse. Admițînd că reprezentărilor noastre le corespunde ceva în afara noastră, un oarecare lucru în sine, Kant e materialist. Declarînd imposibilă cunoașterea acestui lucru în sine transcendent, „de dincolo", Kant e idealist. Admițînd că experiența, senzațiile alcătuiesc singurul izvor al cunoștințelor noastre, Kant își îndrumează filozofia pe lin ia senzualismului, iar prin intermediul senzualismului, în anumite condiții, și pe linia materialismului. Admițînd prioritatea spațiului, a timpului, a cauzalității etc., Kant își orientează filozofia în direcția idealismului "[4].

Enigma dublicității kantiene este rezumată de termenul „transcendental", care este sinonim cu „apriori" sau „pur" (*rein*), pe scurt cu „formă". Transcendentalul, aprioricul este tot una cu rațiunea pură, cu ceea ce este

---

[2] Hans Vaihinger în al său *Comentar al Criticii rațiunii pure*, comentar rămas fragmentar, declară în prefața volumului I : „Nu numai celor mai răi cititori li s-a întîmplat ca lui Schiller, care odată a scris lui Körner : « Critica lui Kant îi devine tot mai obscură cu cît o citește mai des »" (p. V), iar în prefața volumului II, Vaihinger întărește : „Der Commentar hat an der Kritik der reinen Vernunft so scharfe immanente Kritik geübt, dass fast keine Seite sich findet, auf welcher nicht Kant Unklarheiten und Widersprüche, Lücken und Irrthümer vorgeworfen würden" (V—VI) și ceva mai jos scrie : „*Critica rațiunii pure* este opera cea mai genială și totodată cea mai contradictorie din întreaga istorie a filozofiei".

[3] *Die bewegenden Kräfte in Kants philosophischer Entwicklung und die beiden Pole seines Systemes* (două articole, vol. I, 1896).

[4] V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, 1948, p. 219—220. Aprecierea lui Lenin pune o importantă problemă, care așteaptă soluționarea : în ce constă materialismul lui Kant? Lenin a relevat două elemente materialiste : afirmarea lucrului în sine, experiența — singurul izvor al cunoașterii. Semnificația filozofiei lui Kant pentru materialismul dialectic a fost mult întunecată de pretențiile socialismului reformist de a face din idealistul Kant, din filozoful transcendentalului adevăratul fundator al socialismului. În treacăt, în prefața la ediția I germană a operei *Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință*, Engels a numit pe Kant, alături de Fichte și Hegel, un predecesor al socialismului. Kantianismul — se înțelege kantianismul nu în latura lui idealistă — rămîne un izvor al marxismului, fiindcă el aduce probleme și soluții ce vin înaintea materialismului dialectic. Dacă marxismul a dezvoltat potențialitățile revoluționare ale filozofiei lui Hegel, de ce să nu admitem că, cel puțin indirect, prin legătura strînsă dintre Hegel și Kant, amîndoi reprezentanți ai „filozofiei clasice germane", marxismul a realizat potențialitățile filozofice ale kantianismului, ale criticismului? O atare încercare impune o preliminară operație de discriminare a elementelor contopite de gînditorul Kant „cu o profundă bună credință", cum scrie filozoful sovietic Asmus. Cazul Kant se caracterizează prin îmbinarea probității științifice și a nevoii religioase.

independent de experienţa contingentă, nesigură, puzderie de fapte individuale şi schimbătoare, şi ca atare apriori[cul], transcendental[ul] este necesar şi universal. Dar independenţa de experienţă nu este luată în sensul metafizicii tradiţionale, în sensul de *transcendent*, de *realitate superioară* celei sensibile, ci în sensul de o structură logică — de aici şi crearea unei noi logici, a „logicii transcendentale" — inerentă raţiunii, care, datorită acestei structuri, îndeplineşte funcţia demiurgică de a face din haosul senzaţiilor ordinea naturii. Deci logica transcendentală, apriori, este totuşi valabilă numai în cadrul experienţei, dar totodată, după ce şi-a îndeplinit acel rol principal, depăşeşte limitele experienţei stabilite de raţiunea însăşi şi *postulează* o realitate superioară, transcendentă[5].

Transcendentalul, prin uzul său empiric, imanent, condiţionat, neagă transcendentul şi deci vechea metafizică în înţelesul tradiţional al acesteia, dar de altă parte tinde să îmbrăţişeze necondiţionatul, absolutul, transcendentul, ca şi vechea metafizică[6]. Dublicitatea este clară : Kant este convins că a distrus o metafizică, aceea tradiţională, demascînd-o ca o ştiinţă iluzorie, ca o fantasmagorie (*ein Blendwerk*), dar a pus bazele unei metafizici viitoare, „care se va putea înfăţişa ca ştiinţă"[7].

Cum ne declară însuşi Kant în prefaţa la ediţia a II-a a *Criticii raţiunii pure*, scopul principal al filozofiei sale este să descopere din ce cauză metafizica, „regina ştiinţelor" în antichitate şi evul mediu, „n-a putut să-şi găsească o cale sigură a ştiinţei". La începutul prefeţei la ediţia I, Kant constată decăderea acestei „regine". „Era o vreme cînd ea era numită *regina* tuturor ştiinţelor şi, dacă luăm voinţa în locul faptei, atunci ea merită, fără îndoială, pentru eminenta importanţă a obiectului ei, acest nume de cinste. Acum tonul la modă al epocii cere să i se arate tot dispreţul, şi matroana se vaită, alungată şi părăsită ca Hecuba : «modo maxima rerum tot generis natisque potens—nunc trahor exul, inops»"(Ovid[iu], *Met*[*amorfoze*]). Traducere : „Nu de mult eram cea mai puternică din toţi şi stăpîna prin gineri şi nepoţi, iar acum sînt tîrîtă departe de patrie şi fără nici un ajutor". Kant întrevede cauza principală a ruinei metafizicii tradiţionale : este constituirea ca ştiinţă matematică a fizicii lui Newton. Fizica a ucis meta-

---

[5] S-ar părea că raţiunea pură, sistem al cunoştinţelor apriori sau tradiţionale, şi-a zis : am constituit lumea experienţei, natura (...) de-acum mă aşteaptă nu odihna, ziua repausului, ci avîntul dincolo de experienţă, ruperea de experienţă, prin datorie, prin legea morală, prin libertate. Aceeaşi raţiune care a construit lumea o depăşeşte prin libertate. În această funcţie dublă a transcendentalului, a aprioricului de a constitui experienţa şi în acelaşi timp de a [o] depăşi se învederează clar dublicitatea criticismului kantian.

[6] Vechea metafizică a fost distrusă cu regretul inerent celui ce a nutrit faţă de ea o persistentă, dar nefericită înclinare, dar acum poate fi clădită nu numai o nouă metafizică, ci metafizica eternă. Enigma transcendentalului stă *nu* în afirmarea unei raţiuni pure, care cunoaşte independent de experienţă lucrurile — o asemenea raţiune pură susţine întreg raţional-[ismul] occi[dental] de la Platon la Wolff—, ci în strînsa legătură între raţiune şi experienţă, fără a renunţa la depăşirea exper[ienţei] prin raţiune.

[7] Metafizica tradiţională avea ca resort şi principiu credinţa că gîndirea cu cît este mai pură, mai aprioric, mai ruptă, mai curăţată de sensibilitate, cu atît mai sigur pătrunde, numai prin propriile ei puteri, într-o realitate superioară, suprafizică, dincolo de lumea materială, perceptibilă, în realitatea nevăzută a spiritelor. I. Kant, fără să renunţe la independenţa gîndirii pure de percepţie, fără să renunţe la apriorism, resortul metafizicii eterne, va investi gîndirea pură cu o altă funcţie, o funcţie dublă, care va funda în acelaşi timp fizica, lumea percepţiei, şi metafizica, lumea nevăzutelor fiinţe, aşezîndu-le pe amîndouă pe o bază solidă, definitivă.

fizica, „lumea de aci" a făcut de prisos lumea „de dincolo", imanentul se dispensează de transcendent. Căci orice am face, metafizica rămîne domeniul de precădere al judecăților care pretind să extindă cunoașterea dincolo de orice experiență numai prin pura rațiune, apriori, prin procedee transcendentale.

Însăși problema principală a *Criticii rațiunii pure*, „cum este posibilă, ca știință, metafizica?", trădează echivocul, dublicitatea : cum se poate distruge o metafizică pentru ca pe ruinele acesteia să se clădească fericirea durabilă a altei metafizici? Echivocul este și mai accentuat în soluționarea problemei, cum ne dovedesc interpretările atît de diferite ale epigonilor. Kantianismul, care pretindea că a pus capăt disputelor nesfîrșite și a pus bazele unei „filozofii eterne", a făcut filozofia mai haotică decît era înainte și decepțiile ce urmează pretențiilor exagerate încă mai mari[8]. Cu acestea reluăm discuția înțelegerii și neînțelegerii filozofiei kantiene.

Dacă trecem peste aspecte secundare ale interpretării kantiene, putem reduce acțiunea gîndirii lui Kant la două mari faze sau ramificații : 1) faza predominant speculativ-metafizică și idealistă, pînă spre mijlocul secolului trecut, cînd filozofia germană atinge nivelul cel mai scăzut, și 2) faza predominant gnoseologică, după 1860, pînă la începutul secolului nostru, pînă chiar la primul război mondial. În prima fază, după ezitări, exegeze parțiale și răstălmăciri minore, începînd cu Fichte, discipolul idola-

---

[8] Cum să nu devină filozofia sub inspirația kantiană mai haotică, cum să nu fie mai *oneroasă moștenirea ideologiei kantiene*? Să reamintim care sînt cei doi stîlpi ai doctrinei kantiene : pe de o parte, „rațiunea pură" cu formele ei pure, apriori, cu „funcțiile sintetice", transcendentale (spațiu, timp, categorii, scheme etc.), de altă parte „lucrul în sine", care, deși rămîne incognoscibil, are rolul important de „a afecta" sensibilitatea pentru a da funcțiilor apriori materialul senzorial pe care ele îl ordonează, îl supun regulilor și-l fac astfel obiectiv. Așadar, metafizicul, transcendentalul, aprioricul este, datorită „rațiunii", principiul ordonator al lumii senzoriale, materiale, care este necesară și, ca atare, „realitate empirică", dar care totodată este degradată, prin dependența ei de funcțiile ordonatoare, apriorice ale rațiunii, la treapta de „fenomen", de produs al activității spontane inerente rațiunii sau intelectului. La ce folosește limitarea cunoașterii la experiență, dacă experiența însăși este constituită în adîncurile rațiunii, cu simple conținuturi de conștiință? De aceea, „lucrul în sine" se sustrage oricărei teorii sau cunoașteri teoretice, rămîne incognoscibil. Amîndoi pilonii kantianismului, rațiunea pură cu formele ei apriori, cu funcțiile ei sintetice apriori, ca și „lucrul în sine", care ne afectează și ne oferă material senzorial, el însuși rămînînd necunoscut, sînt lipsiți de un fundament trainic. Nu numai „lucrul în sine", dar și „activitatea sintetică apriori" a rațiunii rămîn învăluite în mister. Într-adevăr, de unde vin activitățile apriori, cum sînt ele posibile și cum un lucru în sine incognoscibil „afectează" sensibilitatea noastră?

Două alternative ne stau în față. Dacă menținem „lucrul în sine", atunci trebuie să admitem triumful senzorialității, al experienței, al materialismului; toate cunoștințele, nu numai cele individuale, ci și cele generale sînt primite din experiență. Dacă suprimăm „lucrul în sine", întreaga lume materială devine o creație a subiectului transcendental, deci nu numai în ordinea ei „aprioricâ", ci și în materialul ei de senzații, și atunci ne pîndește sau idealismul subiectiv al solipsismului, sau idealismul obiectiv al spiritului absolut. Pe urmele lui Kant, filozofia a dezvoltat cu precădere monismul idealist al rațiunii creatoare. Cauza principală a acestei orientări este, cum vom mai vedea, prejudecata tradițională, îmbrățișată și de Kant și cu atît mai pronunțat de urmași, că experiența senzorială este lipsită de necesitate și generalitate, deci că este individuală și contingentă. Prima posibilitate va fi dezvoltată, cel puțin în linii generale, de materialismul dialectic, după ce idealismul obiectiv al lui Hegel a descoperit pe urmele lui Kant și Fichte că gîndirea aprioricâ are posibilitatea de a progresa din interior dacă recurge la logica dialectică, adică la o dezvoltare a logicii transcendentale, la logica negativității, deosebită de logica formală a nonnegativității. Rămînea ca dialectica să fie integrată experienței, lumii materiale, așa cum s-a procedat cu toate formele zise apriori, și astfel să se constituie o lume fenomenală mai bogată decît aceea a materialismului mecanicist mai vechi.

tru, dar repudiat de maestru, în 1797 și 1799, și continuînd pînă la Hegel, filozofia kantiană este fermentul revoluționar al gîndirii germane : într-un interval de timp relativ scurt, în jurul lui 1800, cugetarea germană construiește prometeic, pe urmele lui Kant, în numele lui Kant și chiar împotriva lui, îndrăznețe sisteme filozofice. H. Taine, exagerat, retoric, scrie în volumul V din a sa *Istorie a literaturii engleze* : „De la 1780 pînă la 1830 Germania a produs toate ideile epocii noastre". Tînărul Schelling, cel mai febril constructor de sisteme metafizice din această perioadă, vorbește cu superioritate de „bătrînul Kant", care era încă în viață. Pe cît de repede — aproape explozivă — a fost eflorescența metafizicii idealiste, speculative, pe atît de scurtă i-a fost viața. Destrămarea acestei metafizici a produs un imens gol ideologic și a lăsat impresia unei grave crize filozofice, a unui „crepuscul al filozofilor". „Sfîrșitul filozofiei clasice germane" a fost noul materialism antropologic al lui Feuerbach, cum constată Engels. Răsturnarea dialectică a idealismului în materialism este finalul necesar al dublicității care domină filozofia kantiană — aceasta este teza pe care o vom documenta tot timpul în expunerea noastră.

A doua fază se definește prin două note principale : 1) prin trezirea din orgia speculativă și 2) prin dorința de a evita răsturnarea materialistă a idealismului, de a bloca drumul materialismului. Să stăruim o clipă asupra problemei care dă titlul primului capitol din *Istoria materialismului*, vol. II, a lui Fried. Albert Lange : *Kant și materialismul*. Kant însuși nu s-a explicat mai sistematic cu materialismul în voluminoasa *Critică a rațiunii pure*. Într-un singur loc, unde se ocupă de „Eul cugetător" în *Dialectica transcendentală*, Kant semnalează nevoia de a întemeia pe principii raționale o psihologie „împotriva primejdiei materialismului". Este însă evident că întreaga *Critică a rațiunii pure*, subminînd metafizica raționalistă, vizează în același timp și materialismul, poate și pentru motivul că „realismul empiric", pe care Kant îl recunoaște ca substratul gnoseologic, filozofic al fizicii nu se deosebește prea mult de materialism. În adevăr, în această etapă filozofică, se scoate înainte ca armă împotriva materialismului, dar nu împotriva științei naturii, teoria cunoașterii și valabilitatea cunoștințelor apriori numai în sfera experienței. Astfel se bara calea oricărei metafizici și se justifica valoarea științelor naturii, fără a merge consecvent pînă la materialism. Neokantienii filfiie steagul pe care stă înscrisă lozinca „înapoi la Kant" (*Zurück auf Kant* sau *Rückkehr zu Kant*) și cad în genunchi în fața idolului de la Königsberg. Avea deci dreptate Lachelier, dar în alt sens decît gîndea el, că noii idolatri nu au fost mai înțelegători decît cei vechi — neokantianismul păstrează tendința idealistă a kantienilor speculativi de la începutul secolului, cu singura deosebire că ei caută o înțelegere cu știința naturii și cu filozofia pozitivistă a lui Comte[9]. Sînt

[9] Lozinca „întoarcerii" la un alt Kant decît acela care a tutelat, împotriva voinței sale, idealismul speculativ inaugurat de Fichte, a răsunat în Germania încă de mult. Un prim glas mai autorizat este acela al lui Eduard Beneke, reprezentant al unei interpretări psihologiste a kantianismului. În lucrarea substanțială : *Kant și sarcina filozofică a timpului nostru* (*Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit*), scrisă în 1832, la împlinirea a 50 de ani de la apariția *Criticii rațiunii pure*, Beneke caută să descopere cauzele neizbînzii filozofiei kantiene. „Este mai presus de îndoială — scrie Beneke — că sistemul kantian s-a arătat impropriu de a se impune ca universal valabil prin constrîngerea adeziunii" (p. 4). Nur die wahre kantische Lehre also ist es, was uns die Zukunft bringen wird, geläutert von ihren Schlachten und befreit von ihren entstellenden Hüllen ; Kant's Lehre nicht seinem Buchstaben nach, wo er freilich

semnificative discursul academic al lui Eduard Zeller din 1862 *Despre însemnătatea și sarcina teoriei cunoașterii* și încă mai mult opera din 1865 a lui Otto Liebmann *Kant și epigonii*, în care revine la fiecare capitol îndemnul: „*Zurück auf Kant*" — fiecare capitol se încheie cu refrenul „Also muss auf Kant zurückgegangen werden". Pentru a închide calea oricărei interpretări metafizice a doctrinei lui Kant, neokantienii consideră „rațiunea pură", spiritul cu toate aprioritățile lui, ca o simplă „condiție logică", așa cum propune „școala de la Marburg" cu H. Cohen și Paul Natorp sau o conștiință care se orientează după *valori* absolute, cum preferă „școala din sud-vestul Germaniei", cu W. Windelband și H. Rickert, amîndouă fundate însă pe concepția platonică a ideilor, concepție interpretată destul de arbitrar. Interpretarea gnoseologică a filozofiei lui Kant așeza pe primul plan experiența și sublinia, contrar interpretării speculative, tendința antimetafizică a kantianismului.

Că I. Kant a dezvăluit fără cruțare sofismele, iluziile metafizicii tradiționale, ale acestei pseudoștiințe care întreținea speranța că putem cunoaște numai prin gîndire lumea spirituală a nevăzutului de dincolo de lumea materială, de dincolo de experiența „simțului extern" și a „simțului intern", pe scurt că putem cunoaște lumea „lucrului în sine", adică a absolutului, infinitului și necondiționatului este un fapt epocal, asupra căruia vom reveni necontenit. Dar spre sfîrșitul fazei gnoseologice și antimetafizice a interpretării s-au ridicat tot mai multe glasuri care ne anunțau că „atotdistrugătorul" metafizicii este și a rămas un metafizician. Cel care se plîngea în *Visurile unui vizionar explicate prin visurile metafizicii* din 1766, adică din deceniul 60, că a avut soarta de a fi fost înamorat de metafizică, deși poate spune că a primit din partea ei numai rareori semne de favoruri (p. 62), nu a renunțat de a obține o metafizică, ci, dimpotrivă, a schițat și a cultivat mai multe metafizici deodată: întîi, resturi din vechea metafizică idealist-raționalistă a monadologiei lui Leibniz, potrivit căreia esența lucrurilor materiale este constituită din monade sau „unități" spirituale pe diferite trepte de conștiință, apoi două metafizici proprii: întîi, o așa-numită metafizică a fenomenelor — „metafizica este știința limitelor rațiunii omenești", spune el însuși în *Visurile unui vizionar* (p.63); al doilea, o metafizică a libertății absolute, a unei acțiuni care își dă singură legile aprioricе atît ale cunoașterii, cît și ale acțiunii morale. Dacă ținem seama de mulțimea și varietatea motivelor metafizice din filozofia lui Kant, este mai exact să vorbim de veleități metafizice, nu de o metafizică bine închegată și caracteristică pentru Kant. Acela care a ruinat ceea ce atîtea generații au numit cu respect metafizică nu putea produce o altă metafizică, o metafizică inedită, ci numai schițe, sugestii, satisfacții parțiale, simple îndemnuri care nu au fost dezvoltate de nimeni. În realitate, vechea metafizică ruinată era mascată și diminuată ca simplă credință sau ca postulat moral. Se caută un surogat de metafizică sub forma de postulate ale rațiunii practice, a ceea ce rațiunea teoretică respingea ca

---

zwei entgegensetzte Sprachen redet, sondern seinem Geiste nach; Kants' Lehre, welche zugleich die Lehre aller klaren philosophischen Denker bei allen gebildeten Völkern ist (Beneke, p. 89).

În deceniul 50 se invocă numele lui Kant de către un om de știință excepțional, de către Helmholtz. Dar neokantianismul, ca realizare sistematică și cu rezonanță istorică începe abia în deceniul 60 al secolului trecut.

iluzorie. Dar surogatele nu pot înlocui niciodată substanța veritabilă. Este ceva profund dramatic în această tălăzuire a inteligenței lui Kant, între ceea ce rațiunea teoretică condamnă ca fals și ceea ce rațiunea practică postulează „ca și cum" ar fi adevărat pe baza credinței. Vom arăta la timp caducitatea doctrinei morale a lui Kant[10].

Am anticipat probleme care vor fi cercetate mai tîrziu. Avem acum obligația să anticipăm și punctul nostru de vedere înainte de demonstrarea lui. În filozofia kantiană, viabilă, actual valabilă nu este încercarea de a renova metafizica, ci este critica metafizicii tradiționale, idealiste, este ruinarea unei milenare metode de a filozofa, intim legată de soarta teologiei. Examinarea metafizicii tradiționale este obiectul acelei secțiuni din *Critica rațiunii pure* pe care Kant o numește „dialectică", secțiune prezentă și în celelalte două *Critici* : *Critica rațiunii practice* și *Critica judecății*. Credincios metodologiei lui Aristotel, Kant descoperă în arhitectura „rațiunii pure" trei funcțiuni suprapuse (....) : sensibilitatea (*Sinnlichkeit*), de care se ocupă „estetica" în sensul generic, nu de sensibilitate artistică, intelectul (*Verstand*) și rațiunea (*Vernunft*) în sensul restrîns, amîndouă acestea, expresii ale gîndirii, ale logicii, intelectul fiind obiectul „analiticii" și avînd ca sferă de aplicație „condiționatul", iar rațiunea fiind mijlocul gnoseologic al „dialecticii" și avînd ca sferă de aplicație „necondiționatul". Putem spune acum răspicat : din toate cele trei discipline, estetica, analitica și dialectica, pe care Kant le numește „transcendentale", printr-o justificare, asupra căreia vom stărui la timp, aceea care este viabilă și deci pozitivă, deși concluziile ei sînt negative, este „dialectica", știința contradicțiilor, a antinomiilor insolubile pe calea „intelectului" finit și static. Cu alte cuvinte, pentru noi, Kant nu mai este, cum era pentru un Wilhelm Wundt pe la 1910, cel mai actual din filozofii moderni. Acest rol îl poate revendica numai un urmaș al lui Kant — Hegel. Astăzi Kant, privind în ansamblul operei sale, este un filozof mort[11]. Dar filozofia noastră are încă sarcina, întîi, de a se elibera de tradiția terminologiei kantiene, care a pătruns chiar și în gîndirea adversară kantianismului. Se gîndește încă în clișeele kantianismului : „fenomen", „formă și conținut", gîndirea care prin formele ei ordonează, organizează, „solidifică" (după Bergson) experiența etc. În al doilea rînd, sarcina noastră este de a menține și dezvolta tot ce este sănătos în metoda kantiană. Vom vedea că însuși Kant ne ajută să ne eliberăm de el, de aceea vom pune pe Kant să lupte împotriva lui Kant. Pe scurt, este adevărat că acest gînditor întrunește în doctrina lui, ca nimeni altul, toate defectele și slăbiciunile, ca și toate calitățile și meritele gîndirii europene. Din acest punct de vedere, el este prototipul gîndirii moderne, burgheze, mult mai mult decît un Hegel sau Auguste Comte.

Să reluăm firul expunerii despre interpretările filozofiei kantiene. Prezentarea, împotriva interpretării gnoseologice, [a] unui Kant metafizician, prezentare inițiată de Fr. Paulsen pe la 1900 și stăruitoare după 1920 pînă în vremea noastră, la un Max Wundt, H.Heimsoeth și alții în Germa-

---

[10] Acțiunea morală, oricît ar fi de dominată de valori și ideale, trebuie să fie fundată numai pe experiență și pe viața omului individual și social, și de aceea nu poate fi dedusă din principii transcendente, metafizice. O viață morală pe pămînt nu poate fi axată în metafizic, în vîdul *supranaturalului*.

[11] Filozofia lui Kant este legată de condiții sociale determinate, care astăzi s-au schimbat cu totul.

nia, la Victor Delbos, Vleeschauwer, Roger Daval, recent, în Franța, nu a mulțumit și nu putea mulțumi[12]. Surogatele de metafizică oferite de Kant și de noii lui interpreți satisfăceau încă mai puțin decît vechea metafizică de origine cartesiană a lui Spinoza, Leibniz și Wolff. De aceea, adorarea de pînă atunci a kantianismului devine o poziție incomodă. În preajma primului război mondial, mai ales sub influența intuiționismului lui Bergson, se ridică proteste cînd timide, cînd energice împotriva autorității apăsătoare a oracolului criticist. Se vorbește de un „fetișism kantian", de o „piatră de moară pe inima tinerei generații", de „presiunea intolerabilă a dușmăniei față de metafizică". S-ar părea că „idealismul transcendental" al lui Kant a devenit marele obstacol în calea celor ce vor „să pătrundă în inima realității", să facă saltul în „adîncurile tenebroase", abisale ale absolutului.

Între cele două războaie, mulți tineri s-au plîns că teoria kantiană a cunoașterii îi ține la „suprafața" lucrurilor și că îi împiedică de a se afunda în abisurile „realității". Unii au mers mai departe și au susținut că misticismul de atunci este mijlocul îndrăzneț, oarecum „ilegal" de a se elibera din închisoarea kantianismului. Că o asemenea justificare a „valului mistic" nu este fundată, o recunoaște oricine a surprins una din laturile cele mai ascunse ale kantianismului, doctrina proteiformă, polifonică pînă la disonanță și contradicție. Sub aspectul idealismului, kantianismul are originea în trăirea mistică. El este cea mai îndrăzneață încercare de „a interioriza" realitatea, de a transpune lumea experienței în „adîncul" conștiinței. De aceea putem spune fără exagerare că direcția iraționalistă a acelor vremuri are cel puțin un izvor în filozofia lui Kant. Acesta avea în sacul lui cele mai felurite seminție. Filozoful care s-a făcut apologetul „rațiunii pure" este, fără să vrea și fără să știe, distrugătorul rațiunii. În acest sens caracterizarea lui Kant de către contemporanul și prietenul său Moses Mendelssohn în opera *Morgenstunden*, ca „atotdistrugătorul" este justă. Numai că Mendelssohn îl numise așa tocmai pentru ceea ce a rămas pînă astăzi în kantianism : ruinarea metafizicii tradiționale. Misticismul este alimentat de idealism, fiindcă rădăcinile acestuia sînt viziunea mistică a Unului indistinct, abisal, care creează din sine multiplicitatea lumii. Iraționalismul lui Schelling, părintele misticismului mai nou, nu ar fi existat fără filozofia lui Kant și, poate, este, cum susțin unii interpreți contemporani ai lui Schelling, concluzia idealismului clasic german.

---

[12] Pentru *Max Wundt*, Kant este „reformatorul metafizicii germane" (*op. cit.*, p. 96), fiindcă ideea centrală a filozofiei sale, ca și a filozofiei germane, este „revelația lui Dumnezeu în lume" (*op. cit.*, p. 496). Criticismul nu este respingerea metafizicii, „ci definitiva ei fundare" (*ihre endgültige Begründung*), de aceea există între faza precritică și critică numai o deosebire în fundarea metafizicii, nu în conținutul ei (*ibidem*, p. 91). Mai tîrziu, mai ales prin *Critica judecății*, scopul lui Kant devine nu „a doua fundare a metafizicii, ci fundarea unei noi metafizici" (p. 376).

Printre cei din urmă interpreți, în sens metafizic, ai criticismului kantian, după 1920, Martin Heidegger este cel mai îndrăzneț. În timp ce Paulsen, Heimsoeth (1924), Max Wundt (1924) consideră *Critica rațiunii pure* ca o teorie a cunoașterii împletită cu „motive metafizice", Heidegger definește *Critica* însăși ca o „fundamentare a metafizicii", ca mijlocire a unei „metafizici a existenței umane" (*Dasein*), fiindcă metafizica nu este o cunoaștere *despre* realitatea umană, ci este însăși realitatea umană. *Critica rațiunii pure* este *fundarea metafizicii*, deci fundarea metafizicii existenței umane (*Dasein*) ca „ontologie fundamentală" (M. Heidegger, *Kant und das Problem der Methaphysik*, 1929, p. 225).

Cum am spus, filozofia kantiană are şi o latură constructivă, valabilă, care a făcut pe un neokantian, pe Windelband să numească pe Kant într-un articol din „Kant — Studien" (vol. II), intitulat *Kuno Fischer und sein Kant*, „atotpăstrătorul". Într-adevăr, fără a fi un „eclectic", Kant a urmărit să întrunească aproape toate marile curente ale timpului, unele din ele antagoniste : raţionalismul lui Leibniz —Wolff, filozofia populară a luminilor, pînă chiar şi filozofia ironică a lui Voltaire, empirismul probabilist al lui Hume, evanghelia naturii şi a instinctului moral a lui Rousseau, mai ales fizica lui Newton, finele analize psihologice şi sociologice ale englezilor, entuziasmul pentru libertate al revoluţiei franceze, ca şi loialismul servil al supusului prusac. Kant, care s-a format în secolul lui Frederic, încheie filozofia iluministă a secolului al XVIII-lea, a unui raţionalism analitic, discursiv şi include totodată filozofia iraţionalistă, preromantică a unui Rousseau, parţial a lui Hume, care pune şi el pe primul plan al conştiinţei „credinţa" (*belief*), a unui mistic ca Hamann, care se prevalează de Hume, a unui Jacobi, şi are ambiţia să deschidă o eră nouă prin descoperirea unei raţiuni sintetice, constructive, în care să-şi găsească locul potrivit fiecare : ştiinţa naturii, legea morală şi credinţa în Dumnezeu. Cum spune el însuşi la sfîrşitul *Criticii raţiunii pure*, în *Metodologie*, în *Canon*, Kant va răspunde la cele trei mari probleme filozofice : ce pot să ştiu ? (teoria) ; ce trebuie să fac (practica) şi ce mi-e permis să sper ? (teoria şi practica totodată). Aceasta din urmă se rezumă în răspunsul : ceva superior *este*, fiindcă ceva *trebuie să fie*. Scopul complex, paradoxal al filozofiei lui Kant este să formuleze totodată independenţa ştiinţei naturii, a moralei datoriei şi a credinţei în Dumnezeu, iar ultimul ei cuvînt este triumful mobilului moral-religios, este „primatul raţiunii practice" şi nefericita propoziţie din prefaţa ediţiei II-a a *Criticii raţiunii pure* : „A trebuit să suprim ştiinţa, pentru a face loc credinţei", şi, pe drept cuvînt, un cunoscut interpret al lui Kant, Erich Adickes, a numit filozofia lui Kant un Ianus bifrons, cu o faţă întoarsă spre teorie şi cu alta spre practica moral-religioasă. Se explică astfel faptul că doctrine atît de diferite ca acelea ale lui Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Herbart cu tendinţă speculativă sau Fries şi Beneke cu tendinţă psihologică s-au prezentat ca fiice ale kantianismului, chiar atunci cînd îl depăşeau şi erau repudiate de el, pe temeiul principiului proclamat îndeosebi de neokantianul W. Windelband : Kant verstehen heisst über ihn hinausgehen. S-a ajuns în acest chip să se prezinte kantianismul ca o „*piholosophia perennis*" şi [să] fie dogmatizată, cum nu s-a întîmplat decît cu aristotelismul şi remorca lui medievală, tomismul.

De aceea nu putem condamna tentativele de a rupe lanţurile devenite prea grele ale kantianismului. Sîntem dar alături de aceia care socot că o gîndire nouă şi în acelaşi timp adevărată — căci ce înseamnă originalitatea fără adevăr ? — va înflori numai trecînd peste Kant în alt sens decît cel preconizat de neokantieni, adică nu ridicaţi pe umerii lui Kant. Să nu ne înşelăm dar : drumul cel nou nu duce într-o direcţie condamnată de Kant, în direcţia anticritică, mistică, chiar dacă însuşi Kant n-a rămas credincios totdeauna marii sale directive critice, n-a dus-o pînă la capăt şi a încercat să fundamenteze o metafizică nouă. O spunem fără înconjur : contribuţia viabilă a filozofiei lui Kant este *critica*, o excelentă „casă de corecţie" a inteligenţei ; contribuţia neviabilă, caducă este încercarea de a construi o nouă metafizică tocmai pe critica ruinătoare a vechii metafizici.

Ne mulțumim să prefigurăm răspunsul nostru. Două sînt cauzele explicative ale paradoxului kantian : întîi, metafizica zisă nouă păstrează aproape intacte elementele vechii metafizici ; al doilea, în însăși structura criticii exista germenul noii metafizici. Germenul, care se va dezvolta luxuriant la unii din urmași, este dogma că rațiunea sau conștiința pură se reduce la o „sinteză apriori", adică la o activitate spontană, creatoare a obiectului cunoscut. Căci termenul de „sinteză" înseamnă la Kant referință la obiect și apriori referință la un obiect dependent de conștiință. Într-un loc al prefeței la ediția a II-a, Kant scrie : „În ce privește punctul întîi (adică legătura dintre puterea rațiunii și obiectele ei. —*M.F.*) în cunoașterea apriori nimic nu poate fi atribuit obiectelor decît ceea ce subiectul cugetător ia din el însuși" (tr. rom. 23/24). Kant n-a examinat critic niciodată temeinicia concepției sale fundamentale, anume că rațiunea este o activitate spontană, creatoare apriori a obiectelor. El ia ca un fapt evident că rațiunea se definește prin spontaneitate, adică prin activitate fără cauză, deși această afirmație ar merita să fie adusă cea dintîi în fața tribunalului criticii. Nu este de loc exclus ca înapoia ei să descoperim alte motive decît cele teoretice : motive de ordin moral-religios, chiar mistic. Rațiunea umană este creatoare ca și rațiunea divină. O notă din numita prefață aruncă lumină asupra resorturilor moral-religioase ale aprioricității spontane. După ce susține că *a cunoaște* un lucru trebuie să ne arate posibilitatea lui, adaugă că această posibilitate nu este reală, este o noțiune logică, și apoi continuă : „Pentru a atribui unei atare noțiuni valabilitate obiectivă (posibilitate reală), căci cea dintîi era numai cea logică, pentru aceasta se cere ceva mai mult. Acest mai mult însă nu trebuie căutat tocmai în izvoarele de cunoaștere teoretică, ci se poate afla și în izvoarele practice" (tr. rom. 25).

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

GÎNDIRE ȘI EXISTENȚĂ — CONȘTIINȚĂ ȘI CREAȚIE

DE

IMRE TÓTH

„Deoarece ea singură din tot ce există poate aduce pe om în stare de fericire și beatitudine, de aceea filozofia constituie o necesitate"*.

CUNOAȘTEREA ESTE AUTOCUNOAȘTERE

Sub aspect diferențial și local — ruptă din complexa ei textură genuină —, cunoașterea apare ca activitatea unui subiect îndreptată asupra unui obiect pasiv, ce i se oferă din exterior.

Integrată însă în raport cu dimensiunile sale cosmice, ea se dezvăluie ca un act reflexiv al universului : *cunoașterea este autocunoaștere.*

Cînd botanistul studiază o plantă, universul se cunoaște pe sine însuși ca plantă. Însuși universul apare *simultan* în ipostaza obiectului vegetal și în ipostaza subiectului spiritual. Botanistul este și el plantă, „*un roseau pensant*" — crucificat de inexorabilul destin într-un punct fix al axei timp („*Et qu'y a-t-il de plus terrible que de se savoir ainsi enfermés dans le même présent ?*")[1].

Natura se trezește *treptat* la propria sa conștiință. Cristalele spirituale, secretate în decursul acestui chinuit proces, se organizează încetul cu încetul în substanța proteică a ceea ce poartă denumirea convențională de „*științele naturii*". În botanică, natura se știe pe ea însăși ca floare, în astronomie ca stea, în chimie ca moleculă, în medicină ca mamifer superior organizat (cîteodată, poate, chiar ca om).

Trezirea la conștiință constituie un moment crucial și solemn în viața universului, moment încărcat totuși cu dubii, grele de paradoxuri : natura se dedublează, dăruindu-se sieși încă o dată sub forma unei imagini, aidoma originalului. *Știința* prin excelență este conștiința de sine a naturii. În ea natura se știe pe ea însăși ca natură. Știința este natura într-o stare

---

* Platon, *Euthydemos*, 282 O—D.

[1] B. Groethuysen, *À propos de Kafka*, 1933 ; vezi F. Kafka, *Le Procès*, Préface de B. Groethuysen, Paris, F. Gallimard, 1957, p. 27.

Rev. filoz., **15**, 3, p. 339—355, București, 1968.

ştiută, concepută. Conştiinţa de sine a naturii — deşi lăuntrică — sălăşluieşte totuşi într-o formă disociată de natura propriu-zisă — în exteriorul naturii, manifestîndu-se *ca spirit*. Dar termenii de *interior* sau *exterior* nu pot primi aici obşinuita lor interpretare topologică sau geografică.

La rîndul său, cunoaşterea — universul naturii trezit la propria sa conştiinţă — constituie *ea însăşi un fenomen natural*. Spiritul (sau, cu un frecvent pleonasm, spiritul *uman*) aparţine în mod organic naturii. Ca atare, devine şi el obiect de cunoaştere : acum conştiinţa devine conştientă de ea însăşi ; de astă dată ea se trezeşte la *propria* ei conştiinţă, contemplîndu-se pe sine ca pe propriul său obiect. Se realizează astfel supremul, după Aristotel : însuşi divinul[2] : *„gîndirea gîndirii de către gîndire"*[3] (*„Gîndirea este dialogul intern în care sufletul vorbeşte fără glas cu sine însuşi"*[4]).

Trezirea la propria sa conştiinţă produce în spirit o *fisiune* internă : prin mitoză, oul unic al conştiinţei se sparge şi se divide în *obiect* şi *subiect*.

Există însă o deosebire radicală şi decisivă între trezirea la conştiinţa de *ordinul-1* şi deşteptarea spiritului la propria sa conştiinţă : acolo, obiectul natural se distinge în mod net prin însăşi substanţa sa de conceptul său. Acum însă — în deşteptarea spiritului la conştiinţa de sine —, *obiectul şi conceptul său posedă ambele aceeaşi substanţă noetică* şi sînt prin aceasta indiscernabile. Numele unui nume este tot un nume, cuvîntul ce se referă la un cuvînt este un cuvînt. *„Mult e dulce şi frumoasă"* este o propoziţie care ea însăşi poate aparţine clasei de propoziţii dulci şi frumoase. Imaginea unei imagini — tot o imagine ; un film : filmul despre un film şi „poveştile celor 1001 de nopţi" nu este decît cea de-a 1002-a poveste *alături* şi *în* cele 1001 al Şeherezadei : cum ar putea distinge cineva care din două imagini fotografice congruente reprezintă imaginea *obiectului* original şi care anume *imaginea* imaginii *obiectului* ?

FENOMENOLOGIA SPIRITULUI

Prin această trezire la conştiinţa de *ordinul-2* începe scufundarea către adîncurile propriilor sale esenţe şi produsul *final* secretat în această *fenomenologie a spiritului* este *filozofia*. Filozofia apare astfel ca efortul progresiv al spiritului de a se cunoaşte pe sine însuşi ca spirit. Dacă *ştiinţa* este natura în stare ştiută, natura trezită la propria sa conştiinţă — filozofia în schimb este omul, ca spirit, ştiut de el însuşi, în sine şi pentru sine, spiritul uman deşteptat la lumina propriei sale conştiinţe.

Într-un fel sau altul, mai deschis sau mai ascuns, scopul filozofiei a fost şi a rămas mereu omul. Definirea *ideii* de om constituie unica şi permanenta temă a filozofiei şi a filozofării. Chiar dacă ea se prezintă adesea sub veşmîntul unor formulări indirecte sau chiar înşelătoare, pînza pe care o ţese şi o desface fără încetare eterna Penelopă poartă totuşi un titlu invariabil : *„ce este omul ?"*.

Dar cu acelaşi drept putem spune şi invers, că filozofia — însuşirea, cucerirea filozofiei — constituie scopul suprem al omului concret. Omul concret poate avansa către ideea transfinită de om absolut numai dacă reuşeşte să-şi aproprieze această idee, aşadar numai dacă face filozofie. „Dar cel mai de preţ dintre toate fiinţele vii este omul şi astfel este clar

[2] Aristotel, *Metaph.*, 1072 b 14—1073 a 13.
[3] *Ibidem*, 1074 b 34.
[4] Platon, *Sofistul*, 263 E.

că el a fost chemat la viaţă de natură şi conform naturii. Dar care este anume scopul de dragul căruia natura şi Dumnezeu ne-a dăruit existenţa ? La această întrebare, Pitagora a răspuns : *contemplarea cerului* — adăugînd că el însuşi ar fi unul care contemplă natura şi că tocmai aceasta ar fi scopul pentru care a venit pe lume... De parcă altceva de preţ nimic nu ar mai exista ! Dar scopul nostru, conform naturii, este înţelepciunea şi realizarea înţelepciunii este scopul suprem al existenţei noastre"[5]. Dar termenul utilizat de Aristotel pentru „înţelepciune" — φρόνησις are o semnificaţie polifonă, care ar putea fi redată prin următoarele : *a fi treaz*, *a fi la sine în stare de trezie lucidă* şi *a fi totodată inteligent*, în sens *de înţelegător*, şi *astuţios* : un acord semantic polifon care este excelent redat de sensul genuin al termenului românesc : *deşteptăciune*, de exemplu în următoarele expresii citate de *Dicţionarul* lui Tiktin : „Un vis deştept...", „slugi cu inimile drepte, înţelepte şi deştepte"[6]. Or, tocmai această inimă (*anima*) înţeleaptă şi deşteaptă este scopul suprem al omului, şi acest suflet deşteptat la conştiinţa propriei sale esenţe umane este însăşi înţelepciunea, cu un termen modern : filozofia.

Dar omul nu poate intra în posesiunea filozofiei prin învăţătura obişnuită. Atunci cînd facem cunoştinţă cu fizica sau cu biologia, am şi intrat în posesiunea lor. Filozofia nu se lasă însuşită pe această cale, ea nu aparţine acestei clase de ştiinţe sau învăţături, dar ea nu este nici o ştiinţă a ştiinţelor. *Ştiinţă* prin excelenţă, ea nu este nici ştiinţa cea mai generală sau a celor mai generale legi ale naturii. Ea nu concurează cu programa *fizicii teoretice*, al cărei scop este tocmai descoperirea celor mai generale legi cu metodele adecvate cercetării naturii. Sporul în domeniul filozofiei nu se dobîndeşte prin intermediul organelor de simţ, nici prin intermediul observaţiei empirice, al experienţei sau al matematicii aplicate. Filozofia nu îmbogăţeşte mulţimea cunoştinţelor noastre cu date noi despre molecule, stele, plante, societăţi de furnici sau celule vii. Prin intermediul ei nu aflăm nimic concret despre această lume şi nici chiar psihologia — care este o ramură a ştiinţelor naturii — nu concurează în scopurile sale adevărate cu filozofia. Toate ştiinţele : astronomia, botanica, numismatica, psihologia sau sociologia îmbogăţesc tezaurul, la început sărac, al cunoştinţelor noastre despre un obiect care ne este exterior şi zace în faţa noastră opac, pasiv şi inert, oferindu-se, cu pacienţă, investigaţiei. Cunoaşterea lucrului constituie un act de luare în posesiune a obiectului de către spirit : însuşi obiectul devine din exterior interior, din obiect în-sine obiect conceput, pe scurt *concept*. Obiectul devine ştiut cînd s-a transformat în concept şi a intrat astfel în posesiunea tezaurului spiritual. Cunoaşterea este o *însuşire* a spiritului dotat cu capacitatea de a-şi *însuşi* obiectul, cît şi a obiectului care este astfel însuşit de spirit. Avem deci o ştiinţă a obiectului în momentul în care obiectul din obiect, care zace în sine neştiut, devine ştiut. Cît timp obiectul este necunoscut, el nu figurează în inventarul lucrurilor posedate de spirit. În momentul cînd devine ştiut — ceva ce pînă acum nu era în posesiunea lui — devine posesiunea spiritului : ceva ce era absent pînă acum devine prezent în el. Ceva ce nu a figurat printre obiectele tezaurului apare acum în inventar

---

[5] *Aristotles Protrepticus*, ed. and transl. Ingemar Düring, Göteborg.
[6] Tiktin, *Dicţionar român-german*, Bucureşti, 1903—1924.

ca un concept care este propriu, ca proprietatea sa. Deşi şi această cunoaştere este doar o autocunoaştere a naturii de către sine însăşi, totuşi obiectul şi conceptul său *se disociază* în două substanţe bine distincte : obiectul este material, conceptul este de substanţă spirituală. Tot aşa sînt disociaţi la doi poli opuşi obiectul şi subiectul cunoaşterii.

Nimic asemănător nu se întîmplă însă în procesul spiritual care poartă denumirea de filozofie. Tocmai de aceea se şi preferă expresia de *meditaţie* aceleia de cunoaştere filozofică. Prin meditaţia filozofică, spiritul nu intră în posesiunea unui lucru care pînă acum i-ar fi fost exterior. Sporul obţinut prin filozofie nu constituie o cunoaştere, în sensul că ceva ce a fost pînă acum absent din spirit ar fi apărut acolo printr-o *însuşire*, printr-o apropriere, pentru că în procesul meditaţiei filozofice subiectul se confundă cu propriul său obiect. Sporul constă aici în schimbarea subită a stării de agregaţie spirituală în care se află obiectul : însuşi spiritul trece din stadiul de latenţă în stadiul de autoconştienţă. El este de la început ştiut şi posedat de sine însuşi, dar într-o modalitate absconsă, şi cunoaşterea în acest domeniu înseamnă că ceea ce era abscons apare la suprafaţă, trezindu-se la propria sa conştiinţă. Şi acest act de deşteptare constituie o *însuşire*, dar numai într-un singur sens al termenului echivoc : ea *nu* mai constituie *o luare în posesiune*. Şi acum *apare* ceva, dar ceva ce stătea pînă acum într-o stare absconsă.

O asemenea trezire la conştiinţa de sine a spiritului are loc şi în cadrele *artei*, precum şi în diversele forme ale religiei, dar într-o modalitate improprie şi trunchiată. Numai în cadrele filozofiei îşi realizează acest act fenomenologic propria sa modalitate, şi de aceea numai în filozofie devine conştiinţa de sine a spiritului o „ştiinţă" proprie, aici abia se ştie spiritul ca atare. Filozofia realizează gradul suprem al acestui proces şi al acestei stări de trezire la conştiinţa de sine, şi numai în acest sens axiologic i se poate aplica filozofiei calificativul de ştiinţă. Filozofia este însuşi spiritul care se ştie pe sine însuşi ca spirit, spiritul în sine şi pentru sine, spiritul deşteptat la propria sa conştiinţă, spiritul care nu este numai în posesiunea sa proprie, ci se şi *ştie* ca atare.

Elemente ale ştiinţelor naturii pot intra şi intră mereu în orbita filozofiei, dar numai în măsura în care joacă un rol în această fenomenologie a spiritului. Dacă Pămîntul se învîrteşte în jurul Soarelui sau, invers, Soarele în jurul Pămîntului, este o chestiune care, în sine, are tot atît de puţin a face cu filozofia ca şi problema dacă planetele au traiectorii eliptice sau dacă se învîrtesc pe rozete. Prima a cîştigat însă o deosebită valoare filozofică pentru că a contribuit în mod esenţial la autocunoaşterea omului : datorită ei s-a trezit omul la conştiinţa faptului că el nu este centrul universului. Filozofia este o stare supremă, starea de deşteptare totală a spiritului.

Cunoştinţele obişnuite se dobîndesc şi se uită, dar starea spirituală dobîndită prin filozofie este ireversibilă. Filozofia reprezintă starea de trezie permanentă a spiritului, ea este unicul remediu împotriva sclerozării interioare, împotriva adormirii, deci a morţii spirituale. Tot ce se dobîndeşte prin intermediul învăţăturii obişnuite în domeniul ştiinţelor se scufundă lent în una şi aceeaşi uitare : ceea ce se dobîndeşte prin inter-

mediul filozofiei nu poate cădea în întunericul uitării. Spiritul îşi reaminteşte doar de propriile sale stări premergătoare, dar nu se mai poate reîntoarce la ele; devenit biped şi perpendicular, el nu se mai poate urca în copac, înapoi la vîrstele sale anterioare. Filozofia însuşită dă senzaţia stranie a ceea ce este de fapt — a autodepăşirii, a unei ridicări permanente deasupra propriei fiinţe. („*Au dessus de sa nature? Que veut dire ceci? Je pense invinciblement à un homme qui voudrait grimper sur ses propres épaules* !" [7].) Spiritul îmbibat de filozofie nu cunoaşte prăbuşiri. Spiritul subiectiv poate uita — şi uită mereu ce a aflat despre natură (pentru că nici un intelect individual nu-şi poate însuşi întreaga natură) —, dar nu uită ceea ce a aflat despre sine, deoarece el *este* efectiv *ceea ce ştie* despre sine însuşi.

Filozofia nu poate fi învăţată, dar nici uitată. În momentul în care află ceva despre sine în-sine devine identic cu acesta, devine însuşi lucrul ştiut pentru-sine. Noţiunea de *cunoaştere* are în domeniul filozofiei un sens impropriu dacă sensul său genuin este acela dat de cunoaşterea fenomenelor naturii.

Dacă, printr-un abuz de limbaj, ne servim totuşi de acest termen, atunci trebuie să constatăm că actul, respectiv procesul permanent al deşteptării spirituale, constituie o altă, o a *treia cale a cunoaşterii*, unica modalitate prin care se realizează filozofia. Filozofînd, nu cunoaştem, ci devenim conştienţi de lucruri care există în noi, date în-sine, *în* lăuntrul spiritului. Această auto-conştiinţă are într-adevăr caracterul trezirii din somn, al unei subite iluminări interioare, care umple în mod instantaneu crevasele pînă acum întunecate ale spiritului. Lăuntric, abscons, sumbru şi latent, gîndul tainic („*ascuns, cum numai marea, / Meduzele cînd se plimbă sub clopotele verzi*"[8]) se destăinuie sie-şi, devenind dintr-o dată explicit şi *apare* la suprafaţă, se dezvăluie, ca o maximă luminozitate ce constituie ecranul eternului prezent. Progresul se realizează aici prin mutaţii, în salturi subite la nivele suprapuse. Ceva devine *clar* dintr-o dată, fără treceri graduale prin stări intermediare, dînd senzaţia fulgurantă a unor revelaţii. Lumea scufundată în bezna inconştienţei prenatale devine lumină, lumea ce se naşte irupînd în existenţă ca o explozie de lumină [9].

Marile incendii care marchează începutul unei noi ere a conştiinţei se aprind, de obicei, în conştiinţa individuală a unui singur, sau a unui număr mic de spirite individuale: fiinţe alese, a căror frunte este marcată de un semn — Semnul; colectivitatea socială şi posteritatea, care singure au acest drept, le vor acorda numele de filozofi, recunoscînd astfel că aceştia sînt singurele puncte de sursă — puncte arhimedice ale universului spiritual — prin care extinsele pînze subterane ale magmei spirituale au ţîşnit la suprafaţă, îmbibînd apoi încetul cu încetul scoarţa şi amorsînd astfel durerosul travaliu de trezire la conştiinţă a epocii. Spiritul este întotdeauna contemporan cu sine însuşi, şi nimeni, nici o conştiinţă

---

[7] P. Valéry, *Eupalinos, ou l'Architecte*, în *œuvres*, vol. II, Paris, ed. J. Hitier, Pléiade, 1962, p. 89.

[8] Ion Barbu, *Joc secund*.

[9] *Lume* şi *lumină* sînt două variante ale aceluiaşi cuvînt latin *lumen*. După H. Tiktin' cuvîntul *lume* apare frecvent în *Psaltirea Scheiană* şi la Coresi în sens de *lumină*; de exemplu la Coresi, *Psalm* 16.8: „Păzeşte-mă, Doamne, ca *lumea* ochiului".

individuală nu-şi poate depăşi epoca. Poate rămîne însă în urma epocii. Luminile ce se aprind în filozofi marchează doar prezentul, ele se propagă însă cu viteze diferite în diversele medii.

CONŞTIINŢA PARADOXALĂ

O dată cu apariţia unei conştiinţe suprapuse sie-şi, a acestei metaconştiinţe de ordin-2, *prin* şi *în* care spiritul se contemplă pe sine însuşi, ca obiectul şi subiectul cunoaşterii, avînd însă aceeaşi substanţă noetică, în ambele sale ipostaze. Obiectul şi subiectul, exteriorul şi lăuntricul, se confundă, generînd astfel în permanenţă şi în mod inevitabil *paradoxul*.

Starea reflexivă a conştiinţei de sine nu numai că produce paradoxul, ci este ea însăşi paradoxul în sine, deoarece ea nu poate fi descrisă în nici un fel fără contradicţii. (*„Gîndeşte-te, Critias, poţi oare admite că există o vedere numai a vederii însăşi şi a nonvederii? Crezi că aşa ceva poate exista?/ Pe numele lui Zeus, eu unul nu ... / Vezi, aşadar, iubite Critias, s-a adeverit a fi în parte cu totul imposibil, în parte de necrezut ca să existe ceva ce se referă la sine însuşi"* [10].)

Universul în-sine, lipsit de propria sa conştiinţă, este prin această absenţă totodată, în mod implicit, scutit de teroarea paradoxului. Un asemenea univers nu se poate conţine, de exemplu, pe sine însuşi ca element propriu. Numai universul-ştiut de el însuşi, universul autoconceput, conştient de sine poate să se conţină pe sine ca element propriu.

Conceptul de *univers* este şi el *un* concept ca oricare altul. Universul conceptelor conţine astfel ca un element propriu şi conceptul de univers. Cu aceasta universul spiritual a şi trecut pe neobservate şi docil sub imperiul inexpugnabilelor contradicţii. Ştiindu-se ca atare, universul se reproduce zămislind celula spirituală a unui microcosm lăuntric, printr-o imaculată concepţie, în splendidul sens echivoc al termenului. Nu din capul lui Zeus, ci din intelectul feciorelnic al Athenei Parthenos a ţîşnit în lume Pallas Athena, raţiunea în arme. Geneza spiritului este o partenogeneză.

Iată un alt aspect al conştiinţei paradoxale: *infinitul în potenţă* constă, între altele, în *posibilitatea* neîngrădită de a divide în părţi egale, de exemplu, un segment unitar, obţinînd fragmente liniare *mai mici decît orice lungime arbitrară dată dinainte*[11] (fig. 1). Lipind acum fără încetare cap la cap fragmente indefinit descrescătoare ale segmentului unitar (fără să le utilizăm pe toate), este clar că o asemenea operaţie de însumare a acestor segmente subunitare *nu va ajunge niciodată la un sfîrşit* şi de aceea nici nu va da vreodată un rezultat precis, terminat, finit. La nivelul-zero, obiectual, al conceptelor de segmente, această însumare constituie o potenţialitate veşnic *ne*-terminată, *ne*-sfîrşită, *non*-finită, o mulţime veşnic *deschisă* — o *infinire*. În momentul însă în care conştiinţa-subiect contemplă această însumare *quasi* şi *de facto* din *exterior* îl va concepe ca un *tot unitar* de-*finit*, de-*terminat*, şi — în anumite condiţiuni precise — îi va putea asocia chiar un *concept numeric* unic, un seg-

[10] Platon, *Charmides*, 167 C—168 E.
[11] Euclid, *Elemente* X 1.

ment închis de lungime finită. De exemplu, dacă, pornind de la un segment egal cu 2 unităţi, fracţiunile acestea vor fi egale pe rînd cu *1/2*, apoi cu *1/2.3*, *1/2.3.4*, ... , *1/2.3 ... n*, ş. a. m. d., atunci se poate demonstra că *suma* acestei succesiuni nesfîrşite de segmente este totuşi mărginită, şi — ceea ce este cel mai important şi, poate, tocmai de aceea nici *nu se*

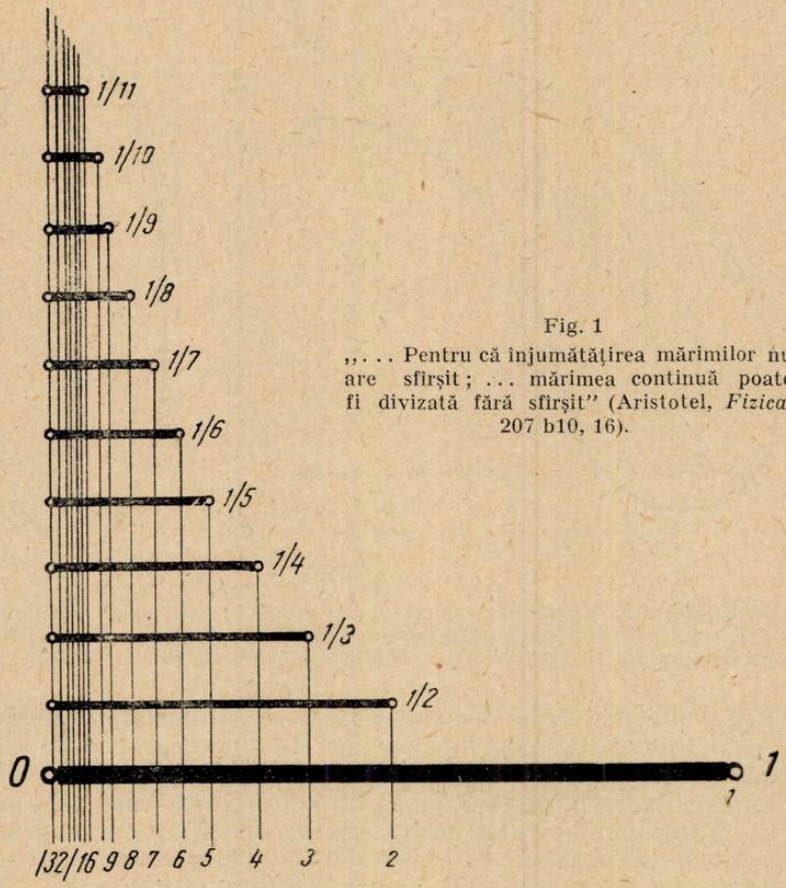
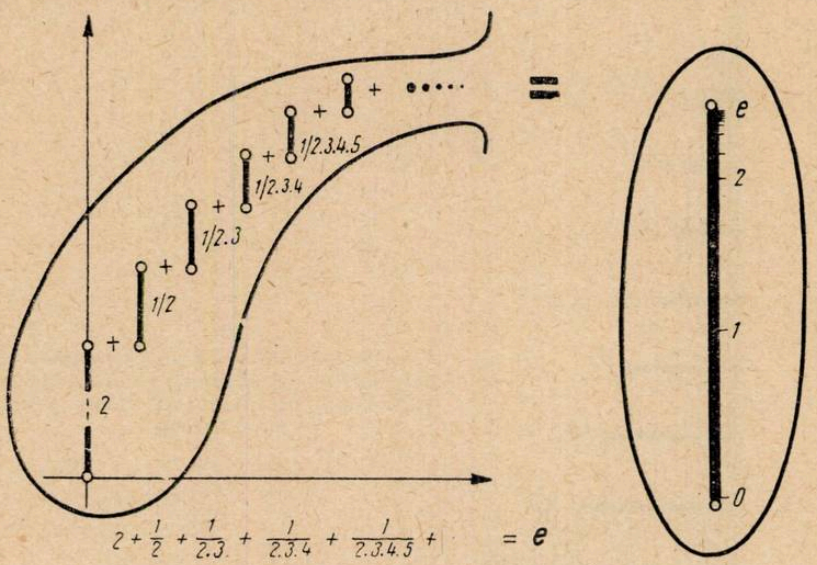


Fig. 1
„... Pentru că înjumătăţirea mărimilor nu are sfîrşit; ... mărimea continuă poate fi divizată fără sfîrşit" (Aristotel, *Fizica*, 207 b10, 16).

poate demonstra — succesiunii nesfîrşite şi deschise i se poate asocia, în ciuda nonfinitudinii sale, un segment *închis* de lungime precisă *finită*, exprimată printr-un concept de număr (fig. 2). Acest număr nu poate fi *rostit*, nici nu poate fi scris pe hîrtie, el este *impronunţabil* şi *inexprimabil*, deoarece *nu are existenţă decît în gîndire*; există deci numai ca substanţă pur conceptuală, în sine şi pentru sine; o noemă pură, autonomă, care nu reproduce nici un obiect din natura exterioară. El are totuşi o individualitate precisă, o identitate proprie, un *rost* [12], care nu permite confundarea sa cu nici un alt număr, oricît de apropiate ar fi cele două valori. Noi ne referim doar într-o manieră *aluzivă* la această entitate transcendentă,

[12] C. Noica, *Rostirea filozofică românească*, în „Revista de filozofie", 1967, nr. 6, p. 660—661.

însemnînd-o în mod convenţional prin semnul grafic „e" şi înţelegîndu-ne între noi că, atunci cînd pronunţăm sau scriem semnul „e", ne gîndim de comun acord tocmai la *acest* număr, impronunţabil, sau, mai precis, *gîndim* acest număr. Gîndind *la* acest număr *e*, ca la o noemă obiectuală, spiritul contemplă însuşi cugetul care tocmai gîndeşte acest număr. Spiritul-



$$2 + \frac{1}{2} + \frac{1}{2.3} + \frac{1}{2.3.4} + \frac{1}{2.3.4.5} + \ldots = e$$

Fig. 2

„Geometrul zice : Această linie lungă de un picior, această linie fără lărgime — fără însă ca liniile trasate să aibă aceste proprietăţi ; dar el nu utilizează desenele în sensul în care gîndeşte despre ele" (Aristotel, *Anal. Prior.*, 49 b 34—37).

subiect se gîndeşte deci *la* sine însuşi în ipostaza obiectului noetic *e*, deci însuşi acest număr, ca spirit, în ipostază de obiect, se ştie *pe* sine însuşi ca număr *e* într-o stare conceptuă.

Numai o conştiinţă suprapusă, *meta-conştiinţa*, care este conştiinţa însăşi în ipostaza subiectului, poate efectua operaţia de cuprindere a unui proces în permanentă devenire şi veşnic neterminat — într-o totalitate terminată, închisă într-o singură entitate conceptuală. Numai în această conştiinţă-subiect este posibilă realizarea actului prin care neterminatul devine terminat, procesul mereu deschis se închide, infinitul în potenţă devine o actualitate definită.

Dar odată apărut, conceptul ce sălăşluieşte ca imagine în meta-conştiinţă, plămădit din aceeaşi substanţă noetică ca şi conceptul-obiect, se alătură în mod indiscernabil obiectelor noetice existente şi devine element al aceluiaşi şi unic univers spiritual de obiecte gîndite. Astfel numărul impronunţabil, pur gîndit (de către o meta-gîndire suprapusă existenţei noetice, care este şi ea doar gîndită) însemnat pentru comoditate cu semnul convenţional „e" este *un număr oarecare*, tot atît de banal şi de real ca şi numărul 1/2 sau 13, şi ele stau alături, fără discriminare, ca elemente cu drepturi egale ale aceluiaşi univers noetic de numere. Infinitul în act, asociat unui proces nesfîrşit în potenţă, nu poate apărea decît *în*

spirit și *ca* spirit, care contemplă în ipostaza meta-conștiinței însuși acest proces ; îl *știe* ca atare și-l cuprinde într-o singură privire interioară, îl concepe, — *zămislindu-l* și îl concepe *știindu-l* și însușindu-l ca pe un ceva ce este însuși al său, ca pe un *ceva* ce este el *însuși*, — o însușire singulară a microcosmosului spiritual. Prin aceasta, și abia acum, infinirea se săvîrșește : aici și numai aici infinitul *este* în finit, efectiv prezent în actualitate.

În fine, un alt aspect al conștiinței paradoxale apare în posibilitatea de a gîndi *ne-ființa*. Existența corporală este unitară și unică. Ea nu știe altceva decît să existe. Gîndirea este scindată și dublă. Ea știe *a-fi*, dar *știe* și *a-nu-fi*. Dar gîndul care știe *a-nu-fi* există *ca* gîndire, și dovada peremptorie a științei (*savoir*, *das Wissen*, *knowledge*) sale este tocmai gîndirea neființei : *cogito quod non sum — ergo sum*.

Neființa poate avea ființă numai într-o pură stare știută, și gîndirea care știe neființa se gîndește doar *pe sine* în ipostaza neființei. Sînt deci valabile ambele sensuri ale expresiei amfibolice : (1) gîndirea ca subiect *știe* a nu-exista, realizînd imposibilul *în* și *prin* substanța ei, (2) dar ea știe să gîndească „a nu exista" ca predicat, ca obiect noetic, ea *știe* deci *de* neființă ca de *ceva* ce nu există, și prin aceasta ea *poate* totodată să fie însuși acel *ceva* ce nu există, poate — prin funcționarea *puterii* sale demiurgice — a fi efectiv ceea ce gîndește că este. Natura însăși, natura în-sine nu cunoaște decît modalitatea existenței, a prezenței pure, iar non-ființa nu poate apărea în univers decît într-o stare de agregație conceptuală, în stare de gîndire și de gînd. Cerbul este cerb și cristalul — cristal. Non-cerbul și *„cristalul tău negat"* *apar* în conștiința noastră [13] ca noțiuni și pentru ca să apară acolo nu este necesar ca în lumea existenței concrete să existe obiecte pe care acestea să le reprezinte. Ele pot fi *concepte vide*, cărora nu le corespunde *nimic* în lumea existenței corporale. Dar ambele sînt concepute, gîndite *din* și *de* aceeași substanță spirituală și, ca atare, sînt ambele entități elementare autonome, cu drepturi absolut egale, ale universului noetic. Aici, ambele se bucură de același grad de realitate și organismul lor conceptual nu conține absolut nimic pe baza căruia s-ar putea distinge care dintre ele este „real" și care este „imaginat" și ireal. Falsul, minciuna, irealul, imaginatul, invențiile și plăsmuirile de toate felurile oferă toate unei conștiințe suprapuse, care contemplă acest univers din exterior, aceeași realitate ca și adevărul, ca și conceptele așa-numite *reale* : nu există criterii interioare de a discerne între ele după gradul realității ; și *„tatăl nostru Parmenide"* [14] ne ferea fără efect de ispita permanentă a păcatului logic. „Este adevărat că eu mint, dacă și numai dacă eu mint" constituie o exprimare paradoxală, proprie însă numai stării *reflexive* a conștiinței de sine. Acest paradox apare mereu și peste tot — într-o formă deghizată — acolo unde are loc scindarea internă a conștiinței în conștiință-obiect și conștiință-subiect. Numai în această conștiință dedublată poate apărea non-ființa și aici, și numai în interiorul acesteia — deci în stare *concepută* — are ea aceeași existență și realitate ca și ființa. În momentul în care subiectul gînditor prinde în focarul fasciculului său luminos însăși gîndirea considerată ca obiect —

[13] *Cristalul negat* a apărut în *Ritmuri pentru nunțile necesare* de Ion Barbu.
[14] Platon, *Sofistul*, 241 D.

paradoxul apare în mod ineluctabil și nu mai poate fi eliminat niciodată din univers. Existența există, ochiul vede, rațiunea raționează, dar numai mintea minte. Natura naște — mintea născocește. Ulise l-a învins pe Polifem nu cu forță, ci cu minte, mințindu-l că neființa, pe nume Nimeni, este însăși ființa lui. Or, ființa lui este doar un gînd în mintea lui Homer, care și-a închis de bunăvoie ochiul trupesc pentru ca în contemplarea unei lumi care nu există, și care îi dădea satisfacția supremă de a-i fi demiurg, să nu se lase tulburat de vederea lumii care există. Poate *Iliada* este și istorie [15], dar *Odiseea* este acea *artă* pe care Gauguin a definit-o *„mentir vrai"*. (*„Într-adevăr, dragul meu, ne aflăm aici în fața unei chestiuni deosebit de dificile ... Căci în orice fel s-ar spune că poate exista cu adevărat o vorbire sau o părere falsă, fără ca prin însăși pronunțarea acestor vorbe ele să nu apară contradictorii, acest lucru, o Theaitetos, este deosebit de greu de înțeles. (Cum adică?) Pentru că această vorbire are îndrăzneala de a presupune că non-ființa există; căci altfel falsul nu ar putea exista în nici un fel cu adevărat. Marele Parmenide însă, tinere, de cînd eram copii, ne-a repetat într-una, de la început pînă la sfîrșit ... : Niciodată nu vei putea pricepe că ceea ce nu există — există (Ci de la o asemenea cale să-ți ții departe gîndirea"* [16]).

Trezirea la conștiință atrage după sine în mod inevitabil alungarea din paradis. Edenul nu este Grădina lui Epicur, ci fericirea oferită de inconștiință. Marele autor anonim, care a retrăit, sau poate a trăit chiar, explozia vulcanică a magmei spirituale, a regizat această dramă metafizică, *secundum artem*, așa cum se cuvine, dotînd-o cu toate recuzitele unui mic apocalips. Acum începe era nesfîrșitelor suplicii — răsplata incomparabilului și irezistibilului păcat. Cu sudoarea frunții sale va trebui să-și croiască spiritul un drum prin labirintul propriilor sale contradicții. El ia act că rătăcește în propriile sale subterane tenebroase abia în momentul în care *se deșteaptă*, scindîndu-se și devenind conștient de sine însuși.

Dar abia acum va dobîndi totodată și capacitatea de a se *dedubla* fără sfîrșit, de a naște, de a se naște și de a fi născut, de a aduce pe această lume alte lumi, universuri mereu noi, zămislite *în* și *din* propria sa substanță noetică. Pentru că trezirea la conștiință este o gestație : Nașterea, în care chinul suprem și sublimul se găsesc în mod indiscernabil asociate. Suferința apare în univers o dată cu conștiința. Și singuraticul Teseu, secretînd ca un păianjen firul sangvin al Ariadnei din propria sa substanță, nu se va elibera de amenințătoarea ubicvitate a eternului Minotaur decît domesticindu-l. Și-l va îmblînzi descoperind că *„Minotaure — c'est moi"*.

Conștiința obiect se găsește în raport cu propria sa meta-conștiință în aceeași poziție ca, în general, o primară stare spontană, lipsită de autoconștiință, față de aceeași stare ridicată la nivelul unei stări știute. O plantă există în-sine într-o stare de spontaneitate, ne-știută de ea însăși, și ca atare — ca *obiect* — se opune propriului său *concept*, deci propriei sale ființe transpuse într-o stare știută, conceptă. Ea se regăsește totodată identică cu sine însăși, *ridicată* (*aufgehoben*) la stare de concept. Trans-

[15] Despre relația dintre istoriografie și artă, vezi eseul lui G. Csehi, *Klio és Kalliope*, București, 1966.

[16] Platon, *Sofistul*, 236 E—237 A.

punerea unei relații analoge pe planul intern al spiritului face ca ea să apară sub un aspect deosebit de straniu, deoarece tot ce se află în interiorul spiritului este prin însăși substanța sa un lucru știut și prin acesta efectiv prezent. (*„Tout est toujours en pleine lumière dans la lumière crue du rêve. Pas moyen de se réfugier dans l'ombre des objets qui peuvent être, et peut-être ne sont pas. Il n'y a pas pour lui de peut-être. Il ne saurait dire non à ce qui est ... C'est un monde sans sommeil. Le monde du dormeur éveillé ... Vous êtez alors tout ce qui est, ne pouvant détourner la tête pour regarder autre part. Rien n'est vu à manière dispersée. Tout est tel quel. Rien n'est à peu près. Tout est en état"* [17]). Și iată, acum vorbim totuși de acest element al conștiinței ca de un lucru în-sine, ne-știut!

Trezirea la conștiință pare un lucru normal atunci cînd este vorba de natură, deoarece aici sesizăm cu facilitate trecerea dintr-o stare de agregație somatică la una noetică. Deșteptarea spiritului la conștiință proprie apare însă ca un paradox manifest, deoarece aici un element al conștiinței trece din starea spontaneității ne-conștiente în stadiul conștiinței de sine, ambele fiind însă concomitent stări ale conștiinței, stări de prezență — știută. Acest fenomen este totuși la fel de natural ca un cutremur, ca o reacție chimică, ca gravitația, metabolismul, mareele sau transmutația atomică. Spiritul face ceva în mod conștient și totuși nu știe ce, nu este conștient de ceea ce face, acționînd în mod manifest ca o natură oarbă. (*„După oamenii de stat m-am dus la poeți, atît la cei ce fac versuri tragice și ditirambice cît și la ceilalți ... Am luat de aceea poemele care mi s-au părut a fi cel mai bine lucrate, și i-am întrebat ce au vrut să spună acolo pentru ca să învăț și eu ceva de la ei. Mi-e rușine, bărbați ai Atenei, să vă spun adevărul, totuși trebuie să vi-l spun: cei prezenți, aproape toți, vorbeau mai bine despre poemele poeților, ca ei înșiși, care le-au făcut. Mi-am dat seama atunci, pe scurt, că nici poeții nu-și compun poemele prin intermediul înțelepciunii, ci însuflețiți de o facultate naturală la fel ca prezicătorii și proorocii. Pentru că și aceștia spun multe lucruri frumoase, dar nu înțeleg ceea ce spun"* [18].)

ETAPELE ISTORICE ALE FENOMENOLOGIEI SPIRITULUI

Conștiința își are și ea istoria ei proprie. Etapele fenomenologiei spiritului constituie o parte nu numai integrantă, ci și esențială din istoria cosmosului. Lungi epoci de acumulări lente ale valorilor dobîndite în penibila trudă de explorare a straturilor orizontale sînt întrerupte de subtile mutații verticale, iruperi neașteptate în zone suprapuse, singulare stări fulgurante, adevărate nașteri în care spiritul se autodepășește, dăruindu-și o stare de conștiință cu totul nouă: festive și unice momente, în care spiritul se trezește brusc și ireversibil la conștiința unor facultăți pe care le practică cu dezinvoltă spontaneitate a inconștiinței, stări pe care le deținea fără ca posedarea lor să fi fost juridic sancționată de o adeziune liber consimțită, lăsînd subit să cadă în bezna uitării întreaga sa ființă anterioară.

---

[17] Groethuysen, *op. cit.*, p. 27–28.
[18] Platon, *Apologia lui Socrate*, 22 B–C.

Astfel, de exemplu, omul a fost de cînd există o ființă capabilă *să cunoască* natura, dar nu știa acest lucru, deși practica în permanență, și în mod conștient, cunoașterea obiectelor concrete din anturajul său. Deși o activitate specifică a conștiinței — totuși mult timp nu a existat încă auto-conștiința acestei activități, efectuate doar spontan.

Abia în *spiritualitatea elină* s-a deșteptat omul la conștiința faptului că el este o ființă *capabilă* de a cunoaște natura, și omul cunoscător pășește pentru prima dată la greci în centrul reflexiunii.

Dar grecii, la fel ca și toate celelalte popoare, nu au cunoscut numai obiectele din anturajul lor natural, ci au și adăugat naturii propriile lor creații, pe care natura, fără om, nu era în stare să le producă : statui, temple, poeme, constituții și orașe democratice, tragedii, mașini automate, instrumente tehnice, arme, semne grafice, piese muzicale, obiecte de podoabă. Dar — un lucru atît de familiar astăzi oricărui copil sau adult neinstruit — nici chiar grecii *nu știau* că ei creează, nu știau că omul este o ființă dotată cu facultatea de a crea. Deși creația este un act care nu poate fi săvîrșit decît în stare de luciditate conștientă, în stare de trezie, ei *nu* au fost totuși conștienți ce făceau anume atunci cînd săvîrșeau actele atît de banale ale creației cotidiene. Limba greacă, atît de bogată în termeni variați pentru a exprima *facerea*, efectuarea, săvîrșirea unui lucru, nu are totuși nici un cuvînt care să vehiculeze sensul actual al termenului de „creație". (Termenul latin „*creatio*", adoptat în acest scop, avea la romani semnificația instituțională a numirii magistraților în posturile lor, *creatio magistratuum*, a întemeierii administrative a unui oraș. Limba română posedă, sau cel puțin a posedat, un asemenea termen, și încă unul excelent : a *în-ființa*, a trece din ne-ființă în ființă[19].)

Totuși, nu se poate spune că grecii nu ar fi avut *nici un fel* de conștiință a actului creației, chiar în sensul actual al cuvîntului („*Tu știi — spuse Diotima — că facerea este de mai multe feluri. Căci, indiferent care ar fi cauza ei, facerea este întotdeauna trecerea din non-existență în existență*[20]). Da, dar sub o formă negată, *refuzată*. A ști, a nu ști, a refuza, iată — *trei* modalități distincte ale conștiinței cărora, pe plan ontic, le corespund ființa, neantul, non-ființa, respectiv : materia, vidul, antimateria.

În ascensiunea ei istorică, îndreptată spre împlinirea treptată a propriilor sale meniri, conștiința parcurge într-un ritm precis, într-o severă succesiune ordonată, aceste trei etape : a nu ști, a refuza, a ști — a ignora, a combate, a accepta.

CONȘTIINȚA NEFERICITĂ

Non-știința, ignoranța totală, lipsa conștiinței de sine — o stare de indiferență vegetală, plutire netulburată în apele calme ale inconștienței paradisiace — se preschimbă brusc într-o stare de neliniște încordată, *conștiința sceptică* ia acum act de starea de *îndoială* care o opune sie însăși.

---

[19] Tiktin citează în *Dicționarul* său următoarea interpretare a termenului, dintr-un manuscris din 1794 : „este un ὄν ... de la care noi am luat înființarea".

[20] Platon, *Symposion*, 205 B. Pentru amănunte, vezi lucrarea noastră *La géométrie non euclidienne dans le développement de la pensée*, în *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, București, 1961, p. 65—68.

Reflectînd, se zărește reflectîndu-se în propria sa oglindă ca *altul*, și sentimentul de îndoială cedează certitudinii stării de *în-doire* efectivă. Subit, spiritul se dedublează și prin autoalienare eul aduce pe lume pe altul, ca un anti-eu străin și opus. Dar acest alt-eu este contopit și identic cu însuși eul genuin. Dubiul, ajuns la punctul de fierbere, izbucnește cu vehemență într-un refuz categoric : spiritul se trezește la conștiința de sine, dar repudiază noua sa stare dedublată pe care o consideră ireală și străină, renegîndu-și identitatea. Urmează o lungă perioadă de tribulații, în care, spiritul privește propria sa ființă, de care abia a luat cunoștință ca ceva vrăjmaș, opus propriilor sale esențe. Neființă înstrăinată și respinsă de sine însuși ; *„Treci pietrele apunerii egal/supt văile respinse, ce nu sînt"*[21]. În ciuda tuturor sforțărilor, el nu reușește să scape de conștiința clară a noii sale stări, nu reușește să elimine străinul din sine, care — o dată ce această nouă stare, chiar dacă într-o formă negată, a apărut în interiorul său. Astfel se instaurează în el sentimentul că se găsește în starea comiterii continue a unui păcat permanent : epoca turmentată a suferințelor începe pentru *conștiința nefericită*.

În fine, această sinucasă traiectorie este *închisă* de o ultimă etapă : reconcilierea spiritului cu sine însuși. Conștiința acceptă și afirmă propria ei ființă : fiul rătăcitor, străinul se reîntoarce *liber* la sine însuși.

Filozofia, și în general spiritualitatea elină în ansamblul ei, constituie stadiul conștiinței nefericite în fenomenologia ideii de creație. Întreaga filozofie greacă poate fi caracterizată ca un neîncetat efort de a lămuri actul creator, refuzînd însă ideea clară, pozitivă a creației.

Ce este obiectul fabricat de om, cum ar putea fi caracterizat actul și rezultatul oricărei faceri ? Și *ce face sculptorul* atunci cînd cioplește din marmură chipul zeului invizibil, *ce fac tîmplarul* atunci cînd confecționează un pat, *arhitectul și zidarul* cînd construiesc o casă sau fierarul atunci cînd făurește o seceră ? Și *ce face geometrul* atunci cînd geometrizează (face geometrie), atunci cînd vorbește de punct, dreaptă, plan, atunci cînd definește pătratul, cercul, sfera ? *Ce fac compozitorul* și *autorul de tragedii sau de poeme, ce face dansatorul* — ce fac toți aceștia cînd compun operele lor ? *Aceștia toți imită* — a fost răspunsul pitagoricilor. Este însă evident că nici artistul care sculptează chipul zeului Hermes, nici geometrul care definește punctul sau sfera *nu pot imita* întocmai, nu pot reproduce cu fidelitate obiecte concrete percepute de simțuri, deoarece în natura concretă nu există de loc obiecte care să corespundă fidel acestora.

El imită totuși — a fost răspunsul lui Platon —, dar nu obiecte care cad sub simțuri, ci *idei* — eterne, perfecte și imuabile paradigme, prezente din totdeauna în sufletul nemuritor. Și cuncașterea acestora nu este decît o *readucere-aminte*. *Tîmplarul imită* — în mod imperfect, desigur, — ideea divină și perfectă a patului sau a războiului de țesut, idee pe care el o poartă în sine ; iar *pictorul*, la rîndul său, nu face decît să imite obiectul confecționat de tîmplar. Arta este în întregime o *imitație* ; imaginea artistică este rezultatul unei faceri numai ca imagine imitatoare[22]. *Actorii, dansatorii* și *muzicienii* sînt și ei numai imitatori[23]. *Geometrul* nu face el însuși

[21] Ion Barbu, *Increeat.*
[22] Platon, *Cratylos*, 389 C ; *Resp. X*, 596—602 ; *Sofistul* 265 B.
[23] Idem, *Leges*, II, 655 E, 668 A.

figura pe care o studiază, ci o descoperă numai[24]. *Constructorul* de case imită ideea perfectă a pătratului şi a cercului; cercul dat prin definiţie nu se regăseşte nicăieri în natură ca un obiect concret; figura, ideea cercului se găseşte în suflet[25]. Demonstraţia, învăţătura geometrică este o *readucere-aminte*[26]. *Cuvintele* sînt şi ele imitaţii, ca şi picturile[27]. Sufletul nostru este ca un tipar de ceară şi mama muzelor este Mnemosyne — memoria, reamintirea[28]. Maieutica *ajută* numai la naştere, dar nu dă nimic de la sine, nu ne învaţă nimic efectiv nou. Ea ajută numai să se descopere ceea ce există dat în interior[29]. Nu se poate cunoaşte ceva ce nu posedăm încă[30]. Creaţia le este refuzată nu numai oamenilor: lumea aceasta este făcută de zei, dar şi ei imită doar, în actul facerii, ideile imuabile şi eterne[31].

Nesatisfăcut de evaziunea oferită de teoria ideilor, Aristotel stabileşte actului creator un nou statut, mai naturalist decît cel platonic: cînd apare ceva, făcut de om, o *potenţă* se transformă în *act*. Omul *nu* poate crea, el nu este în stare să depăşească natura, nici să-şi depăşească propriile sale limite. Icar se prăbuşeşte sub cerul senin al legendei eline, dar doctorul Faust este damnat şi înghiţit de flăcările de pucioasă şi de smoală incandescentă în ceţurile sumbre ale mitului occidental, care îl condamnă pentru a fi atentat la prerogativele divine ale creaţiei lumii. (''*Sweet Analytics, 'tis thou ravish'd me*/. Bene disserere est finis Logicae: *Affords this art no greater miracle?*/ *These metaphysics of magicians*/ ... *these are those Faustus most desires.*/ *A sound magician is a mighty god.* /*Here Faustus, tire thy brains to gain a deity*/... *Be thou on earth as Jove is in sky.*/ *Lord any commander*...''[32].)

IDEEA DE OM CREATOR

Ideea omului creator apare într-o formă încă relativ confuză în aşanumitele *scrieri hermeneutice* ale evului mediu. Ea izbucneşte însă cu claritate şi forţă abia acum cinci sute de ani în opera lui Nicolae Cusanul. În prerogativul divin al creaţiei, Cusanul descoperă o facultate specific umană — singura care deosebeşte omul de animal. Din ceruri, unde a fost proiectată prin autoalienare, ideea de creaţie se trezeşte la conştiinţa de sine în om, întorcîndu-se în ţărîna de unde a ieşit („*Et les dieux ont reçu de l'esprit humain le don de créer*''[33]). Din confluenţa celor trei mari curente spirituale ale antichităţii — elin, iudaic, roman — nu apar încă trăsăturile distinctive ale omului modern. Abia conştiinţa creaţiei îl va dota cu acel semn de supremaţie în care se recunoaşte fizionomia noii sale dimensiuni.

---

[24] Platon, *Euthydem*, 290 B.
[25] Idem, *Epistola* VII, 342 B.
[26] Idem, *Phaidon*, 73 B—75 C.
[27] Idem, *Cratylos*, 430, B—D.
[28] Idem, *Theaitetos*, 191 D—194 D.
[29] *Ibidem*, 150 B.
[30] Idem, *Menon*, 86 B.
[31] Idem, *Timaios*, 29 A.
[32] Chr. Marlowe, *The tragical History of Doctor Faustus.*
[33] P. Valéry, *Trois fragments de l'Introduction à la Méthode de Léonard de Vinci* (*Morceaux Choisis*, Paris, 1930, p. 85).

Conștiința omului creator emerge la Cusanus din contemplarea activității producătoare a obiectelor artificiale cotidiene. Totuși, explicarea prin creație a producției tehnice poate fi ocolită prin paliative gnoseologice dotate — în ciuda caracterului lor eronat — cu o mare forță de persuasiune. Însăși biserica era potrivnică ideii de *om* creator.

Într-adevăr, acceptînd că lumea materială se supune legii severe a conservării cantității de substanță, avem impresia că actul creației ar fi incompatibil cu această lege. Nimic mai eronat. Creația constă în producerea unor valori cu desăvîrșire noi, înainte inexistente, cîteodată chiar nebănuite — producerea acestor noi valori se desfășoară însă în respectul riguros al legilor naturii. Numai universul valorilor spirituale nu se supune legilor conservării. Și — trebuie să spunem —, din fericire, deoarece abia această nesupunere îi oferă spiritului posibilitatea progresului fără margini, suprema manifestare a libertății sale.

Pentru că actul creației constă în exercitarea unei facultăți pur spirituale și atît creația, cît și creatul este de esență spirituală. În univers apare mai întîi conceptul, și anume în intelect, și abia ulterior (și nu în mod obligatoriu !) se va precipita în natură cristalul material al obiectului. Policlorura de vinil sau atomul de anticobalt apare în laborator în urma unei transmutații a substanței spirituale : o bucată de idee pură, o închipuire se depune pe fundul eprubetei, dînd trup ideii. („Statui de plastic și catedrale de neon, poeme macromoleculare și tragedii naturale, otravă cu cap căutător și implantații de creier electronic cu explozie întîrziată ; șoarece mecanic — și pentru ca să fie pe masa cui să joace, cînd nu-i acasă, *pithecanthrobotus electrus* (strămoșul omului, în fine rațional, pentru că rationalizat prin substituirea sufletului irațional cu algebră booleană), care va realiza în fine, și cea mai igienică conviețuire mecanică, care funcționează fără zgomot, deci fără probleme"[34]).

Crearea obiectelor materiale este precedată de creația conceptuală. În schimb, creația conceptuală își este suficientă sie-și, și, pentru a deveni efectivă, nu are nevoie de vreo încarnare concretă. Obiectul creat — atunci cînd totuși apare — nu face decît să reproducă, să imite — (sau cel puțin încearcă s-o facă) conceptul său creat în prealabil și preexistent. Problema se reduce, așadar, la *deslușirea mecanismului intim al partenogenezei noetice*, a acestei imaculate concepții în ambele sensuri ale termenului. Da, deoarece, este evident că intelectul androgin a zămislit el singur și poartă în interiorul său conceptul, fără ca acesta să fi trecut întîi prin simțuri. Altfel nici nu s-ar putea și nici nu se poate ; conceptul creat nu reproduce, nu „reflectă" nimic din lumea exterioară, el nu este imaginea secundă a unui obiect existent, ci, dimpotrivă, el este factorul prim și determinant al obiectului care abia *va* apărea, dacă va apărea cîndva. Însuși termenul de „reflectare" luat în sensul obișnuit este cu totul impropriu pentru a reda concordanța dintre obiect și concept. Platon, la care se găsește analogia dintre cunoaștere și tabla de ceară, remarcă totodată că *reflectarea în oglindă preschimbă stîngul în drept*, așa că nu mai redă imaginea fidelă a obiectului[35]. Conceptul din intelect fiind obiect-știut, rezultă că actul creației

---

[34] G. Croniamantal, *Cybernetical Poetry*, New York, 1957.
[35] Platon, *Theaitetos*, 193 B—C.

este o cunoaştere în care obiectul este ştiut şi cunoscut încă înainte de a avea o existenţă concretă şi independent de aceasta. În actul creaţiei conştiinţa premerge în mod necesar existenţei. În acest raport existenţa este ulterioară. Ea este aici conceptul obiectivat, în timp ce în cunoaşterea obişnuită noţiunea este obiectul conceput şi, desigur, ulterior existenţei concrete.

Nu numai omul, dar şi natura produce mereu nou, combinaţii, calităţi cu desăvîrşire noi. Natura progresează şi ea, iar omul aparţine şi el naturii. Totuşi, noul — a cărui producere singură merită pe drept denumirea distinctivă de „creaţie" — se deosebeşte de orice altă generare a noilor valori prin aceea că el apare, în mod necesar, *prin intermediul catalizator al conştiinţei*. Şi dacă este permis să ne exprimăm astfel, adevărata *menire cosmică* a conştiinţei în economia universului constă tocmai în îndeplinirea actului creaţiei : ea şi numai ea este chemată să dăruiască acestei lumi o *altă* lume, cu desăvîrşire nouă, superioară celei precedente, pe care natura, abandonată propriilor sale forţe oarbe, nu ar fi putut s-o producă niciodată pe cale spontană. Aş spune chiar că apariţia spiritului (uman) a devenit o necesitate cosmică tocmai pentru a asigura progresul (cu un termen pleonastic : progresul *nelimitat*) al universului. Dar dimensiunea esenţială a acestei ascensiuni ţine de domeniul valorii, şi însuşi progresul poate fi definit numai prin *recurenţă*, prin sine însuşi, ca un *spor* de valori care face posibil progresul ulterior. Progresul este o *infinire*, el conţine în sine certitudinea neterminatului. Noul apare şi în natură, dar galeriile arborescente ale subteranelor naturii se obturează, oprind accesul lumii către viitor. Numai prin apariţia spiritului înăuntrul său se poate salva natura — asemenea unui adevărat Münchhausen — de scufundare definitivă în aceste ape stătute. Fără el, natura ar rămîne plafonată, închisă în sine. Şi putem asocia *valoare* oricărui element nou, numai că acesta constituie un element, fie el şi infinitezimal, al traiectoriei progresului indefinit. Or, tocmai de aceea plusvaloarea introdusă în lume prin intermediul creaţiei participă în permanenţă la realizarea binelui.

Ştiinţa *trebuie*, dar conştiinţa *nu poate fi* considerată (nu-i mai este permis să se considere) ca un simplu fotograf domestic, umil subordonat naturii. Conştiinţa nu a fost chemată la viaţă numai pentru a satisface o meschină vanitate a existenţei, dăruindu-i o imagine tehnicoloră, *Hi Fi*, şi în mărime naturală, ci pentru ca să-i ofere ceva ce-i lipseşte : imaginea unei lumi inexistente, dar necesare şi deci bune, care, în comparaţie cu cea existentă, poate apărea adesea chiar ca absurdă *şi nu numai* lipsită de realitate, dar şi irealizabilă. Conştiinţa este oglinda fermecată în care se contemplă natura, bătrîna regină-mamă, asimetric-strîmbă, zărind în planul ei imaginea opusă, enantiomorfă a unei Albe-ca-Zăpada. În primul moment priveşte imaginea cu inimiciţie geloasă, stăpînită de premuniţia sumbră a pieirii. Dar, dintr-o dată, printr-o revelaţie subită, îşi recunoaşte în imaginea din oglindă propria sa fiinţă viitoare (*„Ţi-e inima la vîrste viitoare"*[36]) prezentă însă, în *acest* moment, în conştiinţă : propriul său pol magnetic opus către care se simte mînat de-a lungul întortocheatelor linii ale unui cîmp de forţe — atracţia irezistibilă a realizării. Corpul strîmb

[36] Ion Barbu, *Increeat.*

și asimetric al lumii își găsește echilibrul în contraponderea oferită de propria sa imagine antisimetrică, devenind astfel un *întreg* și transformîndu-se dintr-un inițial *haos* inform și dezacordat într-un adevărat *cosmos* : ordine, frumusețe, armonie. Împlinirea lui este spiritul — propria sa conștiință.

Și acum, în acest *„Ceas alb, concis al minunii"*[37], această *conștiință* ontologică își va dezvălui identitatea ocultă cu omonimul său *etic* : nu mai este suficient ca spiritul să se conformeze și să imite natura, — a sosit timpul ca lumea să se plieze sub imperiul spiritului și să tindă către realizarea ideii. *„Haide, prea bunul meu Domn, și alungă-ți teama de a irita pigmeii zilelor noastre. Destule sacrificii au fost aduse ignoranței și absurdității! Să întindem pînzele pe corabia adevăratei cunoașteri și să pătrundem mai adînc în părțile ascunse ale naturii decît s-a făcut pînă acum"*[38].

Pînă acum valoarea de adevăr a fost acordată numai propozițiilor în condițiile cunoscute. A sosit însă timpul ca să cerem realității concrete să fie *adevărată* și să realizeze *adevărul*. Această valoare logică poate apărea, desigur, numai în domeniul obiectelor *create*, și anume atunci cînd acestea sînt conforme conceptului lor, imitîndu-l, reproducîndu-l întocmai, ca *„gînd înghețat"*[39], idee precipitată în cristalele ființei, încarnate în corpul material al existenței. (Folclorul gîndirii spontane a și efectuat acest pas atunci cînd vorbește despre un medic, un profesor, un judecător *adevărat* sau despre alimente și medicamente *falsificate, sofisticate.*) Și la fel precum descrierea realității de către științele naturii nu poate reuși decît prin mijlo, cirea unui șir, probabil nesfîrșit de propozițiuni — șir presupus convergent, fiecare propoziție luată în sine fiind riguros falsă, — adevărul fiind situat în transfinit, dincolo de acest șir fără capăt (termenul de „adevăr relativ" ca o *aproximație* a adevărului este în sine un nonsens ; el poate fi acceptat, prin *abuz de limbaj*, între altele, pentru propozițiile *riguros false*, aparținînd însă șirului ce *converge* către adevăr), tot așa și binele — adevărul ce rezidă în obiectele aduse pe lume de creația umană — se realizează doar prin intermediul unui șir nesfîrșit de produse concrete, în sine imperfecte, care se deosebesc însă de toate celelalte produse imperfecte și rele prin aceea că sînt termeni ai șirului ce converge către perfecțiune, echivalentă cu adevărul și binele transfinit. Plusvaloarea introdusă în lume prin intermediul creației constituie *cultura* : prin introducerea creațiilor sale materiale — rezultat secund al celei spirituale — ,natura brută și netunsă, oarbă și mută, devine *cultivată*. Omul natural se autodepășește, devenind om *de cultură*, însușindu-și rezultatele propriilor sale creații conceptuale, afective, etice, apropiindu-se astfel de idealul umanist al omului absolut.

---

[37] Ion Barbu, *Ritmuri pentru nunțile necesare.*

[38] Henricus Oldenburgius, Clarissimo Viro B.d.S. (Benedicti de Spinoza, *Opera*, vol. III, *Epistolae*, Epistola VII, 1662, p. 26, Haga, 1914).

[39] Ion Barbu, *Înfățișare.*

CRONICA IDEILOR

„SACRUL" ȘI IPOSTAZELE SALE TEORETICE

DE

OCTAVIAN CHEȚAN

Cartea lui Pompiliu Caraioan despre *Geneza sacrului*[1], deși se adresează cu precădere unui public larg, interesează deopotrivă pe cercetătorii preocupați de problemele teoretice ale fenomenului religios, ca și pe cei ce studiază cultura celor mai îndepărtate stadii istorice ale omenirii. Ea supune atenției cercetătorilor o seamă de probleme metodologice și teoretice legate de analiza istoriei religiei în contextul epocii noastre și încearcă să schițeze conturul unei tematici a „sacrului" în cadrul unei viziuni generale istoriste și ateiste. Tendința de a răspunde atît cerințelor unei lucrări de *popularizare*, cît și unei scrieri de *cercetare* propriu-zisă determină însă o seamă de oscilații și simplificări care afectează în primul rînd conținutul. De pildă, degajarea textului de orice aparat critic și bibliografic înlesnește, poate, lectura unei anumite categorii de cititori, dar, implicit, deschide drum unei abordări pe alocuri imprecisă a problemelor, în sensul evitării analizelor delimitative de acele poziții teoretice al căror ecou — în unele momente ale demersului propriu — este prea evident pentru a nu crea ambiguități. Mă refer, printre altele, la faptul că investigarea fenomenului religios din perspectiva „sacrului" are și el o istorie care nu poate fi lăsată pe seama indicelui bibliografic de pe ultimele pagini, și aceasta nu din pedanterie, ci datorită specificității acestei istorii care își pune amprenta asupra a două principale orientări contemporane din domeniul istoriei religiilor.

★

Decenii în șir, începînd mai cu seamă din a doua jumătate a secolului trecut, efortul teoretic major al celor mai reputați specialiști în studiul istoriei religiei era dominat de o aceeași unică problemă, privită ca fundamentală. Astfel, sub influența evoluționismului se considera în unanimitate că pentru a se reuși în explicarea științifică a fenomenelor religioase trebuie depistat, identificat acel *element simplu*, *comun* tuturor religiilor (de la cele mai „simple" la cele mai „complexe") a cărui dezvăluire și urmărire în toate ipostazele vreodată existente ar face inteligibilă nu numai substanța

[1] București, Editura științifică, 1967.

Rev. filoz., **15**, 3, p. 357–369, București, 1968.

intimă a oricărei religii, dar şi mecanismul evoluţiei, al complicării progresive a fenomenelor religioase de la o formă istorică la alta. Acest „element comun" — rezultat dintr-o *atomizare* a fenomenului religios complex — se transforma astfel într-o noţiune-cheie cu ajutorul căreia se încercau apoi explicări totale.

Să ne reamintim teoria animistă a lui Edward B. Tylor, reprezentant al şcolii evoluţioniste engleze din a doua jumătate a secolului trecut, care considera animismul (în sens de credinţă în spirite necorporale) ca prima formă istorică a religiilor şi, totodată, ca criteriu minim al oricărei religii, deci ca *element* definitor al tuturor formelor de manifestare a religiei[2]. Dezbaterile în jurul tezelor sale (ale căror temeiuri metodologice erau cvasiunanim acceptate) au generat numeroase alte teorii, de aceeaşi factură, înregistrate în enciclopedii sub denumiri ca : preanimism, premonoteism etc. La fel, termenul „mana" şi credinţele legate de el, proprii melanezienilor — şi introduse în ştiinţa etnografică de R. Codrington în 1891 — au oferit premisele unei bogate literaturi de specialitate, care a încercat să reducă orice religie la credinţa în această forţă vitală fabuloasă, căreia i se atribuia şi rolul de prim element istoric al religiei. Ulterior, S. Reinach, aplicînd acelaşi principiu metodologic, reducea religia la domeniul afectelor umane, considerînd-o „în primul rînd, ca un sentiment şi ca o expresie a acestui sentiment prin acte de o natură particulară, adică prin rituri"[3], iar ca *element* ultim al tuturor religiilor el indica *„scrupulul"* în sensul de interdicţie specifică. Religia ar fi astfel „un ansamblu de scrupule care se opun liberului exerciţiu al facultăţilor noastre"[4].

În şirul acestor elemente-cheie întîlnim, firește, şi *sacrul*. Demersul teoretic este legat, în principal, de numele lui E. Durkheim, care şi-a propus, după cum ştim, investigarea acelor *„semne exterioare* uşor perceptibile, care să permită recunoaşterea fenomenelor religioase pretutindeni unde ele se întîlnesc şi care să împiedice confundarea lor cu alte fenomene"[5]. Pe această pistă, el ajunge la definirea religiei ca „un sistem solidar de credinţe şi practici relativ la *lucruri sacre*, adică *separate, interzise*..."[6].

Diferitele elemente astfel izolate erau considerate, totodată, cel puţin metodologic, ca fapte sociale şi studiate ca atare. Această orientare teoretică a facilitat începuturile unei sociologii a faptului religios, dar şi elaborarea unor teorii explicative din cele mai diverse, întemeiată fiecare pe supralicitarea unui aspect, a unei laturi.

Labilitatea acestor modele teoretice a devenit tot mai evidentă, iar posibilitatea inventării de noi şi noi modele pe baza izolării a mereu alte elemente dislocate din structura unitară a religiei a demonstrat indirect gravele deficienţe ale acestui recurs metodologic, indiferent de fundamentele sale teoretice materialiste sau idealiste. H. Poincaré, îşi aminteşte Mircea Eliade, se întreba odată, nu fără ironie, dacă un naturalist care s-ar limita la studiul elefantului la microscop, ar putea pretinde vreodată că a

---

[2] Edward B. Tylor, *La civilisation primitive*, vol. I, Paris, 1876.
[3] S. Reinach, *Orpheus, Histoire générale des religions*, Paris, 1925, p. 2.
[4] *Ibidem*, p. 4.
[5] M. Halbwachs, *Les origines du sentiment religieux d'après Durkheim*, Paris, 1925.
[6] E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, ed. a II-a, Paris, 1925, p. 65 (subl. ns.).

ajuns să cunoască în măsură suficientă acest animal[7]. Obiecția lui Mircea Eliade vizează aici doar indirect, pe un al doilea plan, ipostazierea elementelor „simple" și „ultime" ale religiei. Scopul imediat este, de fapt, sublinierea necesității de a studia fenomenul religios în plenitudinea sa, în „propria sa modalitate", adică „la scară religioasă"[8], și nu prin filiera fiziologiei, psihologiei, sociologiei, economiei, lingvisticii, artei etc., adică de a aborda fenomenul religios în funcționalitatea și specificitatea sa originară. Contribuțiile lui Mircea Eliade, în configurația demersurilor teoretice contemporane, se situează — din această perspectivă — la intersecția vechiului model epistemologic cu încercările relativ recente de a elabora o teorie a structurilor religioase. Scrierile sale se înscriu, după părerea mea, pe porțiunile sinuoase ale acestui itinerar ca un moment intermediar și, poate, mijlocitor. Distanța care îl separă de vechile teorii „atomizante" este calitativă, dar investigația sa nu depășește analiza sistemului hierofaniilor, elementare sau complicate, adică al modalităților istoric localizate ale experiențelor religioase ale unor comunități umane. Or, analiza structurală își propune, după cum știm, descrierea și înțelegerea „complexității labirintice a faptelor" nu numai sub raportul experienței sacrului, ci al *întregului* organic pe care îl înfățișează religia.

După cum constată Georges Dumézil, unul dintre reprezentanții autorizați ai metodei structurale în domeniul istoriei religiei, în prezent „s-a ajuns — sau reajuns — la ideea că *o religie este un sistem, diferit de puzderia elementelor sale,* că este o gîndire articulată, o explicație a lumii. Pe scurt, sub semnul *logos*-ului și nu al « manei » se plasează azi cercetarea"[9]. Această tendință se manifestă, după părerea sa, pe de o parte, prin descrieri tot mai minuțioase și evasiexhaustive, prin părăsirea problemelor privind originea și genealogia absolută (din cele mai îndepărtate timpuri) a credințelor religioase și, de asemenea, prin insistența asupra explicării *stărilor*, a constituirii și a evoluției lor de la o stare imediat anterioară, iar pe de altă parte, prin compararea în structurile și evoluțiile cele mai diverse, nu a unor elemente izolate, ci a diferitelor funcții specifice religiei.

Lucrările lui Mircea Eliade răspund, în principal, acestei din urmă tendințe. Sub raportul filiației, ele continuă, pe un plan superior de cuprindere și complexitate a analizei, orientarea inaugurată în 1917 de Rudolf Otto, autorul cunoscutei scrieri *Das Heilige* (Sacrul). Originalitatea și răsunetul în epocă al acestei cărți s-au datorat, după cum știm, schimbării neașteptate a perspectivei de investigare de la domeniul *ideilor* religioase, al *noțiunilor abstracte* despre fapte și ființe supranaturale, la cel al *modalităților experienței religioase*. Luminînd exclusiv latura subiectiv-irațională a religiei, R. Otto insistă asupra sentimentului de teamă religioasă în fața sacrului, în fața acestui *mysterium tremendum* și *fascinans*, care ar favoriza, după el, elevația spirituală a credinciosului și afirmarea perfectei plenitudini a ființei sale. Reținînd ca obiectiv al cercetării modalitățile experienței religioase, M. Eliade refuză cantonarea în irațional; în lucrările sale, el vizează o prezentare a fenomenului sacrului „în toată complexitatea sa, și nu numai în ceea ce are el irațional. Ceea ce ne

[7] Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1959, p. 11.
[8] *Ibidem.*
[9] *Ibidem, Préface* de Georges Dumézil, p. 5 (subl. ns.).

interesează — precizează el — nu este raportul dintre elementele nonraţional şi raţional ale religiei, ci *sacrul în totalitatea sa*" [10].

Spre deosebire deci de modelul epistemologic al sacrului la E. Durkheim, în scrierile lui Mircea Eliade, sacrul nu mai apare ca un *element* al religiei, ci ca o atitudine generală, totalizantă a credinciosului, ca experienţă religioasă specifică. Din acest unghi, fiecare element al religiei, fiecare document sau manifestare a ei este interpretat ca o modalitate a sacrului, ca o trăire a unor valori religioase. Dar despre sacru *în general* se pot spune puţine lucruri. Lipsit de orizontul istoric, dialectic al fenomenelor sociale, sacrul devine impregnat de existenţialism şi fenomenologizat. Dificultatea este sesizată de Roger Caillois, care în eseul său despre *L'homme et le sacré* constată că, „în fond despre sacru, în general, singurul lucru care se poate afirma valabil este conţinut în însăşi definiţia termenului : faptul că se opune profanului. Îndată ce se caută să se precizeze natura, modalităţile acestei opoziţii, ne izbim de cele mai mari obstacole"[11]. Pentru a depăşi acest impas, M. Eliade încearcă să unească recursul fenomenologic cu studiul istoric al faptelor religioase. Legătura rămîne însă formală : în lucrările sale, istoria este de fapt permanent exterioară esenţei sacrului, servind doar diverselor sale întrupări. Căci ţelul prim este de a decanta notele specifice ale experienţei religioase, şi nu de a surprinde multiplele variaţii şi diferenţe ocazionate de istorie. Dacă este evident, de pildă, că simbolismul şi cultul fecundităţii umane şi agrare, conchide M. Eliade, nu s-au putut constitui şi dezvolta ca sistem religios decît o dată cu agricultura şi că o societate preagricolă, specializată în vînătoare, nu putea resimţi în acelaşi mod şi cu aceeaşi intensitate sacralitatea pămîntului-roditor, totuşi atît vînătorii nomazi, cît şi agricultorii sedentari prezintă o aceeaşi similitudine de comportament „care — subliniază acelaşi autor — mi se pare infinit mai importantă decît diferenţele dintre ei : *şi unii, şi alţii trăiesc într-un cosmos sacralizat*, participă la o sacralitate cosmică manifestă atît în lumea animală, cît şi în lumea vegetală"[12]. Incursiunile în istorie urmăresc, astfel, din perspectiva fenomenologică, doar selectarea notelor comune ale experienţei religioase milenare a lui *homo religiosus*, dincolo de varietatea nesfîrşită a formelor istorice-religioase.

*

Acest excurs în istoria teoretică a sacrului ne va îngădui, poate, să înţelegem sursa unor dificultăţi întîmpinate la lectura cărţii lui Pompiliu Caraioan. Cele două modele epistemologice menţionate anterior : a) sacrul ca *element* al religiei şi b) sacrul ca *modalitate existenţială* sînt nu numai autonome şi ireductibile unul la altul, dar reflectă moduri total diferite de apropriere teoretică a obiectului ; confundarea sau contopirea lor voită generează dificultăţi teoretice de nedepăşit. Or, faptul că în lucrarea despre *Geneza sacrului* : 1) sursele teoretice imediate nu sînt discutate şi nici măcar schiţate, iar 2) propriul model epistemologic propus cititorilor rămîne neclar sub acest raport, în afara oricăror preocupări de a-i fixa contururi delimitative, creează impresia unor suprapuneri ilicite de planuri. În re-

[10] Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, p. 14.
[11] *Apud* Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 11.
[12] Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, p. 20.

petate rînduri, atît în prefaţă, cît şi în cuprinsul cărţii şi în cuvîntul de încheiere, autorul consideră sacrul ca „principalul *element* al religiei" (vezi, de pildă, p. 6, 70, 144). Totodată, sacrul este prezentat şi ca modalitate existenţială, ca experienţă specifică globală într-o lume saturată de valori religioase. Hierofaniile (manifestare, apariţie a sacrului) sînt definite ca „un mod specific de cunoaştere şi valorificare a lumii" (p. 83).

Întrepătrunderea acestor două tipuri particulare de considerare a problemelor se realizează sub semnul influenţei evidente a concepţiei fenomenologice a lui Mircea Eliade. Chiar cititorul cu minimă informaţie în acest domeniu recunoaşte lesne seria termenilor elaboraţi de M. Eliade şi preluaţi aproape fără schimbări de P. Caraioan, precum şi o serie de analize şi concluzii de aceeaşi sorginte. Ceea ce obiectăm este modul tacit în care se petrece această transbordare. Lucrările ştiinţifice în domeniul istoriei religiilor ale lui M. Eliade au un prestigiu binemeritat în întreaga lume. Ele configurează o viziune proprie, originală, asupra fenomenului religios, bazată pe o excepţională cunoaştere a surselor documentare, ca şi a întregii literaturi de specialitate. Soluţiile teoretice oferite de viziunea fenomenologică a lui M. Eliade incită la dezbateri şi schimburi de opinii. Acceptarea lor ca atare de către un cercetător sau analiza lor critică din unghiul unei alte perspective globale solicită, deopotrivă, o serie de elucidări. Evitarea unor asemenea precizări teoretice generează cel puţin o undă de neclaritate care îngreunează lectura şi nemulţumeşte cititorul. Declaraţiile vagi din prefaţă — în cazul cărţii la care ne referim — cu privire la unele împrumuturi de material documentar şi de soluţii teoretice, fără nici o referire concretă, lăsînd totul pe seama unei liste bibliografice atotcuprinzătoare, nu rezolvă nimic.

Observarea mai îndeaproape a modului în care Pompiliu Caraioan încearcă reconstituirea genezei sacrului dezvăluie, după părerea mea, un permanent efort de a îmbina analiza fenomenologică cu recursul la istorie şi la explicarea materialistă a evoluţiei sociale pe treptele timpurii ale omenirii. Legătura cu istoria, cum am arătat anterior, constituie punctul nevralgic al explicărilor fenomenologice; ele neagă soluţiile de continuitate în sensul trecerilor şi al acumulărilor de hierofanii mereu mai complexe. De la cea mai elementară hierofanie, de exemplu de la manifestarea sacrului într-un obiect oarecare, într-o piatră sau un arbore, şi pînă la hierofania supremă pe care o reprezintă pentru un creştin întruparea lui Dumnezeu în Iisus nu există, din perspectivă fenomenologică, o continuitate de acumulări. De fiecare dată, precizează Mircea Eliade, avem a face cu acelaşi act misterios de manifestare a unui „*ganz andere*", adică „a ceva «cu totul altceva», a unei realităţi care nu aparţine lumii noastre, în obiecte care fac parte integrantă din lumea noastră «naturală», «profană»"[13].

E adevărat că P. Caraioan pledează în repetate rînduri pentru o abordare istorică, materialistă a genezei religiei, critică des adversari anonimi înrobiţi unei gîndiri „tipic metafizice şi neistorice". Dar modul în care reuşeşte să introducă perspectiva istorică într-o viziune dominant fenomenologică a sacrului ridică o seamă de obiecţii. După cum ştim, reducţia fenomenologică a religiei la ipostaza sacrului o situează pe aceasta într-un orizont general-abstract insensibil la fluxul istoriei şi

[13] Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, p. 15.

sondabil mai curînd cu mijloace speculativ-psihologice. Apelul insistent la istorie, la practica socială a umanității nu schimbă, după părerea mea, decît aparent situația. Epoca apariției în istorie a sacrului este stabilită de P. Caraioan între mileniile XIII—IV î.e.n., în neolitic, în perioada de înflorire a orînduirii comunei primitive. În aceste milenii, apreciază autorul, sacrul s-a constituit și s-a extins „la întreaga existență cunoscută primitivului", s-au închegat ritualurile, „din care vor descinde formele cultuale", au apărut vrăjitorii și șamanii, a luat naștere sentimentul religios. Pe scurt — conchide P. Caraioan —, este epoca „de constituire a religiei și a *formelor ei fundamentale*..." (p. 70), epoca în care „grupele de hierofanii s-au ivit relativ simultan pe întreaga arie umană ...", inaugurînd „*un mod specific de cunoaștere și valorificare a lumii*, cel religios..." (p. 83). Viziunea religioasă despre lume s-a format deci *nu „pe felii, pe sectoare, ci global, ca o modalitate de valorificare a întregii lumi cunoscute primitivului*" (p. 82, subl. ns.).

Consecvent cu acest punct de vedere, analiza este centrată, în continuare, *nu* pe investigarea *formelor fundamentale* ale religiei (despre care nu aflăm, de fapt, nimic în afara consemnării apariției lor; nu știm nici măcar care sînt, după părerea autorului, aceste forme fundamentale de manifestare în istorie a religiei, nici ce împrejurări determină specificitatea fiecăreia dintre ele; nu aflăm nimic despre raportul dintre sacru, ca mod specific de cunoaștere și valorificare a realității, și evoluția religioasă a umanității), ci toate demersurile analitice vizează exclusiv surprinderea diferitelor modalități ale sacrului în cadrul unor tipologii situate deasupra sistemului unitar al fiecărei forme istorice de manifestare a religiei, tipologii care inventariază de fapt „plasa de hierofanii" la care se reduce pentru orice credincios întreaga realitate. Nu aflăm nimic precis nici despre etapa istorică anterioară acestor forme fundamentale ale religiei. Se amintește, e adevărat, despre „*stadiul embrionar*" al religiei (p. 67), dar în ce constă el, care îi sînt trăsăturile specifice, prin ce forme istorice s-a manifestat rămîn întrebări fără răspuns. Autorul operează și pentru această perioadă istorică (anterioară apariției sacrului) cu același gen de reducții. Diferite forme istorice de manifestare a vieții spirituale a populațiilor primitive sînt reduse la o serie de categorii generale prin care se încearcă fixarea diferitelor trepte de evoluție a atitudinii existențiale față de lume. În seria de „primordii ale religiei", P. Caraioan situează, în primul rînd, dedublarea lumii în conștiința primitivului, apariția „dubletelor" individuale, obiectice, ascunse, „care căptușeau toate cîte existau în lume" (p. 55), apoi perceperea întregii lumi ca o „plasă de *fanocripte*" (de lucruri, acțiuni, ființe etc. care implică toate un aspect vizibil, *fanic* și unul ascuns, *criptic*), în fine ultimul prag înainte de constituirea sacrului: trecerea de la fanocripte la *cratofaniile* naturale și sociale (obiecte, fenomene etc. care manifestă „misterioase forțe obscure uriașe"), care, la rîndul lor, prin concentrare maximă ajung să schimbe calitativ nivelul ontologic al obiectelor în care se manifestă, separîndu-le radical de ceea ce este comun și instituind astfel dihotomia *sacru—profan* și implicit *religia* ca modalitate existențială.

Modelul explicativ construit astfel de P. Caraioan vădește, pe de o parte, intenția autorului de a surprinde teoretic dinamica și procesualitatea constituirii sacrului; pe de altă parte însă, apare evidentă forțarea

datului istoric pentru a-l sili să intre în tiparele reducțiilor teoretice. El admite că „*cromagnonii* au fost cele dintîi ființe umane în mintea cărora se înfiripă *primele reprezentări religioase*..." (p. 41, subl. ns.), dar cromagnonii sînt cei mai vechi indivizi aparținînd subspeciei *homo sapiens* și își fac apariția în urmă cu aproximativ 35 000 de ani în *paleoliticul superior*, cînd nu se poate admite existența hierofaniilor generalizate, a sacralizării întregului univers aflat în contact cu omul. De aceea, reprezentările lor religioase, fiind evident „felii" dintr-un întreg, el singur retribuit de autor cu statut de religie, sînt exceptate din rîndul formelor de manifestare istorică a religiei. Aceasta, deși autorul, vrînd să dea un temei materialist apariției primelor reprezentări religioase la cromagnoni, consideră că în acea perioadă se realizase deja „separarea teoriei de practică" (p. 47) (afirmație nedemonstrată) și că deci *religia* se înfățișează ca o *soluție necesară*, *inevitabilă*, *obligatorie* pentru *acea perioadă* (mileniul XXXV !) tocmai pentru că oferea soluții „la nivelul de atunci al dezvoltării legăturii dintre teorie și practică" (p. 47). Ce anume reprezentări religioase din paleolitic sînt vizate, nu aflăm, după cum nu se înțelege nici în ce fel pot coexista teoretic teze care admit, pe de o parte, apariția primelor reprezentări religioase încă din mileniul XXXV, dar înregistrează prezența sentimentului religios abia din mileniul XIII !?

Același tratament este aplicat și altor practici, credințe, sentimente cu implicații religioase prezente în istoria omenirii mult înainte de mileniul XIII. Astfel, după părerea autorului, credințele primitive în duhuri nu ar avea un caracter religios ; ele sînt comparate (!?) pentru a li se învedera caracterul eminamente laic cu concepția hegeliană despre „idei" sau cu cea kantiană despre „lucrul în sine" (p. 82). Religia ar apărea numai cînd aceste duhuri sînt sacralizate de primitivi sau cînd sprijină ritualuri magice care implică o asemenea sacralizare, adică mult mai tîrziu, în neolitic. În același mod sînt considerate și totemurile, tabuurile, animismul, atitudinea față de morți etc., toate avînd — în concepția de ansamblu a autorului — o evoluție inițială nonreligioasă de mai multe zeci de mii de ani, întreruptă în mileniul XIII de irupția sacrului în lume, care, schimbînd nivelul ontologic al tuturor reprezentărilor și practicilor de acest gen, le integrează într-o viziune globală religioasă, le transformă radical conținutul și cursul evoluției. Asupra unora dintre aceste probleme voi reveni.

Tabloul general imaginat de P. Caraican și pe care am încercat să-l surprindem critic în liniile sale majore, înclină decisiv balanța de partea construcției teoretice. Cititorul descoperă cu satisfacție un condei avîntat, un spirit pasionat de probleme teoretice, precum și unele analize pătrunzătoare privind mentalitatea primitivă, dinamica faniculuí și cripticului, aspecte ale procesului de sacralizare ș. a. Prea adesea însă analiza rămîne suspendată la nivelul invenției teoretice, iar legătura cu datele și rezultatele investigațiilor de teren, vagă și îndepărtată.

★

Relevant în acest sens este tratamentul la care sînt supuse de autor datele arheologice, pe temeiul cărora numeroși cercetători (marxiști și nemarxiști) ai „preistoriei" religiei admit existența unor începuturi de sentimente, credințe și practici de nuanță religioasă la strămoșii fosili

ai omului din paleoliticul superior și mezolitic. Aceste vestigii ale unui trecut foarte îndepărtat, chiar dacă nu îndreptățesc concluziile tranșante ale unora despre un *cult al morților* deplin elaborat și închegat la *homo sapiens neanderthalensis* (și după unii și la sinantropi — *homo erectus pekinensis*), nu ne îngăduie, după părerea mea, să dăm un răspuns „hotărît negativ" oricăror încercări de depistare, în unele practici ale acestor strămoși fosili, a unor începuturi, firave desigur, ale constituirii viziunii religioase despre lume.

Modul în care rezolvă P. Caraioan această problemă este și el subordonat schemei sale teoretice. Cultul morților, fiind „numai unul dintre numeroasele elemente cuprinse în sfera mentalității religioase..., nu poate exista izolat de altele" (p. 15). Deci, „fără corelarea — și chiar întrepătrunderea cu acestea (și, desigur, nu numai cu acestea), *cultul morților n-are nici un înțeles*, nici un sens, nici o justificare și, *pur și simplu, nu există*" (p. 15—16). Abia în neolitic, sub botezul sacralizării — conchide autorul —, atitudinea laică a obștii față de cel mort se va dubla cu una religioasă și va apărea cultul morților.

Investigațiile arheologice, antropologice și etnografice, tratate în grabă, îi apar autorului ca ducînd toate la aceeași concluzie : în paleoliticul superior, oamenii „nu puteau distinge limpede între durata somnului și «durata» morții" (p. 26), observau doar că unii «dormeau» nemăsurat de mult. De aceea, locul de înhumare avea semnificația unei simple „gropi de dormit", iar grija pe care o manifestau cei vii față de cel decedat era, după P. Caraioan, o obligație firească a colectivității pentru un membru al ei, fie el viu, bolnav sau „adormit" și reflecta, exclusiv „începutul unei valorificări economice, utilitare, a forțelor umane productive" (p. 110).

Cititorul care, pentru o mai deplină edificare, ar încerca să întregească această schiță teoretică cu lectura unor descrieri cît de cît precise ale materialului arheologic descoperit în păturile paleoliticului superior și ale mezoliticului, ar observa contrariat o seamă de inadecvări. Întreaga problemă i s-ar înfățișa mult mai complexă și mai dificil de soluționat.

Într-adevăr, situat în fața unui material documentar relativ restrîns, ale cărui piese dobîndesc fiecare o importanță extremă datorită vechimii și rarității lor, cercetătorul este tentat de cele mai diverse interpretări. Examinarea lor critică și selectarea concluziilor posibile cer nu numai o analiză precisă, dar și o prudență deosebită[14]. Unii cercetători ca Paul Chalus, de pildă, refuză să tragă concluzii din documentele preneandertaliene, în timp ce alții consideră oasele craniene ale sinantropului descoperite lîngă Șu-Ku-Tien, fie ca trofee ale vînătorilor de capete antropofagi (F. Weidenreich), fie ca resturi ale unui festin funerar în cursul căruia corpurile au fost decapitate după moarte, iar craniile îngrijite și tratate conform unor rituri speciale, după ce creierul a fost extras și consumat, probabil, în scopuri magico-religioase (E. O. James). Numeroase cranii și corpuri decapitate au fost găsite însă și în straturile paleolitice, mezolitice și neolitice împreună cu diferite obiecte de uz sau cu podoabe specifice. De asemenea, datînd din aceleași perioade, au fost

[14] Vezi acad. C. I. Gulian, *Originile umanismului și ale culturii*, București, Edit. Academiei, 1967, p. 128.

deshumate şi oseminte complete de neandertalieni, cromagnoni şi alţi strămoşi fosili care au adus noi *elemente semnificative* în dezbaterile privind practicile lor funerare[15].

Cîteva din aceste elemente — care nu pot fi neglijate, după părerea mea, în nici un efort de interpretare — sînt, în linii mari, următoarele :

a) În majoritatea cazurilor, oasele de animale sînt prezente în apropierea imediată a mormîntului. Ele reprezintă fie rămăşiţe de la festine funerare, fie ofrande aduse celor morţi. Cantitatea mare a acestor resturi sugerează repetarea festinelor sau a ofrandelor. Cel dispărut continuă să fie considerat ca prezent într-un mod aparte, diferit de cei vii. I se aducea hrană, iar pietrele mari cu scobituri de forma unor cupe par a fi fost menite să reţină apa pentru a-i potoli setea.

b) Alături de oseminte s-au găsit variate unelte ale acelor epoci, unelte care aparţinuseră, probabil, celui decedat. Prezenţa lor se explică fie prin faptul că erau considerate ca utile acestuia, fie că erau evitate de cei în viaţă.

c) Aceştia se îngrijeau să asigure celui decedat o seamă de condiţii fie în mod direct, fie prin analogie, menite fie să-i faciliteze noul mod de existenţă, fie să-l pregătească pentru revenirea la viaţă De exemplu : 1) Se practica des înhumarea pe un strat de cenuşă, probabil caldă, aşezată în fundul gropii. 2) Cu prilejul meselor funerare, focurile aprinse erau astfel situate încît să încălzească şi rămăşiţele celui mort. Adesea, vatra familiei era aşezată chiar deasupra mormîntului. 3) Roşul, culoarea sîngelui, simboliza probabil sănătatea, forţa, viaţa. A pudra corpul unui defunct cu ocru-roşu, cu peroxid de fier sau cu hematit a fost un obicei generalizat în paleolitic. Prezenţa lui arată că omul descoperise deja, în acea epocă, *simbolul*. Uneori era colorat în roşu şi scheletul, sau craniile, fie după o îndepărtare voit practicată a cărnii, fie cu prilejul unei a doua înhumări. Probabil că scheletul şi mai ales craniul erau considerate ca partea nepieritoare a corpului.

d) Numeroase morminte din paleolitic conţin cochilii de melc şi mai ales scoici din specii care vieţuiau la mari distanţe de acea regiune. Faptul este important aici nu atît pentru că demonstrează transportul unor obiecte de uz şi, poate, începuturile schimbului, cît, mai ales, pentru că arată valoarea deosebită, probabil de simbol, pe care strămoşii fosili din paleolitic o atribuiau acestora. Din ele se confecţionau diverse podoabe, sau se ornau cu ele linţolii. De pildă, în grota din Cavillon au fost găsite 7 868 de scoici marine din specia *Nassa neritea*, dintre care 875 erau găurite. Dintre acestea din urmă, 200 alcătuiau o reţea ce înconjura capul unui om fosil de tipul cromagnon, culcat în poziţie chircită. Scheletul era pudrat cu hematit, şi 22 de canini de cerb perforaţi erau aşezaţi lîngă osul frontal. Un obiect ascuţit tăiat din osul radius al unui cerb era pus de-a lungul frunţii şi două aşchii de silex la occiput[16]. Cercetătorii au avansat diferite ipoteze asupra simbolicii implicate. După unii, cochiliile şi scoicile ar reprezenta alegoric mormîntul, iar molusca închisă în mineral pe cel înhumat. Alţii des-

---

[15] Vezi E. O. James, *La religion préhistorique. Paléolithique-Mésolithique-Néolithique*. Paris, Payot, 1959.

[16] *Ibidem*, p. 21.

coperă aici o simbolică a feminității, întemeindu-se și pe faptul că uneori scoicile sînt înlocuite prin obiecte gravate în formă de vulve.

e) Poziția celor înhumați diferă. Majoritatea sînt însă chirciți, cu picioarele îndoite, cu călcîile atingînd aproape bazinul, cu genunchii la înălțimea umerilor și cu mîinile la nivelul gîtului. După P. Caraioan, aceasta ar fi poziția omului care doarme (deși cam incomodă !). După alții, poziția chircită ar reface pe aceea a fetusului, deși e puțin probabil ca la sfîrșitul paleoliticului oamenii fosili să fi avut asemenea cunoștințe, și, mai ales, să le fi transpus simbolic în practicile funerare pentru a pregăti intrarea într-o nouă viață a celui decedat. Mai probabilă este opinia după care poziția chircită ar rezulta din legarea strînsă, ghem, a celui mort, de teamă să nu mai revină printre cei vii și să tulbure ordinea naturii. Unele populații primitive din zilele noastre explică astfel acest gen de înhumări.

f) Cercetările arheologice au evidențiat și unele posibile „locuri de cult" în paleolitic, de exemplu „Grotele Ursului" din Elveția, situate la altitudini înalte în regiuni neprimitoare, care n-au servit ca adăpost nicicînd și unde au fost descoperite casete rectangulare de piatră, acoperite cu dale, conținînd cranii de urs, intenționat tratate și păstrate. Sau grotele împodobite din paleoliticul superior, dintre care se distinge faimoasa Lascaux, denumită azi „catedrala" paleoliticului sau „Capela Sixtină a preistoriei" ș. a. Dar rostul acestora nu este clarificat încă[17].

Toate aceste elemente, dătătoare de seamă pentru evoluția spirituală a omenirii în paleolitic, dezvăluie cel puțin dificultatea problemei. Ele nu pot fi reduse, în nici un caz, după părerea mea, la simpla „grijă față de tovarășul «adormit»" (p. 27). În aceste practici funerare se împletesc, probabil, sentimente contradictorii, ambigue, își fac loc reflectări fantastice, religioase, un ritual funerar cu elemente care depășesc treptat stadiul unor credințe vagi și se dezvoltă o simbolistică ce va sta la baza a numeroase credințe religioase sistematice ulterioare.

În cuprinsul *Genezei sacrului*, aceste documente arheologice și antropologice nu sînt cercetate, din păcate, cu atenție. Autorul le parcurge cu un ochi distant și cel puțin uneori recurge la surse informative dubioase. Un exemplu neplăcut îl întîlnim în diatriba împotriva unor presupuși apologeți ai lui *Homo sapiens sapiens*, care, după cum ni se relatează pe paginile 40 și 41, nu s-au dat în lături „nici de la falsificări" pentru a proba miracolul apariției omului. Despre ce fel de „falsificări" este vorba, ne dumirim însă curînd. Aflăm, la început, cu mirare, că acești apologeți au încercat să confecționeze „*ad-hoc* în așa-zise laboratoare antropologice" niște nobili strămoși ai omului. În acest scop „au întocmit un craniu luînd falca de la o maimuță și restul capului de la un mort din zilele noastre, le-au asamblat, le-au tratat chimic — pentru a le da patină străveche — și au elaborat teoria conform căreia *Homo sapiens sapiens* n-ar coborî din compromițătorii lui părinți, ci din alți strămoși, de viță mai aleasă". Cu tot anonimatul deplin în care e consemnat acest eveniment, cititorul avizat recunoaște ușor în textul autorului o versiune „fantezistă", confecționată într-adevăr *ad-hoc*, în scopuri polemice, a unei istorii mai curînd nostime a așa-numitului *craniu de la Piltdown* (Anglia). Este istoria unei farse fără nici un fel

[17] Pentru această sistematizare a elementelor, vezi E. O. James, *op. cit.*, și mai ales, Paul Chalus, *L'homme et la religion*, Editions Albin Michel, Paris, 1963.

de implicații propagandistice religioase[18]. Craniul de la Piltdown nu aparține unui contemporan de-al nostru și deci nu e „falsificat în laboratoare", ci este *autentic fosil* și provine din paleoliticul superior, iar zarva produsă de mandibula maimuței, atît de ingenios trucată și introdusă în straturile investigate, nu a afectat cu nimic istoria teoretică a speciei umane.

*

Voi mai semnala, în plus, o singură problemă din cele în care intervenția subiectivă a autorului modifică, după părerea mea, însuși datul etnografic sau antropologic : este vorba despre *înțelegerea mitului ca fenomen social-istoric*.

Soluția teoretică propusă de P. Caraioan are ca temei inițial o seamă de considerente sociologice materialiste, dar ea trece cu vederea, voit sau nu, o serie de date fundamentale ale problemelor investigate, ajungînd în cele din urmă să li se opună.

Astfel, după părerea sa, „*cea dintîi înfruntare conștientă] între biologic și sociologic*" are loc în perioada de destrămare a comunei primitive și de ivire a germenilor sclavagismului (p. 116) și se manifestă prin înfrîngerea *liniilor matrimoniale biologice* în fața *liniilor patrimoniale sociale*. Acest proces implică, precizează P. Caraioan, și o confruntare între *o viziune spontan-biologistă*, caracteristică vechii ginți matriarhale, și *noua viziune spontan-sociologică*, proprie patriarhatului. În aceste împrejurări sociale și spirituale, ca rezultat al acestei confruntări, „*încep să se cristalizeze miturile*" ca „o explicație *sociologică*, naivă și sacră" a fenomenului uman și social (p. 117, subl. ns.).

În felul acesta, spre surprinderea cititorilor, *apariția miturilor* este legată de *apariția patriarhatului*, ele corespunzînd, ne asigură autorul, „unui alt nivel al practicii social-istorice a omenirii, fundamental deosebit de cel marcat de gințile matriarhale" (p. 119). În pofida evidenței cercetărilor etnografice, culturi care se întind pe perioade îndelungate din

---

[18] O reamintim pentru lămurirea cititorilor. În 1912, geologul Dawson și cunoscutul paleontolog Woodward au anunțat o descoperire excepțională : la Piltdown, în Sussex, au fost descoperite, mai întîi, un fragment de parietal uman puternic fosilizat, apoi un fragment din frontal. Ulterior, în urma unei largi campanii de săpături, au fost scoase la lumină și alte resturi craniene, printre care și un fragment ciudat de mandibulă. Craniul a fost reconstituit și atribuit unui om primitiv denumit de cei care l-au descoperit „omul zorilor" (*Eoanthropus dawsoni*). În urma studierii condițiilor geologice, Dawson a datat resturile fosile ca aparținînd pleistocenului inferior. Uneltele de piatră descoperite au fost atribuite culturii cheleene. Dar reconstituirea craniului ridica mereu noi probleme. Morfologic și dimensional, craniul aparținea unui *Homo sapiens*, dar mandibula continua să rămînă o enigmă. Ea putea să aparțină aceluiași individ. Pentru aceasta pleda faptul că a fost găsită alături de oasele craniului și că prezenta o fosilizare asemănătoare. După aspect însă, părea să aparțină unei maimuțe. Această problemă a mobilizat multe energii și savanți de prestigiu și-au înfruntat părerile în numeroase lucrări. Adevărul a fost stabilit treptat. În 1950, prin determinarea cantităților de fluorină, s-a conchis că atît craniul, cît și mandibula țin de același individ, dar că sînt mult mai recente decît susțineau descoperitorii lor, aparținînd de fapt ultimului interglaciar. Dar în 1953 o nouă analiză a fluorinei răstoarnă concluziile ulterioare : la mijloc este o farsă, un fals, dar cu totul neobișnuit. *Craniul este autentic și aparține unui om fosil care a trăit în paleoliticul superior.* Mandibula, în schimb, aparține unei maimuțe recente și a fost impregnată cu oxid de fier pentru a avea aceeași colorație cu a stratului în care a fost introdusă. Dinții găsiți sînt și ei o fraudă (cf. Șt. Milcu, C. Maximilian, *Introducere în antropologie*. București, Edit. științifică, 1967, p. 153—154).

istoria omenirii, aparținînd unor populații numeroase aflate pe treapta matriarhatului, sînt declarate ca lipsite de mituri. Care sînt argumentele autorului? Puține și abia enunțate. Cele principale au și fost reproduse între ghilimele. Fiecare dintre ele se întemeiază pe o schematizare rigidă, care, în cele din urmă, înlănțuite, creează o imagine răsturnată a realității. Considerarea liniilor matrimoniale ca *biologice* este primul pas. Prin simplă reflectare inversă, liniile patrimoniale devin *sociale*. Conflictul dintre ele este inevitabil și se desfășoară, firește, și pe planul viziunii generale despre lume, care nu putea fi decît dominant biologică în primul caz și sociologică în al doilea. Or, mitul, fiind evident o *explicație sociologică*, și nu biologică, a comunității omenești, nu putea să apară decît o dată cu perspectiva sociologică spontană și cu înfruntarea dintre ea și perspectiva veche biologică. Totul pare riguros. Faptele sînt însă mult mai încăpățînate.

Recursul la faptul etnografic — în limitele acestor ultime pagini — îl vom întreprinde însoțindu-l pe B. Malinowski — reputatul etnolog englez — în mijlocul indigenilor din insulele Trobriand (din nord-vestul Melaneziei), al căror regim de viață matriliniar l-a studiat îndelung. Mama constituie la trobriandezi centrul și punctul de la care pornesc relațiile de înrudire; succesiunea și moștenirea se transmit pe linie maternă: copilul, băiat sau fată, aparține familiei, clanului și comunității mamei; băiatul moștenește demnitățile și poziția socială a fratelui mamei, iar copiii de ambele sexe primesc ca moștenire bunurile ce aparțin nu tatălui, ci unchiului sau mătușii lor pe linie maternă[19]. Faptul că aceste linii matrimoniale nu sînt dominant biologice, ci în primul rînd *sociale*, și că viziunea lor despre lume nu este spontan biologistă, ci dominată de o *problematică socială*, apare cel mai limpede tocmai în *miturile* lor (a căror existență este contestată aprioric de autorul *Genezei sacrului*).

Pentru a sistematiza abundența acestor mituri, B. Malinowski le dispune în trei categorii: a) mituri privind originea omului și ordinea generală a societății, diviziunile totemice și rangurile sociale; b) mituri referitoare la diferite fapte de cultură: la isprăvi ale eroilor, la statornicirea obiceiurilor, a instituțiilor sociale ș. a.; c) mituri asociate unor forme de magie.

Specificul matriarhal al culturii trobriandeze determină o predominanță a miturilor din prima categorie. Ele sînt foarte numeroase, fiecare așezare indigenă avînd miturile sale proprii sau variații ale unor mituri mai generale, toate închegîndu-se într-un ciclu destul de coerent. Ființele umane — aflăm din aceste mituri — au apărut de sub pămînt prin găuri care ajung pînă la suprafață. Fiecare subclan are punctul său de emergență. Organizarea lor socială și cunoștințele lor își imprimă specificul asupra tuturor explicațiilor mitice. Astfel, primele grupuri ancestrale menționate în mituri sînt reprezentate totdeauna de o femeie însoțită de fratele său sau de animalul totemic, dar niciodată de soțul ei. Numeroase mituri descriu detaliat modul în care prima femeie-strămoș a produs prima descendență. Fie că a avut imprudența să se expună ploii, fie că a fost străpunsă de picături desprinse de pe stalactite, fie că a fost mușcată de un pește în timp ce se scălda, ea a fost în

[19] Bronislaw Malinowski, *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, Paris, Petite Bibl. Payot, 1967, p. 19.

felul acesta „deschisă" şi un spirit-copil s-a putut strecura printre coapsele ei, însărcinînd-o. (Indigenii nu cunosc acţiunea fecundantă a legăturilor sexuale, dar ştiu că o fecioară nu poate concepe şi că, pentru a deveni mamă, trebuie să fie „deschisă", operaţie practicată curent.) Nu există nici un singur mit despre originile omului în care un soţ sau un tată să îndeplinească vreun rol sau măcar să fie prezent într-un moment al naraţiunii. Modelul social matriliniar domină totul.

Miturile din a doua categorie formează lungi cicluri în care sînt narate cu multe detalii, incidente dramatice, în ţesătura cărora sînt puse în cumpănă reguli morale stricte (specifice societăţii matriliniare) cu încălcări premeditate sau întîmplătoare. În miturile despre originea focului, despre care se spune că a luat naştere în organele sexuale ale unei femei, personajele principale sînt tot feminine. Ultima categorie de mituri relevă, pe de o parte, rolul important pe care îl are magia în toate actele indigenilor, iar pe de altă parte, structura specifică a relaţiilor matriliniare şi tensiunile care le cutreieră. Deşi legea şi morala organizării matriliniare prevăd, de pildă, necesitatea ca doi fraţi sau un unchi matern şi nepotul său să fie prieteni şi aliaţi, să aibă sentimente şi interese comune, în realitate între ei apar deseori fricţiuni, suspiciuni, ostilităţi. Miturile, departe de a fi istorioare apologetice, surprind numeroase asemenea stări de încordare, drame şi chiar încleştări sîngeroase[20]. „Ceea ce distinge *mitul matriarhal* de *mitul patriarhal* sînt personalitatea actorilor şi repartizarea rolurilor — conchide B. Malinowski. — Altfel spus, *diferenţa se întemeiază pe latura sociologică* a tragediei"[21], latură permanent prezentă în toate produsele spirituale ale omenirii, din cele mai vechi timpuri.

✠

O ultimă precizare : toate aceste însemnări prilejuite de lectura cărţii lui P. Caraioan, disparate de fapt, tind să contribuie, alături de *Geneza sacrului*, la o înviorare a dezbaterilor asupra problemelor teoretice şi metodologice ale studiului genezei formelor culturii în general şi a celor religioase îndeosebi. Meritul cărţii lui P. Caraioan este de a fi încercat să repună în discuţie aceste probleme dintr-un unghi de vedere mai puţin bătătorit, să reactualizeze, într-un mod interesant, o tematică palid reprezentată în publicistica noastră.

---

[20] Vezi Bronislaw Malinowski, *op. cit.*, p. 93—116.
[21] *Ibidem*, p. 103.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

SOCIOMETRIA ÎN FAŢA ECUAŢIILOR EXISTENŢEI SOCIALE

În condiţiile amplului efort ce se depune astăzi în ţara noastră spre a reda sociologiei locul cuvenit în cadrul ştiinţei contemporane şi a crea condiţiile necesare care să-i permită sporirea contribuţiei proprii pe planul cercetării fundamentale şi aplicative, realizarea unei analize critice a sociometriei[1] are o dublă însemnătate.

Pe de o parte, uşurează unui număr mare de lucrători în domeniul ştiinţelor sociale, interesaţi direct sau indirect, cunoaşterea principalelor laturi teoretice ale sociometriei, a rolului său în investigarea problemelor sociale şi în „terapia" socială.

Pe de altă parte, contribuie la cunoaşterea principalelor metode sociometrice şi la aprecierea valorii acestora ca instrumente ale cercetării realităţii sociale.

Orientarea studiului spre dezvăluirea elementelor pozitive ale sociometriei prin intermediul unei atente analize critice constituie o latură valoroasă a lucrării tov. Achim Mihu. Mult timp la noi sociometria a fost privită cu o rezervă exagerată, fapt care a împiedicat cunoaşterea satisfăcătoare a concepţiei şi metodelor sale specifice, a împiedicat evaluarea acestora.

Sarcina pe care şi-a luat-o autorul este destul de dificilă dacă avem în vedere că chiar în rîndurile celor care se interesează de sociometrie se disting două moduri de a înţelege această „disciplină".

În timp ce în unele lucrări (Leopold von Wiese etc.) sociometria este socotită drept o metodă sau definită drept măsurare a fenomenelor sociale (*Petit Larousse*, 1966), principalii reprezentanţi ai sociometriei americane, în frunte cu J. L. Moreno, insistă asupra fundamentării teoretice şi asupra unei strînse legături între premisele teoretice şi metodele sociometrice. Acesta este un aspect căruia trebuie să-i acordăm toată atenţia. Oprindu-se asupra lui, autorul analizează pe larg obiectul sociometriei, pornind de la concepţia teoretică a lui Moreno asupra socialului în general.

„Matricea sociometrică" sau „realitatea microscopică" considerată obiectul sociometriei, este privită prin prisma rolului său în cadrul triadei moreniste şi a raportului dintre imaginea sociometrică despre „universul social" şi „realitatea socială".

Analiza atentă a concepţiei teoretice pe care este fundamentată sociometria l-a condus pe autor la constatarea că „triada" vieţii sociale (compusă, după concepţia creatorului ei, din societatea externă, „matricea sociometrică" şi „realitatea socială") nu poate oglindi decît o mică parte dintre fenomenele sociale. În strînsă legătură cu aceasta nu este lipsit de importanţă să amintim şi criticile aduse sociometriei de Georges Gurvitch, care îi impută faptul că „se orientează *în mod exclusiv* (sub. ns. — *P.G.*) spre psihologie, re-

[1] Achim Mihu, *Sociometria. Eseu critic*, Bucureşti, Edit. politică, 1967, 334 p.

ducînd formele de socialitate la respingeri și atracții între indivizi și grupuri". Omițînd întreaga gamă de fenomene și procese specifice realității sociale, și cu deosebire forțele și relațiile de producție, imaginea sociometrică despre „universul social" se reduce la două fenomene: *instituții suprastructurale* și *interrelații preferențiale* între membrii minigrupurilor umane. Reducerea claselor și a grupurilor sociale la nivelul unor fenomene de structură împiedică sesizarea caracterului complex al suprastructurii. Autorul scoate în evidență și o altă limită a sociometriei pe planul teoriei generale asupra societății și care „rezultă din faptul că nu sesizează adevăratul factor determinant al vieții sociale — modul de producție — și ridică la rangul unei forțe hotărîtoare a societății interrelațiile dintre conștiințele individuale", care sînt departe de a ocupa în activitatea oamenilor rolul exagerat care le este acordat. Pe baza acestor elemente, considerăm justificată afirmația autorului după care „sociometria, în ipostaza de teorie generală asupra societății (adică în înțelesul ei larg), se dovedește a fi o concepție unilaterală despre viața socială" (p. 21), care conduce, după părerea noastră, la o înțelegere fragmentară și deformată a vieții sociale.

Oprindu-se asupra pretențiilor „curative" ale sociometriei, care-și propune să asigure desfășurarea normală a vieții grupurilor și pe această cale a întregului organism social, autorul abordează cu o înaltă acuratețe științifică probleme ca natura și geneza „matricei sociometrice", raporturile interpersonale, definirea grupurilor mici etc.

Se arată pe bună dreptate că, deși au pornit de la un element „real și evident", J. L. Moreno, ca și unii dintre adepții săi, au deviat de la drumul drept al cunoașterii tocmai atunci cînd au abordat problemele filozofice, sociologice și psihologice majore, care erau menite să contribuie la determinarea naturii, dinamicii și efectelor „realității microscopice". Elementul valoros al sociometriei: studierea raporturilor preferențiale interpersonale și intrapersonale a fost înecat într-un *mixtum compositum* de concepții care conduc la o interpretare subiectivistă, psihologizantă a societății.

Astfel, în interpretarea filozofică, sociometria se sprijină pe o anumită formă de existențialism, pe cînd considerațiile psihologice își au izvorul în freudism, iar abordarea sociologică a raportului interpersonal este de inspirație psihologistă.

Prin analiza pe care o face acestor trei unghiuri de vedere, lucrarea aduce o contribuție remarcabilă la cunoașterea și înțelegerea complicatelor filiații de idei care au inspirat diversele concepții cu care s-a încercat să se realizeze o temelie cît mai puternică și o teorie cît mai cuprinzătoare sociometriei. Reține în mod deosebit atenția și analiza pe care autorul o face cu privire la „semnificațiile reale ale raportului interindividual", desprinzînd concluzia că între marxism și sociometrie există o opoziție de ordinul esenței în înțelegerea omului. Accepția marxistă a noțiunii de raport interindividual se deosebește de cea sociometrică. Pornind de la un individ abstract, desprins de relațiile sociale, sociometria vorbește în mod inevitabil despre un raport interindividual abstract deasupra oricăror relații sociale. Or, o astfel de manieră de a privi omul și raporturile sale cu alți oameni are ca urmare tocmai sărăcirea conținutului acestui fenomen.

Analiza critică a raportului interindividual în sociometrie este întregită de referirile la alte aspecte importante ale teoriei sociometrice, cum sînt rolul spontaneității și creativității în procesul ivirii factorului „tele", adică a legăturii preferențiale dintre oameni, care constituie obiectul principal al studiilor efectuate de sociometriști.

Pornind de la considerentul logic după care preferința (sau teleelementul) formează o latură autentică a relațiilor interindividuale, care trebuie să devină un obiect al cercetării științifice, autorul acordă o atenție deosebită explicării importanței pe care le capătă studierea și interpretarea preferințelor pentru cunoaștere. Cititorul de specialitate găsește aici o sinteză interesantă și utilă care aduce elemente noi în aprofundarea problemelor sociometriei.

Pentru cercetătorul realității sociale se ridică de asemenea o serie de probleme ale comportamentului indivizilor în cadrul gru-

pelor mici ca obiect de cercetare. Acest element al configuraţiei vieţii sociale „microscopice" pune o serie de probleme deosebit de interesante sociometriei, care, paradoxal (!), deşi este definită uneori ca ştiinţă exclusivă a grupului mic, le interpretează fie doar ca funcţii şi manifestări ale factorului tele, fie doar ca expresii ale psihologiei individuale. Se creează astfel premisele gnoseologice care vor submina înţelegerea ştiinţifică a raportului dintre individ, grupul mic şi societate.

În capitolul „Grupul mic — elementul central al configuraţiei vieţii sociale «microscopice»" este realizată o amplă sinteză a problematicii şi cerinţelor care se pun cunoaşterii în acest domeniu, însoţită de indicaţii teoretice care merită toată atenţia.

Pentru cercetătorii fenomenelor vieţii sociale a devenit evident că teoria sociologiei marxiste permite şi chiar subliniază necesitatea investigării grupurilor mici în interdependenţă cu mediul social şi structura socială. Sociologii marxişti trebuie să pătrundă tot mai mult în studierea grupurilor mici, deoarece pe această cale se pot dezvălui rolul acestora în societate, factorii care influenţează comportamentul şi atitudinile indivizilor, preferinţele şi orientarea socială a acestora.

Însemnătatea practică a studierii grupurilor este deosebit de relevantă în cercetările de sociologie industrială, educaţională, culturală etc. şi constituie una dintre căile principale prin care sociologii îşi pot aduce contribuţia la rezolvarea a numeroase probleme pe care le pune practica socială.

Un loc însemnat este acordat în lucrare şi analizei critice a teoriei „revoluţiei" sociometrice, care apare ca o tendinţă utopică spre perfecţionarea realităţilor contemporane ale lumii capitaliste. Scoţînd în evidenţă faptul că conţinutul noţiunii de revoluţie socială este total diferit în sociometrie de cel din ştiinţa marxist-leninistă, autorul combate de pe poziţii marxiste încercarea disimulată a lui Moreno de a substitui sociometria „revoluţionară" teoriei marxist-leniniste a revoluţiei.

Reconstrucţia sociometrică poate uneori să-şi aducă contribuţia în realizarea unor colective de activitate, ca, de exemplu, în şcoală, psihiatrie, armată etc., fapt care necesită o tratare diferenţială a acestui aspect şi luarea în considerare a elementelor interesante pe care le conţine sociometria pe acest plan.

Trebuie remarcată grija cu care autorul urmăreşte să ofere o înţelegere cît mai deplină a relaţiilor nemijlocite dintre oameni, a schimbărilor calitative care se petrec în acest domeniu în socialism. Prin analiza pe care o face în capitolul 7 pe această temă, se prezintă factorii esenţiali ai dezvoltării relaţiilor nemijlocite în condiţiile contradicţiilor care caracterizează societatea bazată pe exploatarea omului de către om. În societatea socialistă asistăm la o creştere a rolului relaţiilor interindividuale, care are loc paralel cu schimbarea conţinutului lor.

Desigur, nu trebuie să absolutizăm rolul acestor relaţii, să le considerăm ca factor care tinde să condiţioneze „din ce în ce mai mult progresul societăţii în ansamblu" (p. 228), deoarece, după cum arată însuşi autorul, atragerea oamenilor în mişcarea istorică se face, în mod deosebit pe linia intereselor de clasă, care subordonează toate celelalte tipuri de relaţii sociale.

Relevarea necesităţii de a studia relaţiile interindividuale şi a grupurilor mici în condiţiile societăţii noastre rămîne, desigur, o invitaţie făcută cercetătorilor din domeniul sociologiei, care pot şi pe această cale să aducă o serie de contribuţii teoretice şi practice valoroase.

Partea a doua a lucrării, care ocupă un spaţiu mai redus, este rezervată caracterizării celor trei tipuri principale de metode folosite în cercetarea sociometrică şi explicării modului de aplicare şi specificului lor.

Este importantă precizarea care se face încă de la început că metodele sociometrice, deşi reprezintă fiecare în parte un ansamblu de procedee şi tehnici de investigaţie, nu sînt total independente una de alta în ceea ce priveşte modalitatea cercetării, de unde şi necesitatea, formulată expres, de a studia global aceste metode spre a fi înţelese. De asemenea, se desprinde indicaţia de a avea în vedere tot timpul unitatea dintre problematica şi metodele sociometriei.

Considerăm deosebit de prețioasă această recomandare, care are rolul de a conduce la o înțelegere completă, precum și la o aplicare eficientă a elementelor valoroase ale cercetării sociometrice actuale. Cercetarea atentă care este făcută tipurilor principale de metode sociometrice, însoțită de aplicații practice, aduce, alături de concluziile formulate de autor cu privire la înțelegerea lor, o prețioasă contribuție la cunoașterea metodelor de investigație concretă.

Privit în ansamblu, eseul critic asupra sociometriei ni se prezintă ca o lucrare meritorie atît prin nivelul, cît și prin logica analizei efectuate, fapt care, alături de întregul său conținut, o recomandă cu prisosință atenției cercetătorilor, cadrelor didactice, precum și tuturor celor ce abordează astăzi cu grijă domeniul cercetărilor sociologice.

Pompiliu Grigorescu

BIBLIOTECA CENTRALĂ
SIBIU

ERATĂ

Pag.	rîndul	în loc de:	se va citi:
258	19 de jos	organizare	omogenizare
310	5 „ „	concrete	corecte
318	7 „ „	și a unor	și nu a unor

Revista de filozofie, 1968, nr. 3

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

G. W. F. HEGEL, **Ştiinţa logicii**, traducere de D. D. Roşca, 1966, 859 p., 34 lei.
G. W. F. HEGEL, **Prelegere de estetică**, traducere de D. D. Roşca, vol. I, 1966, 629 p., 28 lei; vol. II, 1966, 643, p., 29 lei.
G. W. HEGEL, **Enciclopedia ştiinţelor filozofice**, Partea a III-a, **Filozofia spiritului**, traducere de Constantin Floru, 1966, 407 p., 19,50 lei.
G. W. F. HEGEL, **Studii filozofice**, traducere de D. D. Roşca, 1967, 331 p., 17 lei.
*** **Curente şi orientări în istoria filozofiei româneşti**, 1967, 287 p., 11 lei.
VASILE CONTA, **Opere filozofice**, ediţie îngrijită, cu un studiu introductiv, comentarii şi note de Nicolae Gogoneaţă, 1967, 659 p., 27 lei.

ECONOMIE

CHARLES FOURIER, **Opere economice**, 1966, 430 p., 28 lei.
A. D. XENOPOL, **Opere economice**, texte alese, ediţie îngrijită şi cu un studiu introductiv de I. Veverca, 1967, 323 p., 18,50 lei.
COSTIN C. KIRIŢESCU, **Sistemul bănesc al leului şi precursorii lui**, vol. II, 1967, 583 p., 30 lei.
P. S. AURELIAN, **Opere economice**, texte alese, studiu introductiv de Costin Murgescu, ediţie îngrijită, cu comentarii şi adnotări de M. C. Demetrescu, 1967, 401 p., 26 lei.
Dr. SULTANA SUŢĂ-SELEJAN, **Gîndirea economică a lui Nicolae Bălcescu**, 1967, 496 p., 22 lei.
V. MALINSCHI, **Studii economice**, 1967, 289 p., 14 lei.

PSIHOLOGIE

Sub red. prof. univ. AL. ROŞCA, **Psihologia muncii industriale**, 1967, 456 p., 29 lei.

ŞTIINŢE JURIDICE

E. A. BARASCH şi colab., **Rudenia în dreptul Republicii Socialiste România**, 1966, 332 p., 17,50 lei.
MIHAIL ELIESCU, **Moştenirea şi devoluţiunea ei în dreptul Republicii Socialiste România**, 1966, 382 p., 23 lei.
MIHAIL ELIESCU, **Transmisiunea şi împărţeala moştenirii în dreptul Republicii Socialiste România**, 1966, 333 p., 17,50 lei.
ILIE STOENESCU, ARTHUR HILSENRAD, SAVELLY ZILBERŞTEIN, **Tratat teoretic şi practic de procedură a executării silite**, 1966, 468 p., 28 lei.
TRAIAN IONAŞCU, MIHAIL ELIESCU, YOLANDA EMINESCU, VIRGIL ECONOMU, MARIA IOANA IEREMIA, VALENTIN GEORGESCU, PETRE ANCA, **Organizaţiile socialiste ca persoane juridice în România**, 1967, 399 p., 23,50 lei.
ALEXANDRU BOLINTINEANU, DUMITRA POPESCU, **Mijloacele juridice prin care statele devin părţi la tratate**, 1967, 248 p., 10,50 lei.

REV. FILOZ., 15, 3, P. 253—374, BUCUREŞTI, 1968

I. P. I. — c. 6185

43503

Lei 10.—

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7938

TOMUL 15 1968

DIN SUMAR

SOCIOLOGIE „CONCRETĂ" ŞI ISTORIE — A. Stahl
REFLECŢII ÎN LEGĂTURĂ CU OBIECTUL SOCIOLOGIEI — Ovidiu Bădina
OPTIMISMUL LUI ALBERT CAMUS — Vasile Zamfirescu
ELEMENTE PENTRU O EPISTEMOLOGIE A ŞTIINŢELOR TEHNICE — Pavel Apostol
TRĂSĂTURI ILUMINISTE ÎN GÎNDIREA ŞI ACTIVITATEA LUI VENIAMIN COSTACHI — Nicolae Isar

4

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMANIA

1990

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. DAN BĂDĂRĂU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*; OCTAVIAN CHEȚAN, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU; EMANOIL ANCUȚA.

Pentru a asigura colecția completă și primirea la timp a revistei, reînnoiți abonamentul dv. pe anul 1968.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin CARTIMEX, București, căsuța poștală 134—135, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite comitetului de redacție al „Revistei de filozofie", nr. 6, București.
Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în patru exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7938

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 15 Nr. 4 1968

ULU 2014

2022

SUMAR

STUDII ŞI ARTICOLE Pag.

- H. STAHL, Sociologie „concretă" şi istorie 379
- OVIDIU BĂDINA, Reflecţii în legătură cu obiectul sociologiei 395
- H. CULEA, Criteriul logic-gnoseologic al enunţului sociologic 405

★

- VASILE ZAMFIRESCU, Optimismul lui Albert Camus 417
- PAVEL APOSTOL, Elemente pentru o epistemologie a ştiinţelor tehnice 427

COMUNICĂRI

- VICTOR ERNEST MAŞEK, Entropia estetică şi viitorul artei 437

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

- NICOLAE ISAR, Trăsături iluministe în gîndirea şi activitatea lui Veniamin Costachi 445
- N. GOGONEAŢĂ, Sistemul filozofic al lui C. Rădulescu-Motru 453

CRONICA IDEILOR

- STELA CERNEA, Motivaţia muncii în teoria sociologică a lui Fr. Hertzberg despre natura umană 459

CONSULTAŢIE

- MARCEL BREAZU, Direcţii în estetica contemporană 471

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Pe marginea unei lucrări recente de logică matematică (*Eugen Mihăilescu*) . . . 487

Rev. filoz., 15, 4, p. 375 – 490, Bucureşti 1968

9931

ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

Том 15 № 4 1968

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ Стр.

● ГЕНРИ ШТАЛЬ, „Конкретная" социология и история 379
● ОВИДИУ БЭДИНА, Размышления по поводу объекта социологии 395
● Х. КУЛЯ, Логико-гносеологический критерий социологической формулировки 405
● ВАСИЛЕ ЗАМФИРЕСКУ, Оптимизм Альберта Камуса 417
● ПАВЕЛ АПОСТОЛ, Элементы по эпистемологии технических наук 427

СООБЩЕНИЯ

● ВИКТОР ЭРНЕСТ МАШЕК, Эстетическая энтропия и будущее искусства . 437

КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

● НИКОЛАЕ ИСАР, Просветительские черты в мышлении и деятельности Вениамина Костаке 445
Н. ГОГОНЯЦА, Философская система К. Редулеску-Мотру 453

ХРОНИКА ИДЕЙ

● СТЕЛА ЧЕРНЯ, Мотивировка труда и социологической теории Фр. Герцбергера о человеческой природе 459

КОНСУЛЬТАЦИИ

● МАРЧЕЛ БРЯЗУ, Направления в современной эстетике 471

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

● Об одной из последних работ по математической логике (*Еуджен Михэйлеску*) 487

Rev. filoz., 15, 4, p. 375–480, Bucureşti, 1968

REVISTA DE FILOZOFIE
REVUE DE PHILOSOPHIE

Tome 15 N°. 4 1968

SOMMAIRE

Page

ÉTUDES ET ARTICLES

● H. H. STAHL, Sociologie « concrète » et histoire 379
● OVIDIU BĂDINA, Réflexions à propos de l'objet de la sociologie 395
● H. CULEA, Le critère logico-gnoséologique de l'énoncé sociologique 405

★

● VASILE ZAMFIRESCU, L'optimisme d'Albert Camus 417
● PAVEL APOSTOL, Eléments pour une épistémologie des sciences techniques . . 427

COMMUNICATIONS

● VICTOR ERNEST MAȘEK, L'entropie esthétique et l'avenir de l'art 437

LA RECHERCHE CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

● NICOLAE ISAR, Traits de la philosophie des lumières dans la pensée et l'activité de Veniamin Costachi 445
● N. GOGONEAȚĂ, Le système philosophique de C. Rădulescu-Motru 453

LA CHRONIQUE DES IDÉES

● STELA CERNEA, La motivation du travail dans la théorie sociologique de Fr. Hertzberg concernant la nature humaine 459

CONSULTATION

● MARCEL BREAZU, Directions dans l'esthétique contemporaine 471

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

● A propos d'un ouvrage récent de logique mathématique (*Eugen Mihăilescu*) . . . 487

Rev. filoz., **15**, *4*, p. 375–490, București 1968

STUDII ŞI ARTICOLE

SOCIOLOGIE „CONCRETĂ" ŞI ISTORIE

DE

H. H. STAHL

Cu prilejul ultimului Congres internaţional de sociologie, la care, aşa cum s-a spus, a avut loc o adevărată „explozie sociologică", marcată prin contribuţiile masive ale sociologilor din ţările socialiste[1], una dintre principalele teme aflate în discuţie a fost următoarea : trebuie să practicăm cercetările sociologice concrete în cadrul unei teorii generale, cu iz de „filozofie a istoriei", sau, dimpotrivă, „static", centrînd-o doar pe cercetarea empirică a actualului? Raymond Aron rezumă astfel controversa : „Cei mai mulţi sociologi occidentali, şi printre ei mai ales sociologii americani, în congrese ascultă cu indiferenţă apelul monoton al ideilor marxiste, simplificate şi vulgarizate. Nici măcar în lucrările lor nu le discută. Ei ignorează legile vieţii sociale şi ale istoriei, legile macro-sociologiei, în dublul înţeles pe care cuvîntul „ignorează" îl poate avea în această frază : nu le cunosc şi sînt indiferenţi faţă de ele. Ei nu cred în adevărul acestor legi, nu cred că sociologia ştiinţifică ar fi capabilă să le formuleze şi să le demonstreze şi nici măcar că ar avea interes să le caute"[2].

Împotriva deci a concepţiei marxiste, care se declară categoric a fi „materialist-*istorică*", o întreagă şcoală de sociologie statică „structuralistă", agenetică refuză făţiş acceptarea oricărui punct de vedere istoric. Cum însă este vorba de o şcoală puternic închegată, reprezentată prin personalităţi ştiinţifice eminente, ea are o surprinzătoare priză asupra gîndirii contemporane, mergînd pînă la declanşarea unei adevărate mode, şi influenţează pînă şi pe unii gînditori care se doresc marxişti, precum Louis Althusser, adepţi ai unui paradoxal marxism anistoric[3].

Problema e mai gravă decît s-ar putea crede, fiind în fond vorba nu numai de o controversă care se pune între o sociologie „marxistă" şi una

---

[1] Serge Jonas, *Réflexions sur le Congrès d'Evian*, în revista „L'Homme et la société", 1966, nr. 2, care menţionează că această explozie sociologică se datoreşte unei „irruption massive des sociologues des pays socialistes".

[2] Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Ed. Gallimard, 1967, p. 10.

[3] Lucien Goldmann leagă de numele lui Lévi-Strauss şi Barthes pe cel al lui Louis Althusser, cu a lui „tentative assez paradoxale d'interprétation du marxisme dont l'idée centrale, selon ce qu'il me paraît, est de nier le devenir historique, et même l'intérêt théorique que peut présenter le problème de la nature et de la possibilité de ce devenir" (în *Structuralisme, marxisme, existentialisme*, convorbire cu Lucien Goldmann, publicată în revista iugoslavă „Praxis", 1966, şi reprodus în revista „L'Homme et la société", 1966, nr. 2).

„burgheză", ci de o dificultate specifică oricărei teorii sociologice, de îndată ce se dorește a fi cercetătoare a realității sociale imediate.

Într-adevăr, orice sociolog de teren, în timp ce studiază un fenomen social parțial, de pildă un atelier, o cooperativă agricolă, o familie, un sat etc., își pune inevitabil întrebarea dacă și în ce măsură are nevoie de o teorie privitoare la legile generale care prezidează mersul necontenit al societății umane de la o formațiune social-economică la alta. Multora dintre sociologii occidentali li se pare că pot rezolva radical problema afirmînd că toate sociologiile tradiționale le sînt perfect inutile, dat fiind că, neavînd contingență directă cu fenomenele supuse cercetării directe și neputînd fi deci supuse unor verificări experimentale, urmează a fi socotite drept simple „ideologii", ținînd mai mult de filozofia istoriei decît de știința sociologiei.

În consecință, ei se declară partizani ai unor cercetări cu caracter strict empiric (*empirische Sozialforschungen*, cum spune R. König), putînd duce cel mult la stabilirea unor „legi empirice", simple constatări directe ale faptelor, și în cele din urmă la „teorii intermediare" de „rangul al doilea" (Merton), amînînd, așadar, pentru mult mai tîrziu, dacă nu chiar punînd în îndoială, posibilitatea de a stabili legi generale, acoperind deopotrivă întreg cîmpul de cercetare științifică a societăților umane, atît actuale, cît și istorice.

Vom reveni de îndată asupra acestei probleme a capacității, sau, mai bine spus, a incapacității elaborării unor teorii sociologice pe baza exclusivă a cercetărilor făcute pe fragmente de viață socială actuală. Deocamdată subliniem faptul că sociologilor marxiști le vine mai greu să recurgă la o asemenea soluție, deși unii n-au ezitat a o face, pentru a rezolva o problemă care totuși li se pune și lor : aceea de a preciza în ce relații trebuie să stea „istoria" față de „sociologia concretă". Stînd pe baza concepției materialist-*istorice*, ei nu pot accepta că ar putea exista o sociologie anistorică și ateoretică, ceea ce ar echivala cu a spune că teoria generală a materialismului istoric urmează a fi socotită inutilizabilă în cercetarea directă.

Într-o primă și destul de lungă perioadă, ei au putut amîna rezolvarea acestei probleme, declarînd că „sociologia" este o pseudoștiință burgheză, cu caracter idealist și tendințe antimarxiste, de care deci nu este cazul a se ține seama. Cît despre cercetările directe ale actualului, ele nu păreau a fi necesare, de vreme ce se socotea că teoria generală a materialismului istoric este suficientă pentru a permite înțelegerea corectă a tuturor fenomenelor sociale.

De prin 1953 a început însă să se simtă din ce în ce mai imperativ necesitatea de a se urmări, în detaliu și prin investigație directă, felul în care acțiunea de construire a socialismului se concretizează local, variat după însăși variația condițiilor locale, astfel ca pe baza unei informații complete, științific elaborate, să se poată asigura o conducere planificată eficient a efortului colectiv.

Este lesne de înțeles de ce în asemenea condiții problema n-a mai putut fi evitată și că s-au putut naște controverse multiple între reprezentanții materialismului istoric, rînd pe rînd încercîndu-se felurite soluții[4].

---

[4] Gabor Kiss, *Gibt es eine „marxistische" Soziologie?* Edit. Dortmunder. Schriften zur Sozialforschung, Köln, 1966, care cuprinde o sumară analiză istorică a problemei.

Unii au continuat încă o scurtă vreme să rămînă pe poziţia că problema cercetărilor sociologice, dacă trebuie neapărat făcute, pot fi duse la bun capăt în cadrul strict al materialismului istoric, de data aceasta considerat el însuşi drept o „sociologie", adică o „ştiinţă". Dar folosirea „operaţională" a teoriei marxiste în cursul unor cercetări de teren nu era prin aceasta lămurită.

Alţii au propus o altă soluţie, şi anume ca materialismul istoric să fie socotit drept o „*filozofie*" socială, cu menirea să îndrumeze metodologic cercetările de sociologie întocmai şi în aceleaşi condiţii în care erau îndrumate cercetările altor ştiinţe sociale, precum economia politică sau ştiinţele juridice.

Texte ale clasicilor marxismului au putut fi invocate de către amîndouă aceste direcţii, în special cunoscutele pasaje din lucrarea lui Lenin *Ce sînt prietenii poporului*, în care se spune că „ideile materialismului istoric în sociologie au fost o idee genială", care „a ridicat sociologia la rangul de ştiinţă". Dar asemenea texte puteau fi interpretate în ambele sensuri, adică pentru considerarea materialismului istoric, fie ca o sociologie, fie ca o filozofie îndrumătoare a sociologiei, ştiinţă socială particulară de sine stătătoare.

A acorda însă disciplinei sociologice doar statutul de ştiinţă particulară, adică o poziţie identică cu cea a economiei politice, nu este o soluţie satisfăcătoare, dat fiind că sociologia nu este o ştiinţă socială particulară, ci, dimpotrivă, una „totalizantă", sinteză a unei serii de ştiinţe sociale particulare, avînd sarcina cunoaşterii legilor care diriguesc în ansamblul lor structurile sociale globale, închegînd într-o singură unitate organică toate elementele componente ale infra — şi suprastructurii, adică avînd în fond de rezolvat exact aceeaşi problemă ca şi materialismul istoric. Mai curînd poziţia sociologiei poate fi comparată din acest punct de vedere cu cea a celeilalte ştiinţe sociale generalizante, care este istoria.

Dar o dată ce se admitea soluţia unei filozofii materialist-istorice diriguind metodologic sociologia, se impunea obligatoriu soluţia limitării cîmpului de cercetare al sociologiei doar la prezentul imediat. În acest sens, istoria şi sociologia, amîndouă diriguite metodologic de materialismul istoric, trebuiau să-şi împartă sarcinile de cercetare a societăţilor, istoria procedînd la *reconstituirea* faptelor sociale trecute, iar sociologia la *constatarea* celor actuale.

Dar atunci se pune problema de a şti care este ştiinţa menită să facă sinteza tuturor informaţiilor, atît istorice, cît şi sociologice, deci care este *ştiinţa generală a legilor sociale*, de vreme ce materialismul istoric e doar „filozofie", iar „sociologia" doar o parte a eforturilor noastre de a cunoaşte legile vieţii sociale?

Deocamdată controversa pare a se fi tranşat printr-o soluţie de compromis, căreia, deşi nu-i vedem decît o valoare tranzitorie, are totuşi unele avantaje : anume ca materialismul istoric să rămînă a fi considerat nu ca o „teorie", ci doar ca o „filozofie", matcă metodologică pentru toate ştiinţele sociale, atît generalizante, cît şi particulare. Soluţia este comodă în sensul că, sociologia fiind redusă la rolul de ştiinţă „concretă" cercetătoare directă a unor fenomene sociale parţiale, investigatorii de teren sînt liberi să folosească întreaga gamă a tehnicilor şi metodelor de anchetă

moderne, indiferent cine le-ar fi elaborat, de vreme ce ele capătă o valoare specială prin diriguirea lor de către „metodologia" marxistă. În acelaşi sens poate fi primită pînă şi teoria „legilor empirice" şi de „gradul al doilea" ale şcolii lui Merton.

Dar nici soluţia aceasta nu este complet satisfăcătoare. Lăsăm deoparte faptul că terminologia ei este inacceptabilă, termenul echivoc de sociologie „concretă" implicînd existenţa corelativă a unei alte sociologii, care ar fi „abstractă", dar care nu se vede ce ar putea fi. Subliniem însă faptul că a concepe materialismul istoric doar drept o filozofie e o teză care se pretează la interpretarea abuzivă că marxismul nu ar fi ştiinţific, nuanţa dintre filozofia ştiinţifică şi filozofia neştiinţifică fiind mult prea subtilă ca să nu ridice la rîndul ei nenumărate controverse.

DESPRE PROBLEMA DE FOND A CARACTERULUI STATIC AL ORICĂREI CERCETĂRI CONCRETE

Soluţia propusă de sociologii investigatori empirici ai realităţii actuale, constînd în renunţarea la „istorie", e greu să poată fi acceptată. Nu putem ignora faptul că societatea de astăzi este continuarea unei societăţi trecute şi un punct de plecare spre o societate viitoare. Nu e suficient să negi importanţa istoriei pentru ca să anulezi însuşi faptul istoriei. Oricît de empiric ar fi un cercetător, oricît de „meşteşugăreşte" şi-ar concepe profesiunea, el nu poate să nu fie obsedat de ideea că, fără a se prinde şi aspectul „dinamic" al vieţii sociale, se mutilează realitatea de ceea ce poate că îi este esenţial.

Şi cu toate acestea, atîta vreme cît cercetează „prezentul", acest aspect al „istoricului" îi scapă. Un conflict între ce ar dori să afle şi ceea ce realitatea actuală îi poate da, adică un conflict între dorinţa sa teoretică de a surprinde dialectica istorică şi caracterul fatalmente „static" al cercetărilor făcute pe actual, constituie cea mai grea dintre problemele pe care le are de rezolvat un anchetator de teren, problemă de care nu poate scăpa nici măcar atunci cînd optează pentru ocolirea ei prin subterfugiul negării acesteia.

Credem util să semnalăm faptul că sociologii din celelalte ţări socialiste, în faţa acestei probleme, nu au putut veni cu o experienţă proprie, mai veche, de cercetare sociologică, făcută la teren, în intervalul de timp dintre cele două războaie mondiale, astfel că problema li s-a pus sub forma unei dezbateri de purtat între concepţia materialist-istorică, de o parte, şi teoriile şi tehnicile de investigaţie socială elaborate de sociologii occidentali, de altă parte.

Nu aceasta este situaţia în care ne aflăm noi, căci dispunem de o lungă tradiţie de cercetare sociologică, pe vremuri aflată la un nivel superior celui din Occident, atît ca amploare, cît şi ca adîncime, ceea ce ne permite şi simultan ne obligă să judecăm problema pe baza unei experienţe proprii.

Ne-am permite deci să încercăm o analiză a relaţiilor dintre teoria marxistă şi tehnicile anchetelor de teren pornind de la propria noastră experienţă, adică judecînd problema mai întîi pe linia tradiţiei şcolii româneşti de sociologie, care încă de acum cîteva decenii a avut de luat poziţie

față de greutățile introducerii dimensiunii istorice în cadrul unor cercetări de „monografie sociologică" efectuate pe actualul concret.

Care a fost, din acest punct de vedere al „istorismului", poziția adoptată de către profesorul Dimitrie Gusti și la ce concluzii a putut ajunge școala lui pe baza unei experiențe de peste două decenii?

O scurtă analiză istorică a genezei cercetărilor sociologice de teren ne va fi necesară pentru a înțelege mai corect felul în care profesorul Gusti a socotit că poate rezolva problema relațiilor dintre istorie și sociologie.

Încă din vremea celui dintîi deceniu al acestui veac, sociologia începuse a se afla în căutarea argumentelor prin care să-și justifice dreptul de a figura într-o clasificare a științelor ca o disciplină autonomă, iar nu numai ca filozofie socială. Problema prezenta dificultăți serioase, dat fiind că întreg domeniul vieții sociale se și afla gata ocupat de o serie de științe sociale: unele tradiționale, cum era istoria, studiind global societățile trecute, altele mai de curînd născute, precum economia politică, demografia, geografia umană etc., care și ele studiau societatea, deși doar pe sectoare diferențiate, considerate în sine.

Dimitrie Gusti, căutînd un loc în clasificarea științelor în care să poată intercala sociologia, fără totuși a contesta sau mișca din pozițiile lor vreuna din științele deja existente, a socotit că se cuvine în primul rînd să tranșeze controversa dintre cele două științe sociale globale, „istoria" și „sociologia". După cîte se pare, gîndirea lui în această privință s-a format în cadrul doctrinelor pe atunci dominante, deși în opoziție cu ele.

Profesorul Paul Barth socotea că era necesar ca tradiționala istorie povestitoare de fapte să se transforme într-o „filozofie a istoriei" științifică, cercetătoare a legilor sociale, prin folosirea în sinteză a tuturor tehnicilor și punctelor de vedere ale disciplinelor sociale particulare nou-născute. Titlul lucrării lui *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie* sună în această privință ca un manifest.

Soluția propusă de Ferdinand Tönnies nu a putut nici ea să nu atragă atenția lui Gusti, prin faptul că Tönnies era unul dintre cei mai de vază sociologi care îmbinaseră cercetările teoretice cu cele concrete, istoria cu anchetele directe. Potrivit concepției acestuia, sociologia generală urma a fi distribuită într-o serie de ramuri, și anume: o „reine Soziologie", echivalentă cu filozofia istoriei, o „angewandte Soziologie", corespunzînd istoriei evenimențiale, adică simplă reconstituitoare a faptelor trecute, și o „empirische Soziologie", adică o sociografie, simplă descriere a faptelor actuale cunoscute pe bază de anchete directe.

Față de aceste teze contrazicătoare, Gusti a optat pentru o soluție proprie[5], postulînd o completă separare a istoriei de sociologie. Potrivit lui, istoria trebuie să rămînă pe linia sa tradițională, ocupîndu-se exclusiv cu trecutul, pe cînd sociologia urma să-și asume sarcina de a cerceta domeniul prezentului. Citățm propriile lui cuvinte: „Sociologia nu e istorie, după cum istoria nu e sociologie . . . Ceea ce ne interesează în sociologie nu este problema societății în trecut; aceasta este o chestiune de istorie". Principial nu era deci negată necesitatea cercetării trecutului, ci era doar exclusă

[5] Démètre Gusti, *La science de la réalité sociale; introduction à un système de sociologie, d'éthique et de politique*, Alcan, 1941.

din preocupările sociologului. În felul acesta, istoria și sociologia erau considerate drept două discipline distincte, dar îngemănate.

Odată adoptată această poziție teoretică, rămînea sociologiei datoria de a elabora tehnicile de investigație a societății actuale. Iată de ce lozinca școlii Gusti suna astfel: „Sociologia va fi monografică ori nu va fi". Această centrare pe actual implica deci nădejdea de a se putea elabora o teorie sociologică pe calea cercetărilor directe.

Constatînd totuși că prezentul nu e decît o fază de dezvoltare a unui trecut, Gusti considera acest trecut drept un „cadru" condiționant al prezentului, fără de cunoașterea căruia prezentul rămînea neînțeles. Cercetarea istorică forma deci un fel de preambul obligatoriu al oricărei cercetări sociologice, istoricul urmînd să predea sociologului informațiile strînse de el despre societatea imediat antemergătoare celei actuale, singura ce interesa pe sociologul de teren. Istoria concretă servea deci ca o știință socială a trecutului, explicatoare a societății concrete prezente, deci ca simplu adjuvant al științei sociologiei. Cu alte cuvinte, admiterea unui „cadru istoric" în sistemul celor patru cadre condiționante ale vieții sociale actuale, preconizate de Gusti (geografic, biologic, istoric și psihologic), nu implica includerea cercetărilor istorice în cele de sociologie, trecutul societății neintrînd în cercetarea prezentului decît în măsura în care era constatat a fi încă prezent, ca supraviețuire (structurală, materială sau spirituală) transmisă de la generația de ieri la cea de azi.

În acest sens se recunoștea teoretic că societatea este supusă unei dezvoltări istorice, care nu putea fi însă cunoscută deplin decît prin sinteza a două științe sociale: istoria și sociologia, lucrînd mînă în mînă, amîndouă pe ansambluri sociale concrete.

Această soluție, deși avea avantajul de a rezerva sociologiei exclusivitatea cîmpului de cercetare a prezentului, domeniu în care istoria nu avea ce căuta, prezenta în același timp și dezavantajul de a mărgini informația sociologică doar la un mărunt fragment actual, renunțîndu-se la totalul informațiilor posibile, limitare acceptată doar pentru motivul, care mi se pare insuficient justificat, de a nu se confunda sociologia cu istoria. De asemenea și dezavantajul de a nu implica posibilitatea unei sinteze între istorie și sociologie.

Punerea accentului pe ceea ce deosebește sociologia de istorie, iar nu pe ceea ce le unește, de vreme ce urmăreau scopul comun de a ajunge la cunoașterea legilor vieții sociale, e, poate, utilă din punctul de vedere al cercetătorului prezentului în curs de a proceda la anchete de sociologie concretă, dar jenantă din punctul de vedere al teoreticianului societăților umane în genere, considerate în totalitatea lor.

Deosebit de semnificativ însă pentru tentativa de a uni totuși cercetarea statică cu cea dialectic-istorică în cadrul cercetărilor sociologice de teren este faptul că Dimitrie Gusti, în afară de domeniul prezentului, adăuga sociologiei încă un alt cîmp de cercetare, pe considerentul că nici pe acesta istoria nu îl putea revendica, și anume „viitorul"! După ce afirma că „trecutul nu ne interesează" ca sociologi, adăuga: „Ceea ce ne interesează însă este tendința de evoluție, așa cum reiese în mod precis și clar din cercetările obiectiv științifice ale societății de față".

Așadar, Gusti, deși se declara cercetător exclusiv al prezentului, afirma că e cu putință ca prin cercetarea prezentului să se studieze și legile

de dezvoltare a societății umane, chiar dacă nu se făcea apel la tehnicile de reconstituire istorică a trecutului, anume prin studiul mecanismului, inerent actualului, de dezvoltare de la prezent la viitor, acest mecanism putînd fi surprins pe baza analizei *inovațiilor*, adică a unui viitor aflat încă *in statu nascendi*. Devenirea istorică putea fi deci găsită sub formă concretizată în limitele prezentului, ca o luptă între „tradiție și inovație", adică dintr-un punct de vedere totuși dialectic, măcar că într-un sens anistoric.

Ceea ce înseamnă că, recunoscîndu-se caracterul ontologic dialectic al societății, sociologia gustiană abandona epistemologic disciplinei istorice rostul de a cunoaște trecutul, mărginindu-se la cercetarea dezvoltării sociale printr-o procedură epistemologică fixistă sau, mai bine zis, actualizantă, în speranța că va putea să surprindă astfel procesul de dezvoltare socială pe momentul static al prezentului, sub forma încleștării dintre rămășițele trecutului și germenii viitorului, coexistînd în prezent, dar putînd fi proiectat spre viitor.

Istoricismul nu era astfel negat de cercetătorul direct al actualului, ceea ce fără îndoială reprezenta un punct de vedere mai larg înțelegător decît cel al sociologiei empirice occidentale.

Nu e mai puțin adevărat însă că tentativa de a cuprinde în cercetarea prezentului problema devenirii istorice s-a dovedit a fi zadarnică.

Într-adevăr, Gusti se afla pe o bună linie tradițională atîta vreme cît admitea că societatea este o „structură" globală, recunoscînd deci faptul că societatea nu poate fi concepută decît în ansamblul ei. Avea deci parțial dreptate, din acest punct de vedere, cînd afirma că „practica o sociologie foarte asemănătoare cu marxismul". Numai că în marxism se precizează că această structură socială este dinamică, în sensul că, în afară de faptul unor legături dialectice existente între toate elemente infra — și suprastructurale, formînd totalul, mai există și alte legături dialectice, axate pe dimensiunile timpului.

Aici stă însă miezul problemei. Orice cercetare limitată la actual, constatînd societatea doar parțial și *hic et nunc*, nu poate ajunge decît cel mult la stabilirea unor legi de coexistență ale părților componente ale structurii sociale în cadrul unor „unități", cu alte cuvinte la o teorie de genul celei a „paralelismului sociologic" pe care o formula Gusti, ca încheigînd toate manifestările concrete ale vieții sociale (economice, juridic-morale, culturale și administrativ-politice) dar dincolo de care e cu neputință de a se trece. Pentru a ieși din impas, Gusti a fost nevoit să depășească marginile simplei constatări a faptelor reale, controlabile experimental, pentru a elabora o teorie anexă potrivit căreia declanșarea mișcării dialectice a societății s-ar putea explica prin intervenția unei „voinți sociale", factor extern faptelor direct observabile, presupus doar în chip teoretic, într-o concepție idealistă a istoriei de tip wundtian.

Limita concepției sociologice statice a concepției gustiene rezulta deci nu dintr-o negare teoretică a problemei devenirii istorice, ci din neputința organică a oricărei investigații directe, făcută pe actual, de a depăși limitele staticii sociale și deci de a depista mecanismul declanșator al devenirii sociale. O astfel de analiză a proceselor de dezvoltare istorică pretinde mînuirea unor informații cu mult mai ample, pe intervale de timp cu mult mai lungi decît cele pe care le permite cercetarea actualului. Pe fragmente de

viață socială, mișcarea istorică nu poate fi cu nici un chip surprinsă, așa cum nu poți surprinde mersul acelor unui ceasornic atunci cînd le fixezi, oricît de atent, doar cîteva clipe.

Nici măcar repetarea cercetărilor concrete, la intervale mai largi de timp, pe o aceeași unitate socială, tehnică propusă încă de mult de René Worms[6], cunoscută azi sub numele de cercetări „panel", nu soluționează problema. Ea a fost, desigur, întrebuințată de școala românească de sociologie, în continua sa dorință de a oferi cercetărilor directe posibilitatea surprinderii măcar a schimbărilor intervenite în răgazul dintre două actuale. Dar, deși unele monografii au fost repetate la mari intervale de timp (Nerej, 1927—1938; Runcu, 1930—1946; Drăguș, 1929—1934), rezultatele obținute nu au dat satisfacție decît în prea mică măsură, dat fiind că schimbările constatabile se dovedeau a nu fi fost provocate de cauze interne ale colectivității studiate, ci de cauze exterioare, adică de schimbări intervenite în cadrul general al societății globale, scăpînd deci anchetei directe.

Interpretarea însăși a sensului „inovațiilor", a „noului" în viața socială s-a dovedit a nu fi cu putință fără ajutorul cunoașterii prealabile a legilor dezvoltării sociale, în lipsa acestora „previziunile sociologice" rămînînd mioape.

Iată de ce sociologul de teren, în ipoteza că se dorește totuși a fi și teoretician, rămîne dezorientat dacă nu își încadrează faptele pe care le constată într-o „teorie" mai larg cuprinzătoare, care să-i permită mai întîi însăși alegerea faptelor ce trebuie constatate și apoi cristalizarea lor într-o viziune de sinteză a tot ce se cunoaște cu privire la viața socială a oamenilor, indiferent de faptul că această cunoaștere se obține pe calea cercetării directe sau pe cea a reconstituirii societăților trecute, măcar că „legile" istorice astfel stabilite nu au deocamdată decît valoarea unei „filozofii a istoriei", lipsită de relativ mai marea certitudine pe care o asigură cercetarea directă.

Nu e mai puțin adevărat însă că, în marginile atît de strîmte ale cercetării prezentului, schema cadrelor și a manifestărilor, formulată de Gusti, dacă nu poate fi acceptată ca „teorie sociologică", rămîne totuși o unealtă eficace de lucru la îndemîna cercetătorului actualului concret, în măsura în care acesta acceptă încadrarea ei într-o teorie sociologică științifică. Afirmăm deci că schema propusă de Gusti este a fi considerată ca o unealtă de lucru de genul unui „model sociologic", deci nu ca o „teorie", ci ca un ansamblu sistematic de ipoteze de lucru, prefigurare a tehnicii „modelării" preconizate de sociologia structuralistă actuală. De altfel e interesant de semnalat că încă din 1932 au fost făcute încercări de a matematiza acest „model" social, ceea ce de asemenea se poate înscrie drept o creație originală a școlii românești de sociologie pe drumul deschis încă din 1910 prin „mecanica socială" a lui Haret[7].

Comparînd actualele concepte operaționale ale „microsociologiei" occidentale cu cele ale tehnicilor elaborate de sociologia românească, nu ne putem lipsi de a semnala că poziția noastră a fost și rămîne mai fecundă

---

[6] René Worms, *Philosophie des sciences sociales*, vol. II, Méthodes des sciences sociales, Giard et Bière, 1918.

[7] G. Zapan, *Formula socială*, în revista „Arhiva pentru știința și reforma socială", Anul XIV, 1938, pp. 1308—1328.

decît cea, de pildă, a sociometriei moreniene sau a structuralismului parsonian, dacă n-ar fi decît pentru motivul că relaţiile funcţionale dintre diversele elemente componente ale structurii sociale sînt în schema gustiană concepute nu numai „micro-", ci şi „macro-social", adică putînd fi aplicate la studiul societăţilor globale (sociologia naţiunii de pildă), nu numai la cele parţiale, cum se întîmplă în şcolile actuale de sociologie, care au spart sociologia generală într-o serie de „ramuri" concrete, compartimentate etanş, greu racordabile atît între ele, cît şi faţă de societatea globală.

Se mai poate adăuga şi faptul că, atît teoretic, cît şi practic, metoda şi tehnica şcolii româneşti de sociologie nu erau programatic agenetice, avînd măcar buna intenţie să ţină seama şi de dimensiunea istorică a vieţii sociale chiar şi în cursul cercetărilor concrete.

Ceea ce mai trebuie spus în legătură cu străduinţa de a da un caracter dinamic cercetării concrete este faptul paradoxal (totuşi semnificativ pentru respectul pe care îl avea Gusti faţă de realitatea socială şi pentru modestia veşnic critică a modului său de a gîndi) că în istoria cercetărilor monografice a putut avea loc o cotitură metodologică, cu consecinţe teoretice importante. Anume, sub imperiul constrîngător al faptelor, tehnica iniţială a unei sociologii centrate exclusiv pe actual a fost lărgită pînă la transformarea ei într-o unealtă de cercetare istorică. În şcoala românească de sociologie, profesorul Gusti a fost de acord cu munca mea de creare a unei tehnici de „arheologie socială", adică de cercetare istorică propriu-zisă, care, datînd din 1932[8], este şi ea anterioară tehnicilor, elaborate în Apus, ale istoriei făcute *à rebours*, cum spune Marc Bloch, adică nu numai prin folosirea prezentului ca bază sigură de racordare cu reconstituirile istorice şi deci de verificare a veridicităţii acestor reconstituiri, ci şi ca unealtă de cercetare a vestigiilor trecutului, sociologia căpătînd astfel în cadrul cercetărilor concrete o vocaţie istorică atît de clară, încît nu se mai poate face distincţie, din acest punct de vedere, între ce este istorie şi ce este sociologie, tehnicile de reconstituire ale trecutului fiind mînuite de cercetătorul prezentului cu alte unelte decît cele ale istoriei clasice. În felul acesta, controversa dintre „istorie" şi „sociologie" a putut căpăta un înţeles nou, care depăşeşte de fapt problema „cercetării concrete" a societăţii actuale.

CONTROVERSA DE FOND DINTRE ISTORIE ŞI SOCIOLOGIE

În fond, despre ce este vorba în această controversă dintre prezent şi trecut de care se izbeşte în mod fatal, ca de o stavilă, sociologul de teren? Am putea formula problema astfel: toată lumea e de acord că există o „societate umană", omul neputînd fi conceput decît ca fiinţă trăitoare laolaltă cu semeni de-ai lui. Întrebarea care ni se pune e deci următoarea: această viaţă laolaltă a oamenilor are sau nu are loc potrivit unor legi? Dacă negăm existenţa lor, atunci toată discuţia încetează ca fiind fără obiect, căci echivalează cu afirmarea imposibilităţii de a constitui o ştiinţă cunoscătoare a acestor legi de vreme ce ele nu există. Dacă însă răspundem că asemenea legi există, atunci e obligatoriu să căutăm a le cunoaşte. Să nu

[8] H. H. Stahl, *Vatra satului Cornova*, în „Arhiva pentru ştiinţa şi reforma socială", an. X, 1932, nr. 1—4.

dăm deocamdată vreun nume acestei discipline ştiinţifice care îşi propune să cunoască legile vieţii sociale. Dar să afirmăm categoric că o asemenea disciplină nu se poate constitui decît ţinînd seama de toate informaţiile de care putem dispune cu privire la traiul oamenilor în societate, adică luînd în considerare toate societăţile omeneşti, indiferent de timpul şi spaţiul în care au apărut şi dăinuit.

Se pare totuşi că ceea ce ne împiedică să acceptăm această teză este faptul că ne încurcăm în probleme de terminologie (nărav vechi, pe care îl semnala încă demult Bacon cînd vorbea de idolii „teatrului" sau „ai teoriilor"), lăsîndu-ne ispitiţi pe o cale fără ieşire, pe simplul considerent că, de vreme ce există termenii de „istorie" şi de „sociologie" pentru a desemna discipline tradiţionale încadrate nu numai într-o clasificare a ştiinţelor, ci şi — ceea ce e mai grav — dotate fiecare cu catedre într-un anume sistem de învăţămînt, este de la sine dovedit că există şi respectivele domenii deosebite de cercetare, precum şi scopuri deosebite ale cercetării. Dacă ne dezbărăm însă de teoriile vechi aşa cum s-au cristalizat ele în decursul vremii, susţinute şi azi de cei care jură *in verbi magistri*, şi dorim să gîndim critic şi liber atît asupra realităţilor concrete pe care vrem să le cercetăm, cît şi asupra scopului efortului nostru teoretic de a le înţelege, atunci ne putem pune întrebarea crucială : cu ce drept despărţim fenomenul vieţii sociale în două domenii, unul aparţinînd istoriei şi altul sociologiei? Noţiunile înseşi de „trecut" şi „prezent" sînt arbitrare. Timpul nu e eterogen şi societatea nu îşi schimbă natura, măcar că transformă necontenit formele sale în decursul timpului. Între prezent şi trecut nu există un hiatus, nici o soluţie de continuitate. Societatea umană este tot atît de „concretă" ieri ca şi astăzi şi cercetarea trecutului este tot atît de concretă pe cît este şi cercetarea prezentului. Prezent şi trecut nu au sens în sine, ci doar relativ la poziţia noastră pe o anume scară a timpului. Ceea ce a fost „prezent" pentru cei de ieri este „trecut" pentru noi cei de astăzi, şi „prezentul" nostru va fi „trecut" pentru cei de mîine. Aceeaşi realitate socială îşi poate deci schimba titulatura exclusiv însă din punctul de vedere al poziţiei noastre întîmplătoare pe scara timpului.

O ştiau foarte bine unii dintre mai vechii cercetători ai problemei. Există o lucrare a lui Charles Seignobos[9] binecunoscutul teoretician al istoriei, unde găsim foarte clar exprimată ideea că „l'histoire embrasse l'étude de tous les faits passés", cu adaosul că „être présent ou passé n'est pas une différence de caractère interne, tenant à la nature du fait ; ce n'est qu'une différence de position par rapport à un observateur donné. Il n'y a pas de faits historiques que par position".

Istoria este, aşadar, un continuu, oricît am vrea să deosebim „timpuri lungi" şi „scurte"[10], un acelaşi permanent fenomen concret, fără începuturi şi sfîrşituri absolute, aflat în necontenită dezvoltare, potrivit unor legi pe care deci nu le putem cunoaşte decît dacă avem în vedere această desfăşurare istorică luată în totalitatea sa.

---

[9] Charles Seignobos, *De la méthode historique appliquée aux sciences sociales*, Paris, 1901.

[10] Fernand Braudel, *Histoire et science sociale : la longue durée*, în revista „Annales, Economies, Sociétés, Civilisations", 1958, p. 725.

A fost, desigur, o vreme cînd completul divorţ dintre istorie şi sociologie putea fi într-o oarecare măsură justificat. Ne referim la faza de dezvoltare a ştiinţelor în care istoria nu era decît „o expunere sistematică fără scopuri străine de dînsa, a faptelor de orice natură, dobîndite metodic, prin care s-a manifestat, indiferent de loc şi timp, activitatea omenirii" (N. Iorga, de acord cu definiţiile asemănătoare date de Ranke şi Ernst Bernheim)[11], adică o simplă „factologie" sau o istorie „evenimenţială", cum i se mai spune, după cum de altfel şi cercetarea prezentului nu era decît o „sociografie"[12], adică tot o simplă expunere de fapte.

Tehnicile folosite de istorici şi de sociografi erau însă pe atunci atît de deosebite, iar scopurile lor atît de distincte, încît reprezentanţii lor nu simţeau cîtuşi de puţin necesitatea de a stabili între disciplinele lor o legătură oarecare, necum să încerce sinteza lor. Dar în ziua de azi, în măsura în care nici istoricii şi nici sociologii nu se mai socotesc simpli povestitori de fapte, ci se doresc teoreticieni, ridicîndu-se pînă la nivelul unei cunoaşteri a legilor vieţii sociale, unii făcînd „istoriologie" (Iorga însuşi, în ultima perioadă a vieţii sale), alţii făcînd „sociologie", amîndouă aceste discipline tind a se contopi în urmărirea aceluiaşi scop de cunoaştere a legilor vieţii sociale pe baza cercetării simultane a tuturor societăţilor umane de ieri şi de azi.

Din acest punct de vedere, istoria şi sociologia sînt mai mult decît două ştiinţe gemene : ele sînt două compartimente ale unei singure ştiinţe, accidental străine una de alta pentru că născute de două ori, într-o vreme cînd specialiştii se mai aflau încă sub sugestia tehnicilor de cercetare, punct de vedere lipsit însă de orice valoare ontologică. În tot cazul, dacă o unificare totală nu e făcută (şi vom vedea că practic nici nu e de dorit), amîndouă aceste discipline tind să se racordeze la matca unică a unei ştiinţe a legilor sociale.

Nu înseamnă însă că această ştiinţă socială globală (căreia continuăm a nu-i da nume) n-ar fi firesc să se diversifice pe compartimente, ramuri şi subramuri specializate, fie ţinînd seama de tehnicile lor deosebite, fie de problemele speciale care se pot urmări.

Astfel reconstituitorii trecutului dispun de cu totul alte tehnici de lucru decît constatatorii prezentului[13]. Un „istoric" are a mînui tehnicile arheologiei, paleografiei, epigrafiei, diplomaticii, numismaticii, sigilografiei, precum şi cunoaşterea limbilor vechi. În plus, istoricii se specializează şi pe probleme, deosebindu-se astfel specialiştii arheologiei, ai antichităţii, ai evului mediu, ai istoriei moderne şi contemporane, ba chiar ai unor probleme, cum ar fi istoria războaielor, a comerţului, a religiei, a dreptului, a culturii, a diplomaţiei etc. etc. sau a anumitor ţări sau instituţii sociale.

Tot astfel şi sociologii, adică cercetătorii prezentului, dispun de o serie de tehnici de investigaţie proprii lor, cum, de pildă, interviul, observarea directă a obiectelor, acţiunilor şi opiniilor oamenilor, cunoaşterea

---

[11] N. Iorga, *Generalităţi cu privire la studiile istorice*, Vălenii de Munte, 1911.

[12] De genul celei preconizate de către R. Steinmetz, *Die Soziographie in der Reihe der Geistesswissenschaften*. Vezi D. Gusti, *op. cit.*, comentarii utile.

[13] D. Gusti, *op. cit.*, în fond vedea deosebirea dintre istorie şi sociologie ca fiind doar de tehnici de cercetare, „la société dans le temps et l'histoire étant la même chose".

structurilor sociale prin efectuarea unor recensăminte sau sondaje pe colecţii reprezentative etc.

De asemenea, sociologii se pot şi ei diversifica pe probleme, precum fac sociologii urbani, rurali, industriali, ai educaţiei şi culturii de masă, ai opiniei publice, ai serviciilor şi asistenţei sociale, ai familiei, ai grupurilor informale etc. etc.

De altfel, toate aceste specializări, istorice şi sociologice, dezvoltîndu-se, tind din ce în ce mai vizibil să se influenţeze reciproc, între cercetătorii prezentului şi cei ai trecutului stabilindu-se vase comunicante, de reciprocă împrumutare de tehnici.

Astfel asistăm în anii din urmă la o vădită sociologizare a istoriei[14] în sens tehnic, istoricii făcînd din ce în ce mai mult uz de tehnicile create de către cercetătorii de teren. Astfel se dezvoltă o statistică istorică, o aplicare a logicii matematice, a tehnicilor moderne ale ciberneticii şi ale muncii cu calculatoare electronice, pe lîngă folosirea tehnicilor de geografie istorică, economică, politică şi „arheologie aeriană".

Influenţa sociologiei asupra istoricilor depăşeşte de multe ori cadrul tehnicilor, atingînd straturi mai adînci, mergînd pînă la noi puncte de vedere în însăşi folosirea tehnicilor tradiţionale. Astfel am putea semnala drept pildă introducerea în cercetările istorice a punctelor de vedere elaborate de sociologia cunoaşterii. De cînd Marx a creat această ramură a sociologiei, arătînd că reflectarea în mintea oamenilor a realităţilor sociale poate duce la o „conştiinţă falsă", la ideologii iluzorii şi la concepte false, nu numai sociologii[15], ci şi istoricii devin din ce în ce mai atenţi la problema exegezei critice a valorii „opiniilor" oamenilor, vechile criterii ale „veridicităţii" şi „autenticităţii" documentelor scrise fiind azi înăsprite prin rigoarea analizelor de psihologie socială şi mai ales de gnoseologie socială.

E neîndoios că sociologii cercetători ai prezentului pot ajunge la un grad de veridicitate cu mult mai mare decît le este îngăduit istoricilor. Avînd societatea toată în faţă, la dispoziţia lor, ei pot atinge, la nevoie, treapta cercetărilor exhaustive; ceea ce istoricii, din păcate, nu pot, ei fiind obligaţi să se mărginească la ceea ce s-a păstrat din trecut, ca „obiecte" şi „opinii" consemnate în documente, documente care nu au fost redactate anume ca să aibă valoarea unor procese-verbale metodic elaborate în vederea unei cunoaşteri ştiinţifice, ci pentru a satisface felurite nevoi imediate. Aceste documente ne ajung astfel nu numai viciate sistematic, ci şi, pe deasupra, triate prin hazard.

În plus (şi aceasta este esenţial), istoricii nu au posibilitatea experimentării. Cel mult pot, în oarecare măsură, să folosească aşa-numitul „raţionament experimental", nu însă „experimentul" propriu-zis. Sociologii de teren, analizînd o societate prezentă, îi pot pune un diagnostic social previzional de două feluri : ce se va întîmpla dacă lăsăm faptele să

---

[14] Dezbateri foarte interesante ale colocviului ţinut la École Normale Supérieure de Saint Cloud, în 1965, sînt publicate pe această temă în volumul *L'Histoire sociale, sources et méthodes*, Paris, 1967.

[15] E citat cu regularitate K. Mannheim şi Lukacs în această privinţă. Dar n-ar trebui omisă nici contribuţia lui Otto Bauer din 1916, *Das Weltbild des Kapitalismus*, în volumul colectiv *Der lebendige Marxismus*, Festgabe zum 70 Geburtstage von Karl Kautsky, Jena, 1924.

se desfășoare de la sine și ce se va întîmpla dacă vom proceda la anume intervenții active, conform unui „plan" de acțiune, diagnostice care pot fi ulterior verificate? Construirea planificată a socialismului, de pildă, nu reprezintă oare, din acest punct de vedere, un imens experiment sociologic?

Dacă admitem că „adevărul" nu poate fi stabilit decît prin verificarea practică a eficacității acțiunii noastre, adică prin ceea ce în marxism se numește *praxis*, atunci cunoașterea legilor sociale devine științifică doar în măsura în care crește experiența noastră în domeniul *praxis*-ului și ajungem a mînui din ce în ce mai complet domenii și probleme ale vieții sociale din ce în ce mai variate și mai ample.

Criteriul „eficacității" acțiunii noastre asupra realului, singurul care acordă cunoștințelor noastre caracterul de „științific", își găsește însă aplicarea în domeniul acțiunii noastre asupra realității sociale actuale. În acest sens, dacă nu am dispune decît de „istorie", ar fi greu să ajungem la o cunoaștere științifică deplină a legilor sociale și ne-am putea ridica cel mult la o „filozofie a istoriei".

Aceasta nu înseamnă că putem renunța la învățămintele istoriei, pentru motivele pe care le-am mai arătat și asupra cărora revenim cu insistență : nu putem renunța la informațiile pe care ni le poate da cercetarea trecutului, pentru că nu putem ignora faptul că societatea actuală are un trecut. Nu știm despre acest trecut tot ce am dori să știm. Dar știm totuși esențialul, și anume că acest trecut a existat și că, în linii mari, cunoaștem destul de bine ceea ce a fost esențial în el. Dacă nu vom putea stabili „legi" verificate experimental cu privire la trecut, putem să interpretăm trecutul din ce în ce mai corect în lumina legilor sociale pe care le verificăm experimental pe actual, transformînd astfel gradual „filozofia istoriei" în „știință", operație care se află azi în plină desfășurare și se dezvoltă sub cele mai bune auspicii.

În ciuda faptului că mai sînt istorici care refuză învățămintele sociologiei, precum și sociologi care preconizează ignorarea istoriei, avem convingerea că aceste două discipline ale sociologiei și istoriei vor sfîrși prin a-și da seama că sînt îngemănate și datoare să se ajute reciproc, atît printr-o sociologizare a istoriei, cît și printr-o depășire a limitelor sociologiei „statice" specifice cercetărilor de sociologie concretă prin investigație directă, luîndu-se în considerare masa de informații pe care ne-o dă istoria și mai ales prin simțămîntul „istoric" care ne face să înțelegem că societățile umane durează și există în timp, dezvoltarea lor dialectică fiind atît de esențial legată de ființa societății, încît o „știință" făcută cu ignorarea mecanismelor de necontenită transformare a societăților nu ne pare a fi altceva decît o pseudoștiință și o autoamăgire.

Criticile ce se aduc marilor filozofii ale istoriei, precum sînt cele ale foarte pesimistului și scepticului Raymond Aron, în necontenitele și pasionantele sale „convorbiri cu marxismul", se referă deci nu atît la știința socială istorică în curs de formare, cît la „filozofiile" clasice taxate drept „ideologii", a căror moarte o dorește mai mult decît o constată. Nu se atinge însă în felul acesta miezul problemei, căci, dacă într-adevăr filozofiile istoriei mai au încă mult drum de parcurs pînă la transformarea lor în „știință", nu e mai puțin adevărat că acest drum este totuși cel al vechi-

lor filozofii ale istoriei, mergînd însă de data aceasta îngemănat cu cercetările de sociologie concretă.

FILOZOFIE A ISTORIEI ŞI ŞTIINŢĂ SOCIALĂ

Este cazul să ne referim din nou la tradiţia marxistă. Marx, studiind *Capitalul* (adică societatea capitalistă), ne-a dat o lecţie despre felul în care se poate face o sinteză a istoriei cu cercetarea prezentului şi a pus bazele nu numai a unei „filozofii" a istoriei, ci şi a unei ştiinţe generale a societăţii, căreia nu i-a dat nume, mulţumindu-se să menţioneze — şi aceasta sumar — doar metodologia ce trebuie folosită, metodologie pe care Engels a denumit-o a fi cea a concepţiei „materialist-istorice". Dar, în ciuda faptului că Marx nu a spus că ceea ce a făcut este „sociologie", nu se poate nega că în realitate el a pus bazele unei sociologii ştiinţifice, stabilind nu numai principii metodologice, ci şi legi sociale propriu-zise.

În primul rînd, recunoaşterea faptului că societatea este o structură constituie meritul de bază al sociologiei marxiste şi poate fi considerat drept actul de naştere al sociologiei moderne ştiinţifice. Este ştiinţă pură şi nu numai „filozofie" faptul că societăţile umane au fost studiate de Marx prin luarea în considerare globală a tuturor elementelor de infra- şi suprastructură care formează structura vieţii sociale. Este de asemenea ştiinţă pură şi nu numai „filozofie" afirmaţia că baza oricărei societăţi stă în relaţiile sociale care se stabilesc între oameni în acţiunea lor de exploatare a resurselor naturale cu ajutorul tehnicilor. Este de asemenea ştiinţă pură adevărul că oamenii gîndesc în condiţiile concrete ale vieţii lor, adică în sistemul lor de relaţii cu natura şi cu semenii lor, şi că deci conştiinţa socială este o reflectare activă a realităţii sociale. Şi este de asemenea „sociologie" ştiinţifică analiza pe care a dat-o societăţii capitaliste şi de asemenea diversele analize făcute asupra fazelor şi evenimentelor acestei societăţi în lucrările lui multiple despre „luptele civile din Franţa", „revoluţia din Germania", lovitura de stat a lui Ludovic Bonaparte şi multe altele.

De asemenea lucrarea lui Engels despre situaţia clasei muncitoare din Anglia, lucrările lui Lenin despre dezvoltarea capitalismului în Rusia sînt lucrări de sociologie şi nu de filozofie.

Sînt „sociologie" în sensul exact al cuvîntului prin faptul că fenomenele sociale respective au fost studiate pe toate căile posibile, de la ancheta directă făcută prin observaţie personală, prin anchete de masă făcute prin chestionare, prin compulsare de documente, prin analize multiple de geografie socială, de demografie, de economie politică, de ştiinţe juridice, de psihologie socială, de gnoseologie socială, de studii de cazuri particulare şi de mase de fapte analizate statistic, dînd cea mai lămuritoare exemplificare a felului în care toate disciplinele sociale particulare, atît istorice, cît şi de investigaţie actuală, pot şi trebuie să fie folosite simultan pentru a parcurge gama întreagă a structurilor sociale.

Că dincolo de această „sociologie" există şi o „filozofie socială" şi o „strategie a acţiunii sociale" nu se poate nega. De asemenea că din lucrările lor se pot extrage indicaţii metodologice este clar.

Ar fi însă să facem o dezbatere sterilă, o ceartă de cuvinte dacă am insista pe faptul că nu ştim ce nume să dăm acestei „sociologii" marxiste, nefiind, desigur, cazul să-i dăm cel de „materialism istoric", care într-adevăr se potriveşte mai bine pentru „metodologia" marxistă decît pentru sociologia şcolii marxiste [16]. Dar nu putem fi de acord cu declararea marxismului drept o filozofie utilă doar prin indicaţiile metodologice pe care ni le poate da, soluţie care mi se pare a fi, aşa cum am mai spus, doar tranzitorie şi tranzacţională între o „sociologie concretă" de stil occidental şi o „sociologie marxistă" care ezită a se denumi ca atare şi se ascunde în dosul unui paravan metodologic.

Părerea pe care o exprimăm este aceea că e necesară recunoaşterea dreptului la existenţă a unei ştiinţe generale a legilor sociale, întemeiată pe sinteza informaţiilor multiple pe care ni le poate da istoria (atît cît ni le poate da) şi investigaţiile directe făcute pe fenomenele sociale actuale (atît cît şi acestea ni le pot da din punctul lor de vedere static). Această ştiinţă a legilor sociale îşi are temeiuri în lucrările şcolii marxiste, care, în plus — aşa cum era şi firesc —, ne arată şi metodologia corespunzătoare, metodologie care însă nu ne-a fost expusă didactic de către clasicii marxismului, ci trebuie s-o desprindem mai curînd din analiza lucrărilor lor de sociologie decît din manualele ultrasimplificate şi din cursurile de materialism istoric care predominau pînă nu de mult.

Nimic nu ne împiedică ca în lucrările de sociologie ce vor fi necesare a fi necontenit făcute să întrebuinţăm toate tehnicile între timp dezvoltate sau nou create, cu condiţia să nu ne pierdem vremea cu sterpe procese de conştiinţă în faţa sociologiilor anistorice şi microsociologice, care meşteşugăreşte ştiu să facă cercetări mărunte, dar teoretic sînt lipsite de orice valoare ştiinţifică, dacă numim ştiinţă capacitatea noastră de a înţelege întreaga informaţie cu privire la viaţa oamenilor în societate de la originile oamenilor pînă azi şi de a mînui cu eficacitate *praxis*-ul actual al propriei noastre vieţi sociale.

[16] Filozoful bulgar Todor Pavlov scrie : „aşa-zisa sociologie generală nu trebuie să fie confundată cu materialismul istoric, deşi ele sînt organic legate între ele şi sînt de neînchipuit una fără alta. Sociologia generală rămîne ştiinţa specială despre problemele generale ale structurii şi legilor structurale ale vieţii sociale istorice a omului, pe cînd materialismul istoric nu este altceva decît filozofie (dialectică, gnoseologie, logică) aplicată la domeniul problemelor ştiinţifice particulare, deşi generalizate, ale structurii şi legilor structurale ale vieţii social-istorice a omului" (*Filozofia materialismului dialectic şi ştiinţele particulare*, trad. românească, 1956).

REFLECȚII ÎN LEGĂTURĂ CU OBIECTUL SOCIOLOGIEI

DE

OVIDIU BĂDINA

Poate că nimic n-a fost mai controversat în ultima vreme ca obiectul sociologiei. Rar întîlnești păreri care să se potrivească. Justificări pentru această stare sînt destule. Ele sînt de ordin obiectiv, dar și de ordin subiectiv.

Dacă am face o incursiune în istoria problemei, am vedea că, în decursul timpului, evoluția sociologiei a urmat un drum complicat. Este știut că preocupări sociologice au apărut încă din orînduirea sclavagistă și s-au dezvoltat apoi vreme îndelungată în cadrul filozofiei, al doctrinelor social-politice și al filozofiei istoriei. Ea s-a conturat ca disciplină științifică abia cu un secol în urmă, în condițiile de la jumătatea secolului al XIX-lea. Tot atunci Auguste Comte i-a stabilit denumirea și a plasat-o la sfîrșitul clasificării științelor, considerînd-o cea mai complexă și concretă dintre acestea. Mulți vedeau necesitatea constituirii sociologiei, dar în privința sarcinilor și țelurilor sale era o diversitate de păreri. În acea vreme cei care pot fi numiți sociologi doreau să fie mai curînd *reformatori sociali* decît *observatori științifici*, care să descrie mecanismul funcționării societății în care trăiau; ei erau oameni animați de *intenția transformării societății*.

În acei ani, însuși Marx — de pe altă poziție social-filozofică decît contemporanii săi — atrăgea atenția, în celebrele *Teze despre Feuerbach*, că „filozofii nu au făcut decît *să interpreteze* lumea în diferite moduri; important este însă de *a o schimba*".

După cît se pare, avem de-a face cu căutări teoretice, dar căutări care să răspundă unor nevoi ale etapei. Societatea atinsese un grad de dezvoltare social-economică nemaiîntîlnit și punea probleme deosebit de complexe, care trebuiau cercetate. Sociologiei îi era hărăzit un loc de primă importanță. Din păcate, ea n-a reușit să-l ocupe niciodată.

A doua jumătate a secolului trecut marchează apariția cercetării sociologice organizate a realității sociale, cercetarea de teren, cum i s-a spus mai tîrziu, care se dezvoltă rapid în prima jumătate a secolului nostru. Este perioada unei puternice dezvoltări a capitalismului, a mișcării muncitorești sindicale și a crizelor economice mondiale. De aceea cercetarea sociologică începe să capete implicații nebănuite.

Rev filoz. 15, 4, p. 395–404, București 1968

Unii sociologi dezvoltă paralel atît teoria sociologiei, cît şi cercetarea fenomenelor sociale. Fiecare caută să aducă un punct de vedere nou în înţelegerea ansamblului, dar şi în modul de abordare a cercetării directe. Ceea ce inaugurase Durkheim avea să constituie o linie, o şcoală în sociologia franceză, o şcoală cu multe implicaţii teoretice şi practice, în care atenţia cercetătorului s-a deplasat treptat spre forme sociale îndepărtate de noi, cunoscute în literatură sub denumirea de *primitive* sau *arhaice*[1].

Tendinţe şi orientări noi, apărute în ţările Europei apusene, depind şi de alţi factori decît cei la care ne-am referit mai înainte, factori care ţin de specificul dezvoltării ştiinţelor sociale. De la voluntarismul lui Wundt şi Tönnies şi teoria sociologico-istorică a neokantianismului (Windelband şi Rickert), sociologia germană s-a îmbogăţit cu relaţionismul lui G. Simmel şi L. von Wiese, cu activismul social al lui Max Weber, cu sociologia cunoaşterii a lui Karl Mannheim sau Max Scheler, cu „sociologia culturii" a lui W. Sombart. Întîlnim în sociologia germană de la sfirşitul secolului al XIX-lea şi din prima jumătate a secolului al XX-lea tendinţe variate, dar se impun, mai ales, cea fenomenologică (Max Scheler) şi formalismul lui L. von Wiese. În S.U.A., datorită dezvoltării rapide a economiei, dar şi concepţiei pragmatice, sociologia capătă contururi noi şi interesante. De la spencerianismul îmbrăcat în veşmînt american (William Graham Sumner) şi teoria socială şi politică a lui Lester Frank Ward, la analiza psihoculturală a lui W.I. Thomas sau sociologia integralistă a lui P.A. Sorokin sau T. Parsons, pe de o parte, la cercetarea pe bază de anchetă („anchetomania" — va scrie mai tîrziu Pitirim Sorokin) şi cercetarea pur empirică întîlnim o întreagă gamă de preocupări. Este adevărat că după cel de-al doilea război mondial s-au manifestat mai puternic încercările de teoretizare şi sinteză sociologică (ne referim, mai ales, la P. A. Sorokin, T. Parsons, cu teoria sa funcţionalistă, sau la valoroasele experienţe şi sinteze ale lui Robert K. Merton ş.a.). Dar în S.U.A. predomină încă empirismul.

Oricît ar părea de ciudat, în sociologia europeană îndeosebi a dominat pînă aproape de mijlocul secolului nostru sociologia cu caracter general speculativ. Destul de rapid însă, asupra ei s-a făcut puternic simţită influenţa americană. Tentaţiile erau şi sînt mari. În cercetare apăreau instrumente moderne de înregistrare, tehnici şi procedee noi de prelucrare şi clasificare.

Perioada ultimă a fost bogată în căutări şi sugestii. Unghiurile din care a fost privită sociologia au fost diferite, la fel cum diferite au fost şi soluţiile date problemei în discuţie. Cînd Gaston Bouthoul scria, în al său *Traité de sociologie*, că „sociologia este singura ştiinţă care, de la apariţia sa, a urmărit studierea unui obiect în permanentă transformare" avea deplină îndreptăţire. Nu cumva faptul că sociologia are un obiect de studiu complex şi în continuă schimbare a fost şi una din cauzele care au determinat varietatea părerilor în legătură cu obiectul ei?

Leclercq afirma în 1959 că „sociologia este o ştiinţă socială, dar nu orice ştiinţă socială înseamnă sociologie", că „*obiectul sociologiei* nu există

---

[1] Vezi şi Georges Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie, Vers la sociologie différentielle*, Paris, P.U.F., 1963, p. 2; *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, Paris, P.U.F., 1955, p. 198 şi urm.; Jean Cazeneuve, *Le concept de société archaïque*, în *Traité de Sociologie*, t. II, 1960, p. 423—445.

[2] Gaston Bouthoul, *Traité de sociologie*, seconde édition, Paris, Payot, 1949, p. 66.

izolat : el se află *în* relațiile interumane și nu există *în afara* lor ... Obiectul sociologiei este unul din cele mai importante în vederea înțelegerii omului. Sociologia este astfel o știință anexă a tuturor celor care studiază omul sau faptele sale (...). Fiecare din aceste științe va beneficia de progresul sociologiei". Tot el arăta că sociologia este „știința care se ocupă cu studierea pozitivă a faptelor interumane ca atare, sau știința care studiază faptele umane pe plan pozitiv, în relațiile lor cu viața comună, în măsura în care depind de aceasta și în care aceasta depinde de ele"[3]. În aceeași lucrare, făcînd o paralelă între psihologie socială, antropologie culturală și sociologie propriu-zisă, Leclercq socotește că sociologia este știința sistemelor sociale, adică a acelor sisteme integrate de instituții în cadrul cărora se desfășoară relațiile individuale, că, dacă avem în vedere cele trei științe la care ne-am referit, „sociologiei îi revine sarcina studierii a ceea ce definește în mod specific socialul ca atare"[4].

Rodriguez Antonio Perpiñá, cercetînd problema granițelor exterioare ale sociologiei, ajungea la concluzia că trebuie bine delimitată atît față de științele care nu studiază fenomenele sociale cît și față de diversele ramuri privitoare la viața și relațiile dintre oameni, ca știința politică, economia, jurisprudența, etnologia, lingvistica, geografia politică și altele. După părerea sa, există patru teze privitoare la raportul dintre sociologie și aceste științe sociale particulare : absorbirea, subordonarea, coordonarea și suprimarea sociologiei (reducerea ei la rangul de metodă). Acestea sînt însă poziții mai vechi discreditate de vădita necesitate a unei științe generale a societății. „Pe de o parte — scrie el —, viața socială este atît de complexă și diversele ei sectoare atît de întrepătrunse, încît nimeni nu poate crede că realitatea politică, economică etc. epuizează integral viața interumană și nici că fiecare din ele se poate explica doar prin ea însăși. Pe de altă parte, este necesar ca studiul totalității umane să se efectueze pe baze și criterii empirice, fapt pentru care nu este suficientă filozofia istoriei sau știința culturii, așa cum socotesc defăimătorii sociologiei..."[5] In consecință, afirmă el, „între sociologie și celelalte științe sociale trebuie să existe aceeași delimitare și aceeași relație ca între general și particular"[6]. Meritul de a fi acordat acest loc sociologiei îi revine, după părerea sa, școlii franceze și mai ales lui Durkheim, Worms, Bouthoul, Cuvillier ș. a. Ideea este preluată astăzi de M. Ginsberg, MacIver, Sorokin, Cairns etc., socotește Perpiñá, fără pretenția de a epuiza problema.

Sociologia este, în același timp, *o știință particulară* și o *știință generală*, scrie sociologul spaniol. „Este o știință particulară a conviețuirii umane și, ca atare, refractară la orice soluție enciclopedistă care ar urmări să introducă în domeniul ei fapte și probleme ale lumii iraționale sau ale lumii umane care nu este interumană"[7]. În cadrul concret al științelor sociale însă, „sociologia apare ca o *știință generală*". Făcînd apel la Sorokin,

[3] Jacques Leclercq, *Introduction à la sociologie*, édition nouvelle, Paris-Louvain, Ed. Nauwelaerts, 1959, p. 84, 91, 89.

[4] *Ibidem*, p. 115.

[5] Rodriguez Antonio Perpiñá, *Métodos y criterios de la sociología contemporanea. Segunda parte de una teoria de la realidad social*, Madrid, Instituto Balmes de Sociologia, 1958, p. 166. Traducerea textului spaniol aparține lui O. Busuioceanu.

[6] *Ibidem*, p 167.

[7] *Ibidem*, p. 169.

care a spus că „sociologia a fost, este și va fi întotdeauna o știință a caracteristicilor generale ale tuturor categoriilor de fenomene sociale, cu relațiile și corelațiile dintre ele"[8], și completînd aceasta cu o definiție mai recentă a aceluiași autor, conform căreia „sociologia studiază omul și universul social-cultural așa cum sînt ele în multiplicitatea lor — ca un tot autentic — în vădită opoziție cu celelalte științe care le cercetează artificial sub un singur aspect complet izolat de întreg"[9], sociologul spaniol lasă să se înțeleagă că nu are ce obiecta acestui punct de vedere.

Perpiñá, pornind de la ideea că „nu tot ce este social este și sociologic", arată că este nevoie de o delimitare internă a obiectului sociologiei. Criticînd pe cei care unilateralizează un aspect sau altul, el consideră că obiectul general al sociologiei constă în „explicarea socialului, adică a conduitei adoptate de oameni față de semenii lor și a structurilor interumane rezultate din această conduită. Ca atare, trebuie să se pornească de la reducerea acestui obiect la interuman, înlăturînd mai întîi infraumanul (societățile animale), umanul pur și simplu (psihologicul și antropologicul general), interumanul (cultura în sens strict), supraumanul (conținutul istoric-universal)"[10].

Pitirim Sorokin, în interesantul său articol *Sociologia de ieri, de azi și de mîine*, constată că în zilele noastre sociologia este *analitică, de elaborare* și de *cercetare a faptelor* pentru că „cercetările sociologice recente s-au îndreptat mai mult spre tehnicile de investigație și mai puțin spre descoperirea și formularea de teorii privind problemele socio-culturale de masă". Cercetările au fost îndreptate mai ales către probleme „microsociologice", fapt care a făcut ca „mulți sociologi să ia o atitudine negativă față de investigațiile largi asupra formelor și proceselor socio-culturale fundamentale, față de marile sisteme de sociologie și față de analiza filozofică a ipotezelor și rezultatelor cercetării empirice", constată sociologul american. El socotește că cercetările de astăzi reprezintă „o repetare, o variere, o nuanțare și o verificare a metodelor și a teoriilor dezvoltate de sociologii din epoca anterioară, începînd cu școala mecanicistă și sfîrșind cu cea sociologică. Cele mai multe dintre nuanțările și reformulările teoriilor și uniformităților anterioare privesc elemente de ordin secundar. Ele ne oferă exemple statistice și colecții de fapte"[11].

Sorokin are dreptate cînd afirmă că avem de-a face cu un mozaic de tendințe și orientări. Ca sociolog burghez, el face un pas înainte față de imensa majoritate a sociologilor occidentali nemarxiști cînd socotește că tot ce este bun în teoriile și tendințele sociologice contemporane „poate fi unificat și încorporat într-o teorie integrală, care să fie în mai mare măsură «multidimensională» și mai adecvată, care să ofere o cunoaștere mai deplină și mai exactă a universului superorganic decît fiecare din teoriile existente. S-au făcut unele încercări imperfecte de a se construi teorii integrale; sistemul meu integral — scrie Sorokin — este o încercare

[8] *Ibidem*, p. 170.

[9] *Ibidem*, p. 171.

[10] *Ibidem*, p. 206.

[11] P. A. Sorokin, *Sociology of yesterday, today and tomorrow*, în „American sociological Review", *30*, nr. 6, decembrie 1965, p. 834.

mperfectă de acest fel. Fără îndoială, în viitor se vor alcătui sisteme sociologice integrale mai bune și mai adecvate"[12].

Unghiurile din care pot fi considerate aceste chestiuni sînt multiple. E suficient să privim ansamblul teoriilor sociologice, de la pozițiile lui G. Simmel și chiar a lui L. von Wiese, în care se susținea că obiectul sociologiei rezidă, în principal, în studiul formelor sociabilității, de la cele ale lui E.Durkheim și Max Weber, unde se afirmă că sociologia este ansamblul studiilor ce se ocupă cu fenomenul sociabilității, și a lui D. Gusti, cu sociologia ca știință a totalității sociale, și pînă la pozițiile sociologilor nemarxiști contemporani. Au apărut noi teorii sociologice și orientări în cercetarea sociologică, s-au produs dispute, au fost înregistrate multe renunțări și negări, dar s-au făcut și însemnați pași înainte. Întreg acest drum de zig-zaguri, de căutări, rătăciri și regăsiri pe alte planuri, la alte nivele, a fost ceva *necesar* și *firesc*. Totul a fost o continuă căutare și trebuie apreciat ca atare; s-a creat o tradiție în gîndirea și cercetarea sociologică, lucrurile au devenit mai complexe.

Tradiția te obligă să continui acest drum. Rațiunea cere să-l continui, dar corectînd totul, coordonîndu-ți mișcările cu necesitățile etapei. A înlătura în mod necritic o tradiție, a renunța la ceva fără rațiuni suficiente este dăunător, sub multiple aspecte, nu numai prezentului, ci și viitorului. Implicațiile afectează nu numai cercetarea domeniului respectiv, ci și o întreagă viziune. În acest caz, conservatorismul și dogmatismul sînt mult mai mult decît surori și dăunează mult mai mult decît oricare alt dușman declarat.

La Evian, în 1966, Jan Szczepanski afirma că, „cu cît sociologia este mai apropiată de «sociologia practică a vieții cotidiene», cu alte cuvinte cu cît ea este mai apropiată de imaginile mai mult sau mai puțin sistematice din vorbirea curentă, cu atît ea are mai puțină nevoie de o teorie generală. O dată cu creșterea cerințelor metodologice și cu creșterea diferitelor teorii de nivel mediu, nevoia unei teorii generale devine mai explicită"[13]. După părerea sa, o asemenea teorie este întotdeauna rezultatul unei evoluții firești a gîndirii omenești în legătură cu realitatea socială de investigat; ea furnizează cercetătorului anumite indicații metodologice generale, definiții și categorii ce pot fi folosite în „descrierea și interpretarea situației investigate". Istoria sociologiei, consemnînd multe teorii, îi dă dreptate sociologului polonez.

După opinia noastră, se poate afirma că *sociologia este știința care studiază procesele sociale, relațiile interumane și instituțiile din orînduirea socială dată*. Se poate chiar afirma că în fiecare știință socială particulară avem de-a face cu sociologia (bineînțeles, în anumite limite și în mod specific), iar în sociologie întîlnim elemente ale științelor sociale (evident, într-o cantitate și grad de generalitate diferit). Există o relație *reală* între aceste științe, întrepătrunderi și deosebiri care ne ajută la punctarea locului sociologiei în cadrul științelor sociale. Înțelegerea corectă a procesului real de constituire a sociologiei — de la elemente disparate la sisteme sociologice, de la teorie la cercetare, de la concluziile desprinse din acțiunea de

---

[12] Ibidem, p. 842.

[13] Vezi și *Sociologia contemporană*, București, Edit. politică, 1967, p. 146.

cercetare directă la îmbogăţirea teoriei, de la legităţi generale la sesizarea legităţilor din ce în ce mai specifice şi de la acestea la îmbogăţirea filozofiei sociale cu elemente noi, de la sociologie generală la discipline sociologice (de ramură sau specializate) etc. — coroborată cu înţelegerea ştiinţifică a proceselor ce se produc în cadrul realităţii sociale contemporane, dar şi al ştiinţei (ştiinţelor) care studiază această realitate este absolut necesară pentru a sesiza perspectiva.

În zilele noastre este evident că sociologia ca ştiinţă s-a dezvoltat şi se dezvoltă necontenit nu ca rezultat al speculaţiilor filozofice, ci pe baza generalizării ştiinţifice a cunoştinţelor dobîndite în urma cercetării realităţilor sociale şi a cuceririlor celorlalte ştiinţe sociale particulare. Sociologia a fost rezultatul unor stări şi frămîntări reale. Odată apărută, în cadrul ei au început să se manifeste numeroase curente şi tendinţe. Acestea erau determinate, în ultimă instanţă, de concepţia generală despre lume a sociologilor respectivi, dar şi de direcţia în care specialiştii îşi orientau şi desfăşurau cercetările.

Sfîrşitul secolului trecut şi începutul secolului nostru marchează momentul în care se accentuează, se intensifică orientarea spre faptul real. Se observă chiar o încercare de revizuire sau abandonare a unor concepte şi doctrine sociologice, care se dovedeau, chiar şi în ochii creatorilor lor, nefundamentate din punct de vedere ştiinţific. Cercetările sînt îndreptate spre realitatea socială în mod mai evident după primul război mondial, cînd sociologii au început să acorde atenţie mai ales cercetării specializate a diverselor unităţi şi aspecte ale vieţii sociale (sociologia industriei, sociologia urbană, sociologia rurală, sociologia familiei, a opiniei publice, a artei, a culturii, a religiei, a educaţiei etc.). Tendinţa la care ne referim a corespuns, de fapt, unei etape de dezvoltare social-istorică. Ea era determinată şi de cerinţa imperioasă a omului de a cunoaşte în amănunt fenomenele noi pentru a putea acţiona asupra lor. În sociologia vremii s-a produs un proces contradictoriu : pe de o parte, se urmăreau dezvoltarea şi aprofundarea teoriei sociologice, însă pe probleme oarecum limitate, iar pe de altă parte, tocmai datorită necesităţilor impuse de cercetarea ştiinţifică şi de viaţa social-economică, se produce şi o abandonare a unor teorii şi concepte sociologice generale depăşite, paralel cu îmbogăţirea şi reajustarea altora în conformitate cu materialul nou de viaţă ce devenea subiect de cercetat. S-a produs şi se produce un proces *de adîncire* a cunoaşterii unor aspecte mai mult sau mai puţin esenţiale ale fenomenelor sociale. În acest context, în cercetarea întreprinsă de pe poziţii empiriste, a fost neglijată, conştient sau nu, problema înţelegerii ansamblului social.

Tendinţa spre cercetarea specializată a avut o serie de aspecte pozitive, printre care şi crearea unor tehnici şi procedee noi de înregistrare şi prelucrare a materialului faptic. Dar renunţarea treptată la teoria generală, oprirea la nivelul empiricului, substituirea aproape totală a cercetărilor „macrosociologice" prin cercetări „microsociologice" a dus la fărîmiţarea obiectului sociologiei, a lipsit sociologia de elementul ce-i dădea unitate, privire de ansamblu şi perspectivă.

Cercetarea empirică a unor aspecte sociale i-a dus pe unii sociologi la recunoaşterea necesităţii unei teorii generale, dar nu a unei teorii aleasă dintre cele vechi. Anumiţi sociologi, deşi au rămas în esenţă pe poziţiile idea-

lismului istoric, în căutarea de soluții cît mai adecvate, s-au apropiat, cu voia sau fără voia lor, mai mult sau mai puțin de pozițiile materialismului dialectic.

Dacă la apariția sa sociologia era concepută ca o știință menită să contribuie la reformarea societății și, implicit, sociologii se socoteau lucrători sau reformatori sociali, în zilele noastre mulți sociologi nemarxiști, în special dintre cei americani, socotesc că aceasta ar fi împovărător, ei înșiși fiind numai „oameni de știință", după ei scopul sociologiei fiind „sporirea cunoștințelor despre societățile umane, așa cum este și scopul chimiei de a spori cunoștințele despre elemente și compuși" [14].

Diversificarea la care ne-am referit este normală, deoarece în măsura în care sociologia este chemată să studieze fapte sociale, realitatea socială, ea nu poate omite din preocupările ei nici un aspect al vieții sociale, nici o problemă socială. Cînd societatea, în tendința ei de continuă dezvoltare și modernizare, a dus la nașterea unei realități industriale, realitate care implică în mod necesar apariția unor probleme noi și complexe, sociologul nu poate și nu trebuie să evite abordarea unor asemenea domenii pe care le vede prin prisma disciplinei sale. De aici o nouă ramură a sociologiei — sociologia industrială, alături de sociologia rurală, care, în acest context, se constituie și ea. Amîndouă aceste sociologii, oricît de precis le-am delimita, nu vor putea evita întîlniri determinate de însești cauzalitatea și interferența proceselor care duc la îmbinări ce au și ele o sociologie a lor.

Tendinței de diversificare nu i se poate prevedea însă un punct de oprire, aceasta întîmplîndu-se numai în cazul încheierii procesului. Or, în nici un caz nu poate fi vorba de așa ceva în domeniul sociologiei în etapa actuală. Este însă știut că îngustarea contemporană a domeniilor de cercetare presupune *o adîncire*, dar ea determină în mod obligatoriu și *înmulțirea extremă a aspectelor parțiale*, iar problemele ce apar în cadrul fiecăreia dintre părțile specializate duc, la rîndul lor, la alte specializări și diversificări. Domeniul industrializării sau cel al vieții rurale pune — în condițiile din a doua jumătate a secolului al XX-lea — problema timpului liber, a integrării tineretului, a familiei etc. Avem de-a face cu chestiuni speciale, dar fiecare în parte dă naștere unor discipline sociologice, care sînt *ramuri ale sociologiei* : sociologia timpului liber, sociologia tineretului, sociologia educației și dezvoltării, sociologia familiei ș.a.[15]. Dar acestea sînt integrate *toate* într-o problematică sociologică generală de ansamblu, deoarece niciodată o problemă, oricît de specială s-ar dovedi, nu poate fi înțeleasă pe deplin și științific decît dacă ai o înțelegere adecvată a ansamblului și, în același timp, o profundă cunoaștere a elementelor particulare, speciale. Întîlnim aici un proces necesar și obiectiv, care duce la îmbogățirea cunoașterii întregului, a ansamblului. Este vorba de relația dintre parte și întreg [16], dintre varietatea aspectelor care se concretizează în întreg

---

[14] Vezi *Contemporary Society, Social Process and Social Structure* în *Urban Industrial Societies*, de Jackson Toby, 1964, p. 25.

[15] Cf. Ferrarotti, Franco, *Sociologia industriale*, în volumul *Campi di applicazione della sociologia*, II. 1965, p. 177—241 ; Vezi și *Currents of Sociology, industrial Sociology 1951—1962*, UNESCO.

[16] Vezi și prof. dr. Kalâb și dr. Streimska, Zd., în *Sociologia contemporană*, București, Edit. politică, 1967, p. 78—102.

nu ca o simplă sumă, ci ca *elemente constitutive a ceva* fără de care nu poate exista.

După cel de-al doilea război mondial, cercetările sociologice s-au extins, iar sociologia a fost chemată, împreună cu alte discipline, să definească structuri și funcții, să stabilească corelații între diferite variabile și să propună soluții pentru o serie de probleme specifice acestor decenii : noile mijloace de comunicare, decolonizarea, conducerea unităților instituționale, mobilitatea socială crescîndă și efortul de adaptare cerut de ritmul rapid al transformărilor de ordin tehnic și social, opinia publică, cultura de masă etc.[17].

În mod corespunzător a crescut numărul instituțiilor de cercetare sociologică, s-au produs o extindere și o reprofilare a celor mai vechi, iar sociologia se afirmă ca un obiect de seamă în învățămîntul superior, care are menirea să pregătească specialiști în problemele cercetării sociologice teoretice, dar și concrete. De curînd s-a introdus în Franța licența în sociologie ; în Italia se discută, în legătură cu reforma învățămîntului superior, despre crearea unui departament de științe sociale în învățămîntul superior după modelul S.U.A. ; în Polonia, învățămîntul sociologic s-a reprofilat în toamna anului 1966 corespunzător necesităților pregătirii cercetătorilor pe probleme teoretice, dar mai ales în vederea pregătirii sociologilor specialiști pe probleme ale producției. Este vorba de procesul de profesionalizare al sociologiei.

Sociologul este tot mai mult privit ca un *profesionist*, care — ca și inginerul sau medicul — trebuie să fie în măsură să-și spună cuvîntul, ca specialist, cînd e vorba să analizeze factorii extraeconomici în legătură cu mecanismele economice de bază sau în legătură cu stabilirea obiectivelor de dezvoltare economică, sau — în alte cazuri — atunci cînd e vorba de crearea unor instituții, de organizarea teritoriului etc. Poate că are o anumită semnificație faptul că, în Canada, cadrele din administrația de stat se recrutează dintre absolvenții facultăților de științe sociale[18].

În aceste condiții, în zilele noastre, sociologia capătă tot mai mult aspectele unei activități instituționalizate, iar munca sociologului este din ce în ce mai mult recunoscută ca *o profesiune*.

Diversificarea sociologiei în nenumărate sociologii parțiale are semnificația unui succes al acestei științe, dar — după părerea noastră — ea poate să însemne și slăbiciunea ei, acea slăbiciune specifică oricărui început. (Un secol de existență este, totuși, foarte puțin pentru cristalizarea unei științe despre societatea omenească, aflată într-o permanentă și rapidă schimbare.)

Situația la care ne referim nu provine numai din complexitatea de fapt a societății moderne și a problemelor ei — deși aceasta constituie un factor obiectiv deosebit —, ci și din dezorientarea teoretică ce există în domeniul sociologiei, stare determinată în primul rînd de varietatea pozițiilor teoretice-filozofice de pe care este privită societatea și realitatea socială.

---

[17] Cf. Le Bros Gabriel, *Destin de la sociologie*, în volumul *Aspects de la sociologie française*, Les éditions ouvrières, Paris, 1966, p. 13 ; vezi și Tourraine Alain, *La sociologie industrielle*, idem, p. 18 ; Schelich Erwin K., *Sozialer Wandel und Sozialforschung, Über die Beziehungen zwischen Gesellschaft und empirischer Sozialforschung.*

[18] Vezi „Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie", 1, 1965, p. 1—48.

Într-un anumit sens, complexitatea tendințelor și orientărilor din sociologia contemporană (și de aici serioase dificultăți în definirea obiectului ei) este rezultatul firesc al unei evoluții ce-și găsește justificarea obiectivă și, mai ales, subiectivă în diversitatea domeniilor cercetate, în multitudinea de unghiuri din care sînt privite diferitele aspecte sociale, în diferitele interpretări ce se dau acestor probleme, dar și în absența unei concepții unitare cu privire la societate și la domeniul sociologiei.

La mijlocul secolului trecut, K. Marx și F. Engels, descoperind legile obiective generale ale dezvoltării sociale, au elaborat și teoria materialistă despre societate. Apărînd o nouă concepție despre lume și societate, o nouă filozofie socială radical diferită de ce fusese pînă atunci, a apărut o nouă tendință și în sociologie, radical deosebită de tot ce fusese pînă atunci.

Poziția materialistă și dialectică pe care s-au situat Marx și Engels în interpretarea fenomenelor sociale constituie nu numai o cale nouă în analiza filozofică a societății, un mod nou de abordare a fenomenelor societății, ci și un mod original — în comparație cu ce fusese pînă atunci — de a îmbina armonios, organic cercetarea nemijlocită a acestora cu generalizarea teoretică, viziunea globală asupra societății și istoriei cu studiul analitic al diferitelor laturi și conexiuni, explicarea fenomenelor sociale cu previziunea istorică.

Cum abordezi fenomenul și cum *desfășori cercetarea* nu este numai o chestiune tehnică de cercetare, ci și *una filozofică*. Aici apare relația dintre materialismul istoric (= *filozofie socială*) și diferitele discipline sociologice, relație care, datorită unor poziții închistate, lipsite de orizont și rațiune suficientă, nu a fost satisfăcător abordată, și, în unele cazuri, din pricina unei greșite înțelegeri a raportului dintre sociologie și materialismul istoric, a dus chiar la negarea sociologiei în ansamblu. Pînă unde este sau de unde începe materialismul istoric, ce este sociologia generală și ce este materialismul istoric sînt într-adevăr chestiuni care se pot pune și trebuie puse, dar nu pentru a ne opri la ele, ci pentru a ne clarifica în vederea promovării unor acțiuni de cercetare sociologică bine gîndite, desfășurate pe un front larg cu toate forțele de care dispunem. Avem însă obligația să nu uităm că *sociologie nu înseamnă numai cercetarea de teren și rezultatele acesteia și nici numai cercetarea unor probleme teoretice.*

În prezent există posibilitatea dezvoltării unui însemnat număr de discipline sociologice noi și în țara noastră. Acesta este un proces firesc, necesar, determinat de bogăția problemelor pe care le ridică viața noastră sub aspect social, politic, economic, cultural etc. Diversitatea în sociologia românească va duce nu numai la îmbogățirea cunoașterii realității, dar și la perfecționarea continuă a procedeelor și tehnicilor de lucru, la modificări în felul în care vor fi abordate diferitele aspecte cercetate. Toate acestea sînt rezultatul tendinței legitime, niciodată potolită, de a realiza o cunoaștere maximal-integrală a vieții sociale în ansamblul ei unitar.

Unitatea de concepție în sociologia românească o dă viziunea materialist-dialectică asupra vieții, care presupune obținerea unei unități în diversitate din : a) o viziune unitară asupra lumii, în baza și în cadrul unei concepții filozofice ; b) o viziune unitară cu privire la scopul sociologiei, parte integrantă din efortul colectiv unitar al științei contemporane de a construi o lume mai bună.

Viziunea unitară asupra scopului sociologiei obligă sociologii şi cercetarea sociologică să aprecieze ştiinţific realitatea socială cercetată. Orice alunecare de pe o asemenea poziţie dăunează nu numai valabilităţii cercetării respective. Semnalarea critică a noului, care trebuie sprijinit şi dezvoltat, va trebui să meargă mînă în mînă cu dezvăluirea a tot ce este învechit şi se cere eliminat.

Cercetarea sociologică concretă presupune deci abordarea deschisă şi fără rezervă a fenomenelor sociale aşa cum sînt ele, investigarea lor în toată complexitatea, tragerea tuturor concluziilor impuse de fapte; neconcordanţa unor concluzii noi, verificate ca valabile cu vechi concluzii şi păreri nu trebuie să neliniştească. Aceasta este un proces firesc al îmbogăţirii cunoaşterii.

Desfăşurînd ample cercetări de teren — indiferent cum le-am numi —, marxiştii deschid un capitol deosebit, de-a dreptul revoluţionar în marxism. În ţările în care popoarele, conduse de partidele lor marxist-leniniste, construiesc socialismul, unde există probleme sociale dintre cele mai variate şi mai interesante, cercetările de teren vor constitui şi ele o cale de verificare practică a funcţionării şi materializării ideilor noastre. În mod neîndoielnic, cercetarea sociologică — fie ea numită „empirică" — nu poate să nu influenţeze asupra dezvoltării ulterioare a marxismului ca teorie socială şi ca doctrină politică-ideologică.

CRITERIUL LOGIC-GNOSEOLOGIC AL ENUNȚULUI SOCIOLOGIC

DE

H. CULEA

Prestigiul științei pozitive este atît de ridicat în zilele noastre, modelul „logic" al enunțurilor acesteia atît de invidiat, încît orice *cunoștință* mai mult sau mai puțin teoretică, dacă se vrea validată ca științifică, trebuie să probeze mai întîi statutul logic al „pozitivității" ei.

În cursa aceasta pasionantă se află angajată mai recent, alături de alte științe sociale, și sociologia.

Teoria gnoseologică și logică a cunoștinței sociologice constituie o modalitate de „consemnare" a izbînzilor sau a insuccesele evidențiate pe parcursul acestei întreceri. Ea marchează de unde și pînă unde un enunț sociologic are conținutul și îmbracă forma științei sau, dimpotrivă, apelează la modalități „parașt iințifice", escatologice etc.

Firește, în acest demers teoria cunoștinței sociologice poate da mai mult, dar nu totul. Redusă doar la dimensiunile unei teorii formale (așa cum se întîmplă, de regulă, în cazul unor autori apuseni ce se ocupă de logica cunoștinței sociologice), pusă să facă abstracție de conținutul obiectiv al enunțurilor, teoria cunoștinței sociologice este lesne împinsă în impas. De dragul relevării ostentative a modelului logic, raționalist, unitar și unic al gîndirii științifice contemporane, se trece lesne cu vederea peste diferențierile sensibile dintre ontologia naturală și cea socială, iar în plan epistemologic se subestimează particularitățile „sistemelor de cunoștințe" sociale în raport cu cele pozitiv-naturale. Or, aceste *particularități* se impun oricărei cercetări asupra conținutului cunoștinței sociologice.

Este evident că enunțurile sociale, în speță ale sociologiei, nu vor putea îmbrăca în toate cazurile o formă „cantitativistă", matematică, și să atingă un grad de precizie ca în științele exacte. Viața social-umană este mult prea complexă și dinamică pentru a putea fi încadrată în întregul ei în ecuații. În viața social-umană, factorul subiectiv și individual deține o pondere ce nu poate fi neglijată. Creativitatea indivizilor istorici se pretează anevoie la exprimării cantitativiste sau simbolice. Cunoștința sociologică urmează de aceea a îmbrăca încă într-o mare măsură forma enunțurilor calitative. Cvasiabsența *formei matematice*, deși impietează asupra preciziei și rigorii enunțurilor sociologice (mai cu seamă în cazul legilor și al prognozelor), nu pune însă în discuție valoarea euristică a *conținutului* lor.

Rev. filoz. 15, 4, p. 405–415, București 1968

Prin enunțurile sociologiei se descrie *adecvat* o situație socială anume, se oferă un model satisfăcător pentru înțelegerea mecanismului unei structuri, se formulează dependențe, corelații și legi *reale*, care, odată cunoscute, permit prognoze cu un grad mai mic sau mai mare de reușită. Cînd Durkheim, spre pildă, a stabilit raportul corelativ dintre celibat și sinucidere (oferind regularitatea corespunzătoare) sau dintre creșterea volumului persoanelor instruite și rata sinuciderilor, deși nu a dat o exprimare cantitativă enunțului său, nu a emis totuși o constatare eronată : constatarea este *adevărată*, deși neprecisă. În această situație se află numeroase enunțuri ale sociologiei. Avem aici de-a face cu una dintre importantele particularități ale formei cunoștinței sociologice în raport cu forma cunoștinței în științele exacte.

De unde concluzia ce se impune : între logica cunoștinței în general și logica cunoștinței sociologice nu poate fi pus semnul egalității. Teoria cunoștinței sociologice urmează a dezvălui, pe lîngă condițiile logice-gnoseologice general-științifice ale cunoștinței sociologice, și pe cele specifice doar acesteia.

Dezideratul de mai sus nu trebuie, firește, interpretat în sensul unei ruperi a logicii științelor sociale de logica științei în general (cum procedează, spre pildă, neokantienii care introduc o distincție tranșantă între disciplinele cu caracter nomotetic și cele cu caracter ideografic).

Se cere doar asigurarea unei „drepte cumpene" între criteriul logic de unificare formală a cunoștinței științifice și criteriul gnoseologic de diferențiere a conținutului propriu fiecărei forme concrete de enunț științific.

★

Cu convingerea strălucitei cariere ce urmează să joace teoria cunoștinței sociologice astfel concepute înlăuntrul filozofiei sociale (materialismul istoric) și a sistemului științelor sociologice marxiste, vom încerca să desprindem cîteva probleme privind statutul logic-gnoseologic al unor forme principale ale cunoștinței sociologice. Ne vom referi în speță la noțiuni și teze.

FORMELE CUNOȘTINȚEI SOCIOLOGICE

Considerații generale.

Cunoștința sociologică, ca de altfel orice cunoștință științifică, îmbracă forma noțiunilor, schemelor descriptive, tipurilor, modelelor ipotezelor, tezelor, legilor, teoriilor, explicațiilor etc. Firește, din punct de vedere logic avem în toate aceste cazuri de-a face cu noțiuni, judecăți, raționamente. Limbajul sociologiei este un limbaj natural, deși în unele situații (construcția de modele etc.) el tinde a se artificializa prin utilizarea algoritmurilor ș. a. m. d.

Ultima tendință semnalată repune astăzi în discuție chestiunea *dacă* și *întrucît* cunoștința sociologică constituie o pură reflectare a realității sociale ori se întemeiază și pe anume elemente de construcție mintală, de convenție. În directă legătură cu această chestiune se pune întrebarea dacă specializarea cunoștinței sociologice (în raport cu cunoștința din științele sociale particulare) este consecința unei diferențieri în planul ontologiei

sociale ori urmarea unei pure „diviziuni" convențional tranșate între specialiști.

Într-o anume literatură nemarxistă, aceste spinoase chestiuni sînt soluționate, după cum se știe, în chip convențional. Cunoștința sociologică este interpretată constructivist ca fiind doar un „model operațional" iar specificitatea enunțului sociologic derivată din „înțelegerea și „diviziunea" stabilită între savanți.

„Specializarea sociologiei — se menționează într-un tratat vest-german de sociologie[1] — rezidă în concentrarea ei asupra anumitor aspecte ale problemelor sociale sau ale instituțiilor sociale și nu în faptul că ea ar cerceta numai unele situații sau numai unele probleme sociale. Prima sarcină a sociologiei teoretice, ca de altfel a oricărei alte științe, este stabilirea dimensiunilor realității care urmează a fi abordate de ea. Astfel geografia caracterizează o anumită regiune după grade de longitudine și latitudine și lasă în sarcina geologiei caracterizarea aceleiași regiuni după vechimea formațiilor minerale. În mod corespunzător sociologia analizează o grupă numai în raport cu deosebirile de rang și de norme sociale, categorii-cheie ale sociologiei, și *cedează* psihologilor analiza structurii personale a fiecărui membru al grupei". Așadar, potrivit susținerii „conveționaliste" de mai sus, nu formele și conținuturile de reflectare (în speță sociologice), sînt *cauzate* sau cel puțin condiționate de „dimensiunile" ontice ale realității reflectate, ci viceversa.

Într-o abordare materialist — istorică a problemei, specializarea și diferențierea cunoștinței sociologice sînt explicate în primul rînd prin diferențierea ontologiei sociale și abia în plan secund de „diviziunea muncii" pe tărîmul științelor sociale. Se cere deci dovedit **mai întîi** că realitatea socială prezintă aspecte *sociologice*, cu alte cuvinte dimensiuni relativ distincte de cele reflectate în sistemul de cunoștințe al celorlalte științe sociale.

Întrebarea se pune deci : care „dimensiuni" ale *socialului*[2] *sînt reflectate* prin cunoștința sociologică?

În alți termeni, este aici vorba de a ști cît mai precis posibil la ce se referă cunoștința sociologică. Căci, oricîte elemente de construcție mintală

[1] *Handbuch der Empirischen Sozialforschung*, sub redacția lui R. Konig, Stuttgart, 1956 p. 65.

[2] Se știe că *criteriile socialului* sînt în genere considerate a fi : a) caracterul extrafiziologic al faptului uman ; b) caracterul extraindividual ; c) caracterul extraindividual orientat ; d) caracterul de contiguitate și rezonanță al faptului uman ; e) caracterul „constrîngător" implicat în forma pe care o îmbracă exprimarea actului uman. Acțiunile insului nu devin sociale decît ca manifestări în grup sau condiționate de grup. Sau, după cum se exprima D. Gusti, *voința insului* (deci și acțiunea sa) devine socială numai întrucît este condiționată de *cadre* (cosmic, istoric, biologic, psihologic) și se exprimă în manifestări (economic, juridic, etic, politic-administrativ).

Nici chiar relațiile interindividuale, după cum bine remarcă sociologul francez A. Cuvillier, nu devin *sociale* decît dacă ele se determină grație anumitor cadre pe care structura socială le impune. Or, aceste „cadre sociale" (religioase, familiale, educaționale, economice, juridice etc.) sînt prestabilite : individul le găsește instituite înaintea lui, ele i se impun lui ... ca realități sociale, ca instituții...

Așadar, *sociale* sînt actele antropologice (chiar atunci cînd au origine biologică etc.) modelate de colectivitate (aici în înțeles genetic) și orientate spre colectivitate.

Oricare ar fi însă natura socialului, enunțurile sociologiei nu reflectă „socialul" *tale quale*. Nu tot ce e social este și sociologic, deși tot ce e sociologic este, implicit, social.

(modele, tipuri, scheme descriptive etc.) s-ar cuprinde în cunoștința sociologică, menirea acesteia din urmă este de a desemna o „materie socială" inteligibilă. Chiar și atunci cînd cunoștința sociologică devine mai abstractă, mai „construită", mai simbolică, ea nu „se depărtează" de obiect (distanțîndu-se totuși), ci, nemulțumită de efemerul „lucrului social", de simplele atribute ale *obiectului* (în sens durkheimist aci), se vrea coborîtă în lucrul însuși, în esența și structura socialului. Dar o cunoștință care s-a scăldat în iezerele abstractului nu mai poate redobîndi inocența visată de pozitiviști, a întoarcerii la origini, la candoarea primordială a contactului nemijlocit cu concretul în înțeles de ... empiric.

De aceea prin cunoștința sociologică nu se va putea realiza contactul nemijlocit cu trama evenimentelor sociale efemere, cu „ceea ce se întîmplă" și „*așa* cum se întîmplă" clipă de clipă. Cu ajutorul cunoștinței sociologice devine posibilă o întoarcere la izvoarele faptului social, o scufundare în „matricea" relațiilor esențiale dintre lucrurile sociale, o contemplare a structurii și procesualității.

Necesitatea clarificării fără „reziduuri" (în sensul dat de Pareto acestui termen) a spinoasei chestiuni a dimensiunilor obiectului social reflectat prin cunoștința sociologică derivă și din considerentul pragmatic de a nu cere sociologiei altceva decît poate da.

O încercare preliminară de definire a sarcinilor sociologiei constituie de aceea un demers salutar în acest sens. După opinia noastră, sociologia se ocupă de studiul comparativ al structurilor sociale integrale în vederea desprinderii matricelor de interacțiuni, relații și procese proprii esenței sociale și a regularităților ce guvernează variatele manifestări ale grupurilor înăuntrul unităților social-istorice concrete. Sociologia, utilizînd un sistem complex de enunțuri și de tehnici de investigație, studiază* modalita-

* În materie de definire a sarcinilor științei sociologice nu există încă unanimitate. Amintim că am putut depista în literatura de specialitate cîteva zeci de definiții date disciplinei sociologice de către autori dintre cei mai reputați.

Sociologia este definită rînd pe rînd ca avînd rostul de a cerceta: 1) societatea; 2) realitatea socială (în general sau numai cea prezentă); 3) fenomenele sociale; 4) faptele sociale; 5) stările societății; 6) relațiile sociale; 7) procesele sociale; 8) raporturile intercomunitare; 9) viața socială; 10) traiul laolaltă al oamenilor; 11) acțiunile interindividuale reciproce; 12) manierele social-umane extraindividuale de *a acționa, gîndi* și *motiva*; 13) formele sociale; 14) tipurile ideale ale vieții sociale; statica și dinamica socială; 15) unitățile sociale ca sisteme structurate; 16) pluralitatea socială 17) holismul socialului, ireductibil la părțile sale componente; 18) esența socială; 19) totalitatea autonomă de manifestări, reglată, condiționată și desfășurată în unități sociale; 20) compararea feluritelor tipuri de societăți sau de activități social-umane (organizații, modele, simboluri, mișcări, mentalități etc.); 21) simboluri umane (constrîngere, cointeresare, succes etc.); 22) umanitatea în aspectele ei de creație colectivă; 23) „palierele" societății globale; 24) grupurile sociale (micro- și macrosociale); 25) determinismul social imanent; 26) structura și substructura socială integrală; 27) organizarea și funcționalitatea socială; 28) substanțializarea, concretizarea, cristalizarea și obiectivarea *praxis*-ului uman; 29) alienarea socială; 30) contradicția socială și formele dinamismului social; 31) condițiile vieții sociale; 32) sistema socială; 33) sistema evoluției și progresului social; 34) valoarea și valorificarea socială; 35) unitatea socială tipizată (structural, funcțional, evolutiv); 36) spațiul și timpul social; 37) antinomiile individ-societate; 38) procesul individualizării și socializării; 39) procesul instituționalizării; 40) scopurile și idealurile sociale; 41) mobilitatea socială (cauze, mijloace, tendințe); 42) problemele sociale; 43) integrarea și dezintegrarea socială; 44) asocierea socială (forme, cauze, consecințe); 45) geneza instituțiilor sociale; 46) relativismul social; 47) omul social (antropologia socială); 48) comportamentul social al insului (rol, status, persoană socială); 49) stratificarea și dinamica socială; 50) sistemele de sensuri sociale; 51) scheme de situații sociale; 52) matricea de interconexiuni.

Este posibil ca aceste definiții să fie cu mult mai numeroase.

tea concretă de ierarhizare a structurilor în infra-și suprastructuri și oferă explicații determinist-integraliste problemelor de statică și de dinamică socială. Ea elaborează de asemenea modele optimale de acțiune socială.

Ca știință, sociologia și deci enunțurile ei au sub raport operațional mai multe funcțiuni :

1. Formulează „scheme descriptive" integrale, unele dintre acestea cu un pronunțat caracter sociografic-ideografic (descrieri de structuri, procese, fenomene de patologie socială etc.).

2. Stabilește, prin generalizare inductivă, „tipuri sociale" și regularități de nivel „mediu". Elaborează teorii sociale de nivel mediu.

3. Oferă „modele optimale" și formulează prognoze. Enunțurile sociologiei desemnează, așadar, realitatea socială în ipostazele sale esențiale (structurale, procesual-dinamice, istorice-concrete etc.).

În acest ultim sens avansăm ipoteza pe care ne vom strădui s-o adîncim parțial în cele ce urmează, că în cadrul sistemului cunoștinței sociologice există o „diviziune" în sensul reflectării, prin *anume* forme de enunțuri, *anume* aspecte ale esenței sociale. Astfel, prin *noțiunile* sociologiei sînt desemnate în chip analitic părțile micro- și macrostructurilor sociale, prin *tezele* sociologiei sînt surprinse interrelațiile sociale, prin *legile* sociologiei generalul din statica și dinamica socială (sînt posibile și legi sau regularități de nivel „mediu", care exprimă constantele specificității concret istorice, limitele spațio-temporale ale unor procese sociale), iar prin *teoria* și *explicația sociologică* „societatea globală" în devenirea ei continuă.

A. ENUNȚURILE SOCIOLOGIEI

Dicționarele sociologice consemnează între 500 și 1 000 de termeni de specialitate; sînt de fapt enunțurile științei sociologice, elaborate în decurs de cîteva milenii de gîndire socială, în mod expres în ultimele două secole sau chiar în timpuri foarte recente. Bogăția vocabularului sociologic atestă fără îndoială vitalitatea acestei discipline.

Cercetarea modului de definire a termenilor sociologici este, totuși, adeseori deconcertantă. Semnificația termenilor fluctuează de la un dicționar la altul, uneori de la un autor la altul. Multiple deosebiri de vederi gnoseologice duc la abordări semantice diferite.

În această direcție, spre exemplificare, se impun relevate mai întîi deosebirile de vederi dintre adepții unor curente, ca neopozitivismul, integralismul, structuralismul ș. a.

De pe poziții empirist-pozitiviste, toate enunțurile sociologiei pot fi interpretate, în ultimă instanță, ca relatări despre relații reciproce dintre persoane, deci despre relații interumane („sociale"). Chiar în cazurile în care acest fapt nu apare evident din motive terminologice sau din alte considerații, arată sociologul german Hans Albert[3], din analiza logică va rezulta că și atunci cînd este vorba de structuri sociale, straturi și grupe, formațiuni sociale, instituții, norme, roluri, conjuncturi, inflații și bilanțuri ne referim la comportamente interumane.

[3] Vezi H. Albert, *Probleme ale teoriei științei în cercetarea sociologică.*

De pe poziții sociologist-realiste însă, reducționismul enunțurilor sociologiei la „comportamente" apare drept erezie. De la Durkheim încoace, adepții sociologismului aduc mereu argumente înnoite pentru a demonstra că întregul este mai mult decît părțile, că structura mai mult decît elementele sale componente. Enunțurile sociologiei nu referă asupra „atomilor" sau „monadelor" sociale, ci asupra „mecanismelor globale" de funcționare socială.

Astăzi se știe, susțin ei, că prin noțiunile sociologiei desemnăm fenomene sociale ca, spre pildă, criminalitatea politică (și nu evenimente ca omorîrea lui Cezar de către Brutus, asasinarea lui Henri al IV-lea de către Ravaillac, asasinarea lui Marat de către Charlotte Corday etc.), fenomenul războiului (și nu războaiele cutare sau cutare), fenomenul revoluției, al puterii politice, al culturalizării (și nu evenimentele empirice corespunzătoare) ș. a. m. d. De aceea în toate tratatele și compendiile sociologice se regăsesc doar cunoștințe despre : tipuri de societăți ; orînduiri social-economice ; condițiile vieții materiale ; activitățile vieții sociale (economică, spirituală, juridică, politică etc) ; unitățile sociale (familie, națiune etc.) ; instituțiuni sociale ; forțele motrice ale dezvoltării sociale ș. a. m. d.

Chiar și atunci cînd interesul sociologiei se poartă asupra unor domenii ale vieții sociale cotidiene, ca problemele vieții domestice, problema locuințelor, problema vieții social-sanitare, problema mijloacelor de comunicație de masă ș. a. m. d., scopul urmărit nu este descrierea empirică a situației de fapt, ci oferirea de cunoștințe analitice asupra domeniilor de viață de mai sus, privite ca părți ale întregului social.

Adepții structuralismului în sociologie rafinează și mai mult pozițiile *holistic*-integraliste, ajungînd pînă la afirmarea unei „predeterminări cibernetice" a strucutrii în raport cu comportarea „liberă" a „atomilor" sociali. De unde concluzia că enunțurile sociologiei nu au a reflecta în vreun fel „variabila individuală" sau chiar „interindividuală". *Acțiunea* acestor variabile se află implicată și matriță în dimensiunile ... totului.

Trebuie să recunoaștem că, în disputa dintre adepții pozițiilor realist-structuraliste și ale celor empirist-pozitiviste, în problema conținutului enunțurilor sociologice, argumentele celor dintîi se prezintă ca fiind mai consistente, deși cu limite inerente. În primul rînd limita (sau „idola") identificării structurii cu esența, făcînd-o în acest fel pe cea de-a doua superfluă în sociologie.

Se poate spune că și poziția marxistă în chestiunea de care ne ocupăm are un anumit aspect realist-structuralist. Încă G. Lukács scria : „Știința burgheză tinde și ea spre studii concrete : ea reproșează materialismului istoric de a viola unicitatea concretă a evenimentelor istorice. Eroarea ei rezidă în aceea că socoate a fi găsit concretul în problema individului istoric empiric (fie că este vorba de un om, o clasă sau un popor) și în conștiința sa dată empiric (de psihologie individuală sau de psihologie de masă). Dar chiar în momentul în care crede că a găsit ceea ce este mai concret se află și mai departe de concret : *societatea ca totalitate concretă*, organizarea producției la un nivel determinat al dezvoltării sociale și diviziunea în clase care rezultă. Trecînd peste aceasta, se constată drept concret ceea ce e complet abstract"[4].

[4] G. Lukács, *Histoire et connaisance de classe*, Paris 1960.

Așadar, societatea concretă nu se reduce la *suma* comportamentelor empirice ale indivizilor. Sociologia ca știință despre concretul social (în înțeles de esențial, structurat, istoric, de general existent în fiecare particular) nu are a desemna deci prin elementele sistemului propriu de enunțuri aspectele singulare ale vieții sociale.

NOȚIUNILE SOCIOLOGIEI

Apreciem drept concluzie la cele de mai sus că prin *noțiunile sociologiei* nu se reflectă varietatea realității sociale, ci doar forma particulară pe care o îmbracă fenomenele sociale considerate ca părți din anumite structuri date. De aceea în mai toate noțiunile dicționarului sociologic va fi vorba în primul rînd de părțile, laturile micro- și macrostructurilor sociale (distingem aici enunțurile sociologiei de enunțurile filozofiei și de categoriile ei cele mai generale).

Cum pot fi însă, elaborate din punct de vedere logic, asemenea noțiuni sociologice? Insuficiența literaturii de specialitate face răspunsul la o asemenea întrebare deosebit de dificil. Vom încerca o dezbatere a chestiunii pornind de la unele contribuții aduse în această problemă de sociologia apuseană. Este vorba de așa-numita analiză dimensională sau taxonomie prin care diverși autori tind a elabora, potrivit unor criterii logice antestabilite, „un sistem de noțiuni" corespunzător „dimensiunilor sociale".

Într-o construcție *concretă* a vocabularului de specialitate, scrie un autor vest-german, se cuvine a porni de la noțiuni originare sau simple (reflectînd aspecte ale *formei acțiunilor* și comportamentelor interindividuale), ca mai apoi, prin combinarea acestora între ele (folosindu-se și termeni logici), să construim noțiunile complexe, conceptele. Potrivit opiniei sociologilor pozitiviști, „noțiunile simple" sînt termeni ce desemnează „combinații de oameni și acțiunile lor". Într-o atare abordare, noțiunile originare, simple, desemnează, așadar, comportamente individuale, constatabile prin observația empirică nemijlocită. Prin „compunerea", „însumarea" (pe calea unei ridicări inductive de la unul la mai mulți) a unor atare noțiuni originare, pot fi constituiți termenii sociologici complecși. Dar prin aceasta revenim, de astă dată în plan logic, la aceleași susțineri ale pozitivismului sociologic cu privire la „atomii" sociali, *recte* acțiunile individuale.

Mai fertile ni se par de aceea susținerile altor autori, potrivit cărora din punct de vedere logic conceptul sociologic trebuie privit ca fiind originar bogat în proprietăți de structură, relaționale și tipologice. În sociologie nu există noțiuni „simple". Sociologia este știința *complexului*. Iluzia lui Durkheim, Pareto etc. că societățile evoluate sînt combinări de societăți simple, iar faptele sociale complexe combinări de fapte simple, a fost de mult spulberată ca atare. Conceptele sociologiei sînt mai mult sau mai puțin complexe. Ele nu sînt noțiuni individuale și nici una multiplul celeilalte; ele se înscriu ca părți ale unui sistem categorial unic tot așa cum societatea își structurează părțile într-un tot.

Cele de mai sus nu trebuie, firește, să ne conducă la ideea respingerii oricărei *analize* (în sens de „descompunere") dimensionale, taxonomice în

sociologie. Cu atît mai mult cu cît în noţiunile acestei ştiinţe trebuie clar disociaţi termenii logici de cei extralogici (noţiuni minimale, împrumutate, derivate etc.) trebuie desprinse proprietăţile (analitice, de structură, relaţionale, tipologice ş.a.) incluse în notarea şi caracteristicile fiecărei noţiuni. Ceea ce s-ar cere însă în primul rînd unei analize taxonomice este de a se elabora regulile operaţionale, logice şi metodologice necesare pentru definirea genului proxim (întotdeauna vizînd un conţinut empiric) şi a diferenţei specifice (raportată la o noţiune *model* sau *tip* construită „ad-hoc") pentru fiecare noţiune sociologică în parte. O atare operaţie se dovedeşte cu atît mai necesară, cu cît există primejdia reală de a cădea în definirea termenilor sociologici fie în extrema fenomenalismului (empirismului), fie în cea a esenţialismului (ca formalism absolut).

Or printr-o analiză taxonomică mai atentă s-ar putea dezvălui cum multe dintre noţiunile sociologice [5] nu sînt definite clar sub raportul genului proxim ori devin de-a dreptul tautologice prin lipsa de precizare a diferenţei specifice. Se pune deci chestiunea ca printr-o judicioasă analiză taxonomică să poată fi stabilite regulile construirii logice a sferei şi conţinutului unei noţiuni de specialitate, regulile sporirii conţinutului informaţional, preciziei şi rigorii logice ş. a. m. d. Cunoştinţa sociologică nu poate fi însă întemeiată logic pornindu-se doar de la cunoscuta regulă empirist-pozitivistă a „spaţiului de joc"[6]. Se ştie doar că în ştiinţă trebuie să existe şi noţiuni neempirice.

Printre acestea se enumeră şi : a) categoriile logice de bază, conceptele filozofice fundamentale izvorîte dintr-o inducţie incompletă ; b) conceptele derivate din acestea şi care nu au origine empirică (indiferent de modalitatea cum au apărut ele din punct de vedere istoric şi psihologic) ; c) concepte evidente prin ele însele ; d) anumite procedee mintale analogice

---

[5] Spre exemplificare înşirăm doar cîteva concepte sociologice de acest fel insuficient elaborate : *social* (cu toate derivatele sale), instituţional, socializare, interacţiune, structură, unitate socială, conştiinţă socială, patologie socială etc.

Vocabularul sociologiei cuprinde, de asemenea, noţiuni cu valoare polisemantică (bază, existenţă socială etc.).

De asemenea, accepţia dată unor termeni sociologici, ca *adaptare*, *birocraţie*, *conformism*, cultură, familie, ierarhie, putere, prestigiu, urbanizare etc., este foarte apropiată de cea uzuală şi lipsită, ca atare, de un sens propriu specialităţii.

Pericolul în acest caz nu constă, fireşte, în absenţa unui vocabular sociologic ezoteric (nu este necesar a spune, spre pildă, „standarde universalistice" în loc de drepturi egale ori relaţii „difuze" în loc de relaţii intime, aşa cum fac unii sociologi apuseni), ci în eventuala vidare de *conţinut specific* a noţiunilor. Dacă unui cuvînt oarecare (societate să zicem) nu i se adaugă la sensul general (dat de dicţionarele generale sau în vorbirea curentă) şi un sens propriu, sociologic, atunci acesta nu se justifică a figura într-un vocabular tehnic de specialitate. Criteriul sensului specific ar putea fi luat în consideraţie în legitimarea unui termen sau altul ca sociologic.

[6] Neopozitivismul în sociologie consideră că enunţurile disciplinei sociologice sînt sau empirice (întemeiate din punct de vedere faptic), sau nu sînt de loc. În consecinţă, adevărate (deci ştiinţifice) sînt în sociologie doar cunoştinţele experimentale.

Conţinutul empiric al unui enunţ determinat, arată Carnap, Albert şi alţii, constă în faptul că el exclude anumite cazuri posibile din punct de vedere logic, adică el lasă numai un anumit „spaţiu de joc" evenimentului real. Cu cît este mai mare acest spaţiu de joc, cu atît este mai mică masa posibilităţilor excluse ; cu atît este mai mic conţinutul empiric (gradul de informaţie) al unui enunţ, cu atît mai puţin spune respectivul enunţ despre realitate. În cazul-limită (de pildă în cazul unui enunţ analitic), conţinutul informaţional dispare complet. Un asemenea enunţ are „spaţiu de joc total". El nu exclude nici un caz posibil. Enunţurile care exclud orice caz posibil sînt contradictorii şi au „spaţiu de joc gol".

(scheme mintale, modele, tipuri etc.); e) extrapolări și transferări semantice concrete sub raport logic ș. a. m. d.

La cele de mai sus am mai adăuga și bogatul corpus de concepte sociologice fundamentale de înaltă utilitate „operațională", care, deși nu respectă regula taxonomică a „spațiului de joc" sînt totuși bogate în conținut concret. Este aici vorba de fapt de noțiuni generale cu un bogat conținut empiric care nu mai necesită verificări reînnoite și care pot sluji din această pricină drept premise majore pentru interesante operații deductive în sociologie.

TEZELE SOCIOLOGIEI

În înțeles obișnuit, tezele sociologice sînt enunțuri prin care se stabilește o relație dintre o variabilă independentă (determinată) și o variabilă dependentă (rezultantă). Din unghi de vedere gnoseologic însă, enunțul-teză în sociologie este menit a desemna tipurile de interrelații ce intervin într-un proces esențial sau într-o structură socială dată.

Știința sociologică a scos deja în evidență un nomenclator bogat de asemenea tipuri de interrelații. Astfel, după tipul relației dintre variabilele consemnate, tezele sociologiei pot îmbrăca forma enunțurilor: reversibile (dacă x, atunci y; și dacă y, atunci x), ireversibile (dacă x, atunci y; dar, dacă y, atunci non-x) sau deterministe (dacă x, atunci întotdeauna y) și stohastice (dacă x, atunci foarte posibil y), sau succesive (dacă x, atunci mai tîrziu y) și coexistente (dacă x atunci și y); sau suficiente (dacă x, atunci y indiferent de orice altceva) și determinate (dacă x, atunci y, dar numai dacă z); sau necesare (dacă x, atunci și numai atunci y), substituibile (dacă x, atunci y; dar, dacă z, atunci și y) și interdependente (Dx și Dy sînt mici modificări ale variabilelor x, y, care modificări determină trecerea celor dintîi în Dx_1 și Dx_2) ș.a.m.d.

Socotim că la cele de mai sus s-ar mai putea alătura încă cîteva tipuri de teze prin care să fie reflectate relațiile de determinare mai complexă existente în ontologia socială. Ne gîndim, spre pildă, la relații de tipul covariațiilor funcționale (dacă a, b, c într-o succesiune dată, atunci x, y, z într-o succesiune asemănătoare, fără a exista raporturi cauzale între aceste două serii, ci doar desfășurări analoge în același ansamblu), al corelațiilor funcționale (dacă a funcție de y, atunci a, funcție de b), al regularităților tendențiale (dacă a, atunci și b și e ș.a.m.d.), al integrărilor în ansambluri (dacă $a...z$ alcătuiesc un ansamblu, atunci și b, c etc. se integrează în acel ansamblu).

S-ar putea ca unele dintre aceste tipuri de teze să poată fi reduse la altele mai elementare (de felul celor suficiente, determinate ș.a.m.d.). Întrucît însă dependențele și independențele nu se realizează nicicînd în viața socială, doar între două sau trei variabile, argumentul necesității formării unor tipuri mai complexe de teze poate fi luată în considerație.

Varietatea și multitudinea tipurilor de teze formulate în sociologie izvorăsc din necesitatea surprinderii cît mai adecvate a feluritelor ipostaze ale determinismului social. În domeniul relațiilor sociale este greu a ne mulțumi doar cu teze de tipul celor „determinate" ori „suficiente". Reali-

tatea socială este mult prea complexă și interdependentă pentru a putea fi dezvăluită în *esența* ei prin enunțuri ce consideră rezultanta *B* doar ca funcție directă și univocă de cauza *A*.

Înăuntrul sociologiei marxiste este în continuă extensiune utilizarea unor tipuri de teze ce pun în evidență raporturi complexe de determinare[7]: dialectic-univocă, corelativă, covariațională, funcțional-structurală etc.

Tezele sociologice, adaptate sub raport formal evidențierii unor raporturi între mai multe variabile, constituie deci o treaptă superioară a cunoștinței sociologice. În raport cu noțiunea sociologică, teza aduce un plus gnoseologic : a) pune două sau mai multe noțiuni într-un raport de sub-sau supraordonare dat; b) sporește precizia accepției sociologice a termenilor[8]; c) realizează un început de inferență dinspre „relația particulară" „imobilizată" într-un „lucru social" dat spre generalitatea relației. Din acest ultim considerent, teza sociologică, în anumite condiții logice date, poate sluji drept ipoteză nomotetică și poate fi, prin extensiune, transformată în enunț-lege. De unde strînsa înrudire dintre forma logică a enunțurilor-teze și a enunțurilor nomotetice în sociologie.

Valoarea gnoseologică sporită a tezelor sociologice (în raport cu cea a noțiunilor) este funcție nemijlocită de a) complexitatea și esențialitatea relației semnalate, b) adîncimea confirmării experimentale, c) bogăția conținutului informațional.

Referitor la a) : după cum s-a mai spus, pe linia dezvăluirii complexității și esențialității relațiilor semnalate, tezele sociologiei pot avansa în adîncime de la simpla stipulare a unui raport contingent pînă la formularea unui enunț necesar mai mult sau mai puțin general. Posibilitatea formulării unor teze sociologice cu un grad diferit de generalitate și de esențialitate nu justifică însă o anume practică (prezentă uneori și în literatura marxistă), potrivit căreia pure enunțuri (judecăți) de existență ori simple constatări banale, de simț comun etc. sînt taxate drept teze sociologice.

Sociologia își legitimează statutul ei de știință pe măsură ce elimină din corpusul ei enunțuri de acest fel.

Referitor la b): se cere precizată accepția pe care o acordăm unor enunțuri ca „adîncimea confirmării experimentale", „testarea empiric-experimentală a relațiilor surprinse" etc. Neopozitiviștii înțeleg prin asemenea enunțuri confirmarea experimentală în „micro", comportamentul „atomar" al fiecărui ins. Practica grupurilor și a colectivității umane complexe este contestată sub raport experimental. Contrar unor atare susțineri însă, practica socială confirmă că o teză sociologică dată poate fi validată „empiric" chiar dacă un șir de experimente individuale nu o confirmă. Teza „trecerii inevitabile a societății contemporane spre socialism", de pildă, nu este vidată de conținut gnoseologic prin faptul că un număr dat de țări nu verifică încă această trecere.

---

[7] Vezi studiul nostru *Formele explicației în istorie*, în „Revue roumaine de sciences sociales", 1967, nr. 2.

[8] După cum s-a mai arătat, din punct de vedere logic conceptul sociologic trebuie să fie cît mai bogat în proprietăți : de structură, relaționale, tipologice. Acest lucru se poate realiza sub raport logic și prin considerarea noțiunii sociologice ca parte a enunțului-teză în sociologie.

Sociologia marxistă operează în acest sens și cu așa-numitul *experiment tipic, crucial*, prin care se verifică chiar și acele teze care par dezmințite de masa experimentelor empirice individuale. O teză sociologică este de aceea cu atît mai plină de adevăr, cu cît experimentul prin care se verifică exprimă într-o formă tipică „necesitatea istorică".

Referitor la c) : trebuie amintit că în literatura apuseană de specialitate se consideră drept căi salutare în acest sens următoarele : a) elaborarea unor noțiuni tot mai complexe ca părți componente ale tezelor ; b) exprimarea tot mai precisă a tezelor ; c) suprimarea eventuală a unor teze simplificatoare în favoarea subordonării sau includerii lor în teze complexe.

Cele de mai sus presupun în plan logic următoarele operații : 1) compunerea determinanților (se sintetizează toți factorii care influențează un anumit fenomen) ; 2) compunerea rezultantelor (rezultante variate ivite dintr-o determinantă unică) ; 3) matricea (teză sintetizînd pluralitatea interrelațiilor dintre mai mulți factori) ; 4) reducționismul tezelor prin manipularea de definiții și teze simple (se manipulează definiții complexe, se suprimă tezele simple) ; 5) reprezentări axiomatice prin intermediul manipulării tezelor (se ajunge la un număr redus de postulate-axiome în care tezele simple se află incluse ca părți).

Criteriile subordonării tezelor după mărimea conținutului lor informațional, enunțate mai înainte, le considerăm valabile și în cazul enunțurilor sociologiei marxiste. În acest sens vom putea susține, spre pildă, că din punctul de vedere al *tipului tezei* enunțul stohastic referitor la „condițiile revoluției socialiste în epoca imperialismului" este mai complex și deci mai bogat în determinări decît teza determinist-univocă potrivit căreia neconcordanța dintre relațiile de producție și caracterul forțelor de producție în capitalism duce la revoluția socialistă.

★

În stadiul actual al cercetărilor este mai lesne a se fundamenta statutul gnoseologic al enunțurilor sociologice decît statutul lor logic.

Gnoseologic adevărat nu înseamnă însă întotdeauna logic (aici în sens de logica științelor exacte) corect.

Dilema care se întrevede este deci, atît pentru cazul noțiunilor sociologice, cît și al tezelor etc., fie de a întemeia teoria cunoștinței sociologice doar din punct de vedere gnoseologic, fie de a depune strădanii înnoite în vederea elaborării coordonatelor unei logici a științelor sociale, în general, a sociologiei în particular.

OPTIMISMUL LUI ALBERT CAMUS

DE

VASILE ZAMFIRESCU

MOTO: Opera optimistă a lui Henry Bordeaux mi se pare cu desăvîrşire descurajantă. Dimpotrivă, gîndirea lui Malraux rămîne mereu tonică. (ALBERT CAMUS, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1961, p. 180).

Ţine de destinul marilor creatori de a desface la răstimpuri ceea ce generaţii de critici şi cititori au brodat în jurul operei lor. Originalitatea acestor personalităţi refuză, ca pe o haină prea strîmtă, eticheta şi destramă sensurile vechi ale exegezei. Cînd totul în legătură cu creaţia lor părea stabilit, din chiar liniştea formulelor se ridică noi interpreţi, care dezmint eticheta, răstoarnă sensurile consfinţite şi, uneori, împingînd lucrurile pînă la paradox, propun o altă faţă a autorului, surprinzător de nouă.

Cînd J. Cruickshank observa că „mulţi din cititorii lui Camus au insistat prea mult asupra rigurozităţii pesimismului său" nu făcea altceva decît să indice un caz particular al acestei legi[1]. Punînd la îndoială pesimismul lui Camus, Cruickshank intenţiona să ne dezvăluie o imagine inedită a autorului *Mitului*, care să contrazică consfinţitul calificativ acordat creaţiei camusiene. Exegetul american nu-şi adînceşte însă intuiţiile, oferindu-le doar ca simple afirmaţii.

Tocmai despre *tonul* creaţiei lui Camus ne propunem să discutăm în cele ce urmează. Deslușirea tonului real nu este o simplă operaţie de invalidare a unei vechi etichete — pesimismul — şi înlocuirea ei cu o alta — optimismul —, ci constituie un demers care angajează înţelegerea adevăratei semnificaţii a filozofiei camusiene.

Deşi construirea demonstraţiei pe care o încercăm va avea în vedere ideile fundamentale ale gîndirii lui Camus, nu ne propunem aici să discutăm adevărul lor; este vorba doar de a distinge sunetul lor autentic.

---

[1] J. Cruickshank, *Albert Camus and literature of revolt*, New York, 1960, p. 24.

Rev. filoz. **15**, 4, p. 417–426, Bucureşti 1968

REVELAȚIA ABSURDULUI

Legenda despre un Camus pesimist nu s-a născut pe loc gol, ci și-a găsit îndreptățirea în înseși premisele creației sale. Absurdul este prezent încă din primele sale eseuri, deocamdată doar ca experiență afectivă, ca resimțire, care nu se ridică pînă la concept, a contrastului dintre bogăția senzorială a existenței și inevitabilitatea morții[2]. Deși acum accentul cade pe primul termen al dualismului — bucuria imediatului senzorial — celălalt termen, moartea, este mereu menținut în fața conștiinței, cenzurînd sărbătoarea „nunților cu pămîntul".

De la intuirea afectivă a absurdului Camus va trece la explicitarea lui rațională. *Mitul lui Sisif* este în întregime consacrat acestei operații. Aici Camus realizează limpezirea intelectuală a primelor experiențe emoționale, cristalizarea lor conceptuală, fără pretenția de a construi o metafizică a absurdului. Și totuși, această carte a fost considerată drept actul de naștere al lui Camus — filozof al absurdului.

Angajat în existența mașinală a cotidianului, omul este purtat de timp. Vine însă o zi în care este resimțită întreaga lui greutate. Din conștiința dureroasă a apartenenței la timp, a inevitabilității unei evoluții și involuții biopsihice, se naște o împotrivire instinctivă, o sete de durată. Distanța între această dorință de durată infinită și temporalitatea existenței umane constituie unul din elementele care compun sentimentul absurdului.

Tot în ceasul conștiinței lumea revine la sine, detașîndu-se de simbolurile cu care ne închipuim că am îmblînzit-o, și pentru o clipă „ostilitatea primitivă a lumii, în pofida mileniilor, urcă spre noi"[3]. Și pentru că nevoia omului de a se recunoaște peste tot în lume întîlnește refuz și ostilitate, în locul familiarității, se ivește sentimentul absurdului. Tot o discrepanță generează și alt element al acestui sentiment : „Această indispoziție față de inumanitatea omului însuși, acest incalculabil eșec înaintea a ceea ce sîntem, această greață este de asemenea absurdul"[4].

Conținutul esențial al absurdului îl formează însă moartea. În lumina glacială a finitudinii existenței, prinde contur întreaga inutilitate a agitației zilnice, întreaga lipsă de sens major a destinului individual.

Sentimentul absurdului este deci rezultatul unei confruntări negative între aspirațiile umane și realități. „Într-un univers privat adesea de iluzii și de lumini omul se simte un străin. Acest exil fără scăpare, de vreme ce el este privat de amintirile unei patrii pierdute sau de speranța unui pămînt promis, acest divorț între om și viața sa, între actor și decorul său este sentimentul absurdului"[5].

Dar absurdul nu este numai o stare afectivă, ci mai ales una intelectuală. Sentimentul absurdului fundează doar noțiunea absurdității. În pofida secolelor de cuceriri științifice, setea de absolut a omului a rămas neostoită. Știința n-a găsit încă principiul unificator care să subîntindă infinita varietate a lumii, făcînd-o prin aceasta familiară. Știința

---

[2] Vezi *L'envers et l'endroit* și *Noces*, în *Récits et théâtre*, Paris, Gallimard, 1958.
[3] A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1961, p. 28.
[4] *Ibidem*, p. 29.
[5] *Ibidem*, p. 18.

a cucerit doar adevăruri şi nu adevărul. În faţa tentativei de a însuşi intelectual lumea, de a o raţionaliza, renaşte mereu iraţionalitatea ei funciară. Singura cale de acces spre secretul existenţei — raţiunea — este neputincioasă. Tocmai în această ciocnire dintre dorinţa umană de a înţelege şi opacitatea lumii rezidă absurdul. „Absurdul se naşte din această confruntare între apelul uman şi tăcerea lumii... Iraţionalul, nostalgia umană şi absurdul care ţîşneşte din confruntarea lor, iată cele trei personaje ale dramei..."[6]. Absurdul este deci o relaţie, un raport, un rezultat al coexistenţei a doi termeni; pentru fiinţarea lui nu este suficient doar un element, ci raportul ambilor. „Absurdul depinde tot atît de om, cît şi de lume".

În planul etosului, absurdul legiferează neputinţa raţiunii de a desluşi un sens existenţei şi mai ales interzice o instanţă etică transcendentă. Valorile umaniste tradiţionale — adevărul, progresul, binele, cinstea etc. — pălesc şi se sting în faţa complicaţiei existenţei, vădindu-şi rigiditatea inoperantă ca reguli de acţiune.

Omul ajuns la conştiinţa absurdului se găseşte în faţa unei lumi incoerente, incomprehensibile, înzestrat cu un destin al cărui rost nu-l poate găsi. În această situaţie el trebuie să aleagă între sinucidere şi acceptare. Şi aceasta este de fapt problema esenţială din *Mitul lui Sisif*: poate supravieţui omul absurd naşterii sale ?

ÎNTRE DA ŞI NU

Singură prezenţa absurdului ca punct de plecare în creaţia camusiană ar putea autoriza definirea ei ca o metafizică a absurdului, filozofie care ar presupune cu necesitate implicaţiile pesimismului şi nihilismului ? Camus însuşi ne avertizează că „ceea ce mă interesează, vreau s-o repet din nou, nu sînt atît descoperirile absurde, ci consecinţele lor"[7]. Şi, de altfel, scriitorul nu descoperă şi nici nu demonstrează absurdul; această misiune au îndeplinit-o predecesorii. El îi descrie doar, aşa cum l-a întîlnit în spiritualitatea vremii sale. Ataşamentul filozofului pentru premisele gîndirii sale nu este decît o dragoste silită. Absurdul a părăsit sfera de latenţă relativă în care picotea şi a devenit malign. Existenţa lui nu mai poate fi astăzi negată. A înregistra o evidenţă negativă nu implică o viziune pesimistă a lumii. Camus ştie că lumea nu se reduce la negaţie şi absurditate, „dar — spune el — trebuie mai întîi postulate negaţia şi absurditatea, pentru că ele sînt acelea pe care le-a întîlnit generaţia noastră şi pe care le avem de soluţionat"[8].

Deci pesimismul gîndirii camusiene nu trebuie căutat în premisele acestei gîndiri, care nu sînt decît o inventariere a unei realităţi trăite, ci în *consecinţele* ei. De aceea, numai alegerea sinuciderii ca soluţie a absurdului ar legitima diagnosticarea pesimismului. Însă pentru Camus raportul absurd-sinucidere nu este reciproc : dacă sinuciderea presupune cu nece-

---

[6] A. Camus, *op. cit.*, p. 45.

[7] *Ibidem*, p. 31.

[8] Albert Camus, *Le pessimisme et le courage*, în „Combat", septembrie 1948, în A. Camus, *Essais*, Paris, Gallimard, 1965, p. 313.

sitate conștiința prealabilă a absurdității, în schimb absurdul nu are drept consecință logică sinuciderea. Tocmai asupra acestui punct creatorul *Mitului* va zăbovi cu insistență încercînd ca printr-o demonstrație, pe care o vrea fără cusur, să ne arate că încheierea logică a absurdului nu este sinuciderea, ci, dimpotrivă, acceptarea vieții. Ambiția lui Camus este de a ne convinge cu armele logicii că omul absurd poate supraviețui nașterii sale : „Era vorba înainte de a ști dacă viața ar trebui să aibă un sens pentru a fi trăită. Apare aici, din contra, că ea va fi tot atît de bine trăită chiar dacă n-are sens"[9]. Natura duală a absurdului face infecundă orice încercare de a-l rezolva prin anularea unuia din elementele constitutive. În acest mod absurdul este *desființat* și nu rezolvat, iar problema ocolită. Există două asemenea modalități iluzorii de a rezolva paradoxul absurdului : sinuciderea fizică și sinuciderea filozofică.

Prima dintre ele, sinuciderea obișnuită, distruge absurdul, sperînd a-l soluționa. Prin anihilarea omului, unul din termenii absurdului, acesta devine fără sens. „În maniera sa, sinuciderea rezolvă absurdul : îl antrenează în aceeași moarte"[10]. Neantul nu numai că nu este o soluție pentru absurd, dar este consimțămînt, acceptare și sporire a lui. Moartea este una din datele care generează absurdul. Anticiparea ei voluntară nu este decît alinierea în fața unui destin inexorabil. Sinuciderea marchează abdicarea de la încăpățînarea de a trăi, de la dorința firească de durată, de la revolta în fața unui destin potrivnic. „S-ar putea crede că sinuciderea urmează revoltei. Pe nedrept. Căci ea nu figurează drept consecința sa logică. Ea este exact contrariul prin consimțămîntul pe care-l presupune. Sinuciderea este acceptarea la limita ei"[11].

Nici ceea ce Camus numește „sinucidere filozofică" nu are darul de a rezolva absurdul. Saltul în iraționalitatea credinței, pe care această „sinucidere" îl presupune, urmînd înregistrării limitelor rațiunii, nu este decît o altă formă de eludare a paradoxului. De această dată, în condițiile conservării persoanei fizice, obiect de sacrificiu devine rațiunea, căci setea de absolut este ostoită pe căile credinței. Pentru această „gîndire umilită" — profesată de Kirkegaard, Chestov, Heidegger, Jaspers — Camus nu are decît dispreț. Prin aceasta își creează o poziție aparte în cadrul antiraționalismului contemporan, o poziție „raționalistă" ostilă iraționalismului[12]. Deși pertinența rațiunii este limitată, ea rămîne singura cale viabilă de acces spre lume. Absurdul, ne avertizează Camus, nu desființează rațiunea, îi înregistrează doar limitele. Ea este eficace în cuprinsul experienței imediate, poate fi deci un instrument util, dar nu poate oferi explicația ultimă. „Absurdul este rațiunea limitată care-și constată limitele". Intuiția, credința, toate căile iraționalismului nu sînt decît soluții iluzorii, consolări ușoare în fața unei condiții dificile.

Luciditatea neumbrită este exigența cea mai severă pe care Camus o impune omului contemporan. Singurul progres pe care l-a înregistrat rațiunea a fost în direcția cunoașterii condiției umane. Or, această conștiință a unei condiții dramatice nu trebuie și nici nu poate fi abandonată.

---

[9] A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, p. 76.

[10] *Ibidem*, p. 76.

[11] *Ibidem*, p. 77.

[12] J. Cruickshank, *A. Camus and literature of revolt*, p. 58.

Tocmai această luciditate austeră a fost de multe ori interpretată drept pesimism. Dar, așa cum am văzut, pentru Camus, din revelația absurdului nu decurge inevitabilitatea sinuciderii. Dimpotrivă, logica absurdului dictează continuarea vieții. Nici fuga prin credință nu constituie o rezolvare, ci doar o consolare facilă. Absurdul interzice speranța în sensul pe care aceasta l-a primit în cuprinsul religiei. Atenția orientată asupra experienței imediate împiedică orice presupoziție despre o transcendență care să garanteze o viață ulterioară. Renunțarea la speranța în viața de dincolo nu implică în concepția lui Camus resemnarea. Dimpotrivă, el privește ca resemnare tocmai abandonarea posibilității unei vieți pămîntești pe deplin trăite în vederea unei permanențe imateriale dincolo de această viață.

Speranța nu este respinsă numai în acest sens restrîns. Camus atentează și la speranța cotidiană, pe care o suspectează de a fi o altă formă de resemnare. El este ostil oricărei amînări, oricărui „mîine", pentru al cărui miraj omul ar renunța la singura certitudine la îndemînă : prezentul. „Prezentul și succesiunea prezenturilor înaintea unui suflet fără încetare conștient este idealul omului absurd"[13]. Omul absurd spune *da* existenței, el acceptă să trăiască cu sfîșieri ; fără speranță, el nu disperă, nu abandonează lupta.

Sisif, simbol al omului absurd urăște zeii și iubește viața. Fizionomia sa morală, alături de luciditate și revoltă împotriva absurdului, este caracterizată și de pasiunea de a trăi. Nici unul din alter-egourile lui literare — Meursault, doctorul Rieux — nu ne permite bănuiala că ar disprețui viața, deși situațiile în care sînt puși nu sînt de loc confortabile. Întrebat de preot înaintea execuției cum ar dori să fie cealaltă viață, Meursault îi răspunde cu brutalitate : „O viață unde aș putea să-mi amintesc de cea de aici"[14] . Iar concluzia acestei cărți atît de dramatice pare a fi gîndul ultim al eroului : „Am simțit că fusesem fericit și că eram încă".

Atmosfera sumbră, de cataclism, din *Ciuma* este brăzdată de lait-motivul pasional al cărții, încredințat lui Rambert : „Totul constă în a o lua de la capăt". În mijlocul disperării colective provocate de flagel, cîțiva oameni se încăpățînează să reziste. Doctorul Rieux, Tarrou și prietenii lor știau că nu trebuie îngenunchiat în fața absurdului, că lupta nu trebuie abandonată pentru că victoriile sînt provizorii.

Este adevărat că Sisif și chipurile lui literare nu pot fi apropiate de Candide, optimistul incorigibil al lui Voltaire. Ar fi însă nedrept să-l calificăm pe Camus pesimist pentru că nu poate împărtăși un asemenea optimism facil. Însuși Camus simte nevoia să se definească în fața neînțelegerii cititorilor : „Bineînțeles un anumit optimism nu mă caracterizează. Am crescut împreună cu toți oamenii de vîrsta mea în sunetul tobelor primului război mondial și de atunci istoria noastră n-a încetat de a fi crimă, injustiție sau violență"[15]. Într-un astfel de context social, luciditatea este inevitabilă. Iar Sisif este în primul rînd lucid. Camus nu poate fi pesimist pentru că înregistrează realitatea evidentă a nonsensului lumii sale. Eroul său este departe de figura biblică a ecleziastului, pentru

[13] A. Camus, *op. cit.*, p. 88.
[14] A. Camus, *L'étranger*, Paris, Gallimard, 1942, p. 168.
[15] A. Camus, *L'énigme*, în *Récits et théâtre*, p. 346.

care „ziua morții este mai bună decît ziua nașterii", iar omul o ființă mizerabilă. Omul absurd are conștiința propriei condiții, dar nu renunță la viață pentru că această condiție este dificilă. Omul absurd iubește viața, pe care o va trăi cu pasiune. El ne vorbește despre grandoarea ființei umane, singura creatură conștientă de condiția sa, în fața căreia este capabilă de o revoltă permanentă. „Această revoltă dă preț vieții. Întinsă pe toată durata unei cxistențe, ea îi restituie grandoarea... Spectacolul orgoliului uman este inegalabil"[16]. Ne despărțim de Sisif cu sentimentul că își domină destinul și cu încrederea în posibilitatea unei fericiri dificile. „Îl las pe Sisif la poalele muntelui. Va regăsi mereu povara sa. Dar Sisif ne învață fidelitatea superioară, care neagă zeii și ridică stînci. El gîndește de asemenea că totul este bine. Acest univers, de acum înainte fără stăpîn, nu i se mai pare nici steril nici inutil. Fiecare grăunte din această piatră, fiecare strălucire minerală a acestui munte plin de noapte, singură, formează o lume. Lupta însăși este suficientă pentru a umple o inimă umană. Trebuie să-l imaginăm pe Sisif fericit"[17]. Fericirea lui Sisif este una clădită pe luciditate, refuzînd iluziile. De aceea unicul ei conținut este lupta fără speranță împotriva unei condiții copleșitoare. Este poate o fericire menită doar unui supraom, dar pentru Camus omul este singura ființă aptă de a se depăși.

Ne aflăm la sfîrșitul unei cărți cu o curgere surprinzătoare. Concluziile pozitive cresc din solul unor premise care amintesc de „literatura desperării". Însă aceste premise ne vorbesc doar despre luciditatea lui Camus față de lumea sa, și nu despre o credință intimă. De-abia consecințele deduse din aceste premise ne relevă concepția sa autentică. Respingerea sinuciderii în condițiile absurdului, dragostea de viață, încrederea în om și în posibilitatea fericirii lui ne îndreptățesc să vorbim despre un Camus optimist. După J. Cruickshank, este vorba de un „optimism moderat". Poate ar fi mai aproape de adevăr să privim optimismul camusian ca pe un optimism tragic, un optimism dobîndit cu greu dar așezat pe temeliile lucidității și de aceea de neclintit.

Și într-adevăr, s-ar părea că, exceptînd optimismul „fiziologic" al primelor eseuri, acesta este *tonul general* al creației camusiene. Avem în față un optimism care nu satisface toate exigențele, dar care se află poate printre puținele modalități de optimism la îndemîna unui individ lucid al unei societăți condamnate.

DE LA OMUL ABSURD LA OMUL REVOLTAT

Dacă afirmarea pesimismului filozofiei camusiene ar fi contrară spiritului ei adevărat — ceea ce este numit în mod curent pesimism fiind luciditate —, în schimb s-ar putea vorbi cu îndreptățire despre prezența nihilismului, cealaltă caracteristică a unei metafizici a absurdului.

Încercînd să construiască o atitudine practică de viață pe același fundament negativ al absurdului, Camus dobîndește ca prim rezultat o *etică a cantității*. Omul absurd își va proba fizionomia morală în acțiune.

---

[16] *Le Mythe de Sisyphe*, p. 78.
[17] *Ibidem*, p. 166.

Cum am văzut, el este lucid și revoltat împotriva condiției sale. În același timp, această condiție îi fundamentează inocența. Într-un univers absurd, privat de transcendență sau de existența valorilor, nu există criterii pentru judecarea acțiunilor morale. Astfel, Camus desființează sensul creștin al păcatului ca vină față de un for etic transcendent, dar în același timp justifică actul nihilist. Despovărat de îngrădirile pe care le-ar dicta recunoașterea unui sens al existenței al cărui fir ar trebui urmat și de jaloanele unor valori, omul absurd are libertatea absolută de acțiune. „Dacă nimic n-are sens, totul este permis", pare să fie crezul său.

Dacă încheierea logică a absurdului nu este sinuciderea, în schimb, ca regulă de viață el legitimează actul nihilist, justifică crima. Totul este posibil în lipsa unor criterii de valorificare morală a faptelor, devenite astfel echivalente din punct de vedere etic.

Cu aceste concluzii teoretice și schiță de morală practică Camus parcurge experiența Rezistenței. Acum va întîlni și cunoaște din plin violența și indiferența pentru viața individuală caracteristice fascismului, alimentat ideologic de chiar teoriile nihiliste. În aceste condiții, filozoful este obligat să recunoască falimentul construcției sale : o etică centrată pe principiul echivalenței tuturor actelor este inoperantă ; ea justifică crima. Teoreticianul se vede silit să revină asupra primelor concluzii practice, a căror valabilitate a fost contestată de viață. Primul cîștig al acestui demers este conținut în *Scrisori către un prieten german*, unde Camus va încerca să limiteze consecințele practice ale unei gîndiri absurde. Dacă nimic n-are sens nu înseamnă că totul este permis, nonsensul, afirmă el acum, nu legitimează orice act. Este o primă repudiere a nihilismului, deocamdată doar *afectivă*, forța de convingere a „scrisorilor" rezultînd mai ales din desăvîrșita măiestrie artistică a filozofului-scriitor. Dar aici procesul nihilismului abia începe. Această operație de clarificare și autoclarificare va fi urmată cu strălucire în cunoscutul eseu *Omul revoltat*, unde autorul se întoarce spre fundamentele gîndirii sale. Camus nu renunță la absurd ca premisă ; el nu poate fi însă regulă morală de acțiune. În această ipostază absurdul nu reprezintă o soluție, ci oferă doar contradicții.

Absurdul legitimează crima, dar în același timp o și interzice. Am văzut că o consecventă atitudine față de absurd refuză sinuciderea, consemnînd valoarea existenței umane. Logica aceasta care conservă viața ca singurul dat pozitiv respinge în virtutea acestui fapt și crima. „Începînd din momentul în care este recunoscută imposibilitatea negației absolute..., primul lucru care nu poate fi negat este viața celuilalt"[18]. Și aceasta nu este singura antinomie pe care ne-o pune în față absurdul atunci cînd vrem să facem din el un principiu de acțiune. Prin natura sa absurdul nu autorizează emiterea unei judecăți de valoare, dar în același timp afirmă viața. Însă a trăi este prin însuși acest fapt o judecată de valoare, căci „a respira înseamnă a judeca".

Cu astfel de paradoxuri omul absurd nu poate străbate prin viață. Destinul său este cel al lui Caligula. Minuțiozitatea cu care acesta sporește absurdul existent se verifică ca o atitudine imposibilă. Viața elimină asemenea monștri. Caligula însuși, după cîțiva ani de exemplară consecvență nihilistă, este dezamăgit. Drumul său n-a dus nicăieri, libertatea

[18] A. Camus, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1960, p. 18.

sa n-a fost cea adevărată. Etica cantității este o morală impracticabilă, o atitudine de viață pe care viața n-o acceptă. Nu se poate trăi și obține fericirea urmînd logica absurdului în toate consecințele sale.

Absurdul nu poate constitui deci o morală eficientă; el rămîne doar un punct de plecare. „Dacă deci ar fi legitim ține seama de sensibilitatea absurdă, de a face diagnosticul unui rău așa cum se găsește el în sine și la alții, este imposibil de a vedea în această sensibilitate și în nihilismul pe care-l presupune doar un punct de plecare, o critică trăită, echivalentul în planul existenței al dubiului sistematic"[19].

Analogia cu Descartes este evidentă. Absurdul nu este decît *dubito*-ul cartezian în planul etosului, este îndoiala asupra tuturor valorilor tradiționale. Lipsiți de cîrja lor sîntem împinși într-o lume unde nimic nu este stabilit, totul rămîne *de stabilit*. Revenind însă asupra negației inițiale observăm că putem reclădi. Suportul acestei mișcări creatoare de noi valori, care să le înlocuiască pe cele tradiționale risipite de revelația absurdului, îl constituie revolta, singura certitudine în cuprinsul experienței absurde. Ea este *cogito*-ul în planul moralității. „Eu strig că nu cred nimic și că totul este absurd, dar nu mă pot îndoi de strigătul meu, și trebuie cel puțin să cred în protestul meu"[20].

Omul revoltat ia locul omului absurd; Sisif devine Prometeu.

Dar ce este un om revoltat? „Un om care spune nu. Dar dacă refuză, el nu renunță: de asemenea este un om care spune da de la prima sa acțiune"[21]. Negația unei ordini de fapt inacceptabile este dublată de atașamentul la o ordine de drept; orice revoltă presupune, implicit sau explicit, o valoare care o justifică. Pentru sclavul de ieri, revoltatul de azi, această valoare nu are încă contur precis, este doar presimțită. Deocamdată el impune limite. El spune *nu* oricărei intruziuni dincolo de frontiera ale cărei contururi închid ceea ce este mai de preț în sine. Aceste limite sînt afirmate în numele a ceva adînc din om, care-l definește și a cărui dizolvare ar marca pierderea calității sale. „În același timp cu repulsia față de intrus, există în orice revoltă o adeziune totală și spontană a omului pentru o parte din sine"[22]. Omul revoltat își însoțește totdeauna negația cu o afirmație.

Impunînd limite, omul revoltat își fundează și afirmă orgoliul de om, *demnitatea speței sale*. Cu aceasta ne găsim în fața primei valori revitalizate de Camus. Mișcarea revoltei îl poartă însă pe revoltat dincolo de simplul atașament față de o valoare confuză pe care simte că o deține și la care nu poate renunța, împingîndu-l pînă la *identificarea* cu această valoare.

Ea devine binele suprem pentru a cărui păstrare orice sacrificiu este posibil. „Această parte din el însuși pe care voia s-o facă respectată o pune atunci deasupra restului și o proclamă preferabilă la tot, chiar și vieții . . . Plasat mai înainte într-un compromis, sclavul se aruncă dintr-o dată între Tot sau Nimic"[23]. Demnitatea sa este clădită într-un ceva care depășește destinul individual, din moment ce acest ceva merită sacrificiul suprem.

[19] A. Camus, *op. cit.*, p. 21.
[20] *Ibidem*, p. 21.
[21] *Ibidem*, p. 25.
[22] *Ibidem*, p. 26.
[23] *Ibidem*, p. 27.

Este vorba de un bine în care se oglindește întreaga umanitate și pentru a cărui păstrare individul renunță la sine. Se constituie astfel o a doua valoare, care transcende individul și pe care Camus o desemnează ca fiind *natura umană*. „Analiza revoltei duce cel puțin la bănuiala că există o natură umană așa cum o gîndeau grecii și contrar postulatelor gîndirii contemporane" [24].

Revolta lasă în urmă rațiunile egoiste care au produs-o, relevînd un universal în care se întîlnesc toți oamenii. Individualismul din *Mitul lui Sisif* este depășit. Suferința în fața absurdului devine colectivă. Oamenii se găsesc de astă dată pe aceeași baricadă, apărînd un bun comun față de care absurdul este o jignire. „Pentru toate existențele în același timp se ridică sclavul atunci cînd gîndește că printr-o astfel de ordine ceva este negat în el care nu-i aparține numai lui, ci este un bun comun unde toți oamenii, chiar și cei care-l insultă și-l oprimă, au o comunitate dată" [25].

Revolta smulge deci individul din solitudinea sa, înfățișîndu-i o suferință și o cauză comună. „Mă revolt, deci sîntem".

Asemenea scepticismului cartezian, îndoiala lui Camus se încheie cu o concluzie pozitivă. *Solidaritatea umană* este o a treia valoare pe care o are în sine revolta.

Toate aceste încheieri stau însă la începutul altui drum, al unui drum istoric. Pentru că istoria a infirmat și condamnat nihilismul, tot istoria este chemată să verifice dreptul de existență al revoltei ca atitudine de viață. De aceea vom urmări, împreună cu Camus, mai întîi itinerarul istoric al revoltei teoretice — revolta metafizică — , pentru ca apoi să examinăm în devenire reflexul ei practic — revolta istorică. Pentru Camus, lecția istoriei este clară : revolta rămîne o atitudine de viață adecvată atîta timp cît este menținută în atenție natura ei originară : negație și consimțămînt totodată. Accentul exclusiv pe una din cele două laturi transformă revolta în contrarul ei. Dar a urmări istoria revoltei în toate articulațiile ei, precum și a judeca adevărul concluziilor extrase de aici, ar depăși scopul propus inițial : acela al stabilirii adevăratului ton al filozofiei camusiene. De aceea este mai important, din perspectiva acestui scop, de a considera implicațiile revoltei pentru completarea definirii statutului gîndirii camusiene.

Demonstrînd logic și cu ajutorul istoriei pozitivitatea revoltei ca atitudine practică de viață, Camus se distinge tranșant de metafizica absurdului. Pentru el absurditatea este un *dat*, nu o credință ; ea nu constituie *obiectul* filozofiei sale, ci e doar o *premisă* a ei. De aceea *atitudinea sa teoretică* față de lume nu este pesimistă, cum ar presupune-o filozofia absurdului, ci ține de o modalitate optimistă. Absurdul nu formează nici conținutul *atitudinii practice* de viață pe care o adoptă Camus. Ca regulă de viață absurdul este nihilism, și de aceea este repudiat de creatorul *Omului revoltat*.

În această lumină afirmațiile despre Camus „filozof al absurdului" devin gratuite, simplă etichetă fără acoperire substanțială. Camus nu numai

---

[24] *Ibidem*, p. 28. Cu această afirmație, Camus se alătură gîndirii umaniste tradiționale, refuzînd să accepte concluziile teoriilor istoriste. Prin aceasta Camus se separă nu numai de gîndirea marxistă, dar și de existențialismul sartrian. Dacă pentru Sartre, omul este suma actelor sale, el devenind mereu, pentru Camus, deși omul trăiește în istorie, există ceva în el care scapă istoriei și care este această abstractă natură umană.

[25] A. Camus, *L'homme révolté*, p. 28.

că nu a practicat filozofia absurdului, dar a și condamnat-o. El a fost conștient că filozofia și literatura incoerenței născute ca expresie a unor frămîntări reale s-au vidat apoi de substanță, devenind tot atît de artificiale ca și coerența optimistă a secolului al XIX-lea.

Absurdul a fost revelația intelectuală a secolului al XX-lea și continuă să-i definească spiritualitatea. De aceea Camus n-a putut face abstracție de o realitate, ci a trebuit să plece de la ea pentru a o depăși. Dar a descrie nu înseamnă a accepta. „Ideea că orice scriitor scrie neapărat despre sine și se înfățișează în cărțile sale este unul din puerilismele pe care ni le-a lăsat moștenire romantismul. Nu este de loc imposibil ca, dimpotrivă, un artist să se intereseze mai întîi de ceilalți, sau de epocă, sau de miturile familiare"[26].

Într-un climat în care absurdul și desperarea deveniseră modă, Camus, pornind de la aceleași date, caută un răspuns la întrebările dure ale timpului său. Fecunditatea efortului său poate fi judecată doar din perspectiva întregii sale creații, care lasă în urmă, ca o dragoste de adolescență, atașamentul față de absurd, crescînd de la negație și întrebări insolubile spre afirmații și răspunsuri constructive. De aceea nu putem să nu ne întrebăm cu Camus, de la înălțimea maturității sale filozofice : „Cum să te limitezi la ideea că nimic n-are sens și că trebuie să desperi de toate ?"[27]

[26] A. Camus *L'énigme*, în *Récits et théâtre*, p. 345.
[27] *Ibidem*, p. 346.

ELEMENTE PENTRU O EPISTEMOLOGIE A ȘTIINȚELOR TEHNICE*

DE

PAVEL APOSTOL

I. Orientarea spre epistemologiile speciale (sau de ramură) în filozofia contemporană. Știința s-a dezvoltat printr-un proces de diferențiere a cercetărilor. Sub imperiul necesităților practicii social-istorice, simultan a avut loc însă și o mișcare dialectic-contradictorie de integrare a rezultatelor cunoașterii științifice. Ea s-a realizat, cu precădere, în domenii exterioare obiectului științelor particulare și cu mijloace diferite de cele folosite de acestea : (1) pe planul practicii social-istorice (mai ales al tehnicii), și apoi (2) pe planul teoriilor filozofice.

Pe lîngă convergența rezultatelor științei, extrapolate în tabloul științific istorice ște variabil al universului, și pe lîngă amintita integrare a acestora în *praxis* sau/și în filozofie, se mai poate observa un proces „subteran" de pregătire a unor mijloace de integrare chiar *în cadrul* științelor particulare. Instrumentul major al acestei integrări cu procedee afilozofice a fost matematizarea limbajului științei. Cercetările de fundamente ale matematicii, reconstruirea matematicii și a logicii, ca științe ale structurilor posibile, instaurarea perspectivei metateoretice în logica — metodologia — și semiotica științei, iar o dată cu expansiunea revoluției tehnice-științifice actuale, apariția cibernetică, ca știință a structurii și a comportamentului sistemelor dinamice autoorganizatoare și autoreglatoare (pe bază de *feedback* pozitiv și negativ), au sporit în mod considerabil posibilitățile de integrare *a*filozofică a științelor. Aceasta se realizează, mai ales, prin extinderea conceptelor și a metodelor dintr-un domeniu în altul (L. von Bertalanffy, K. Steinbuch). Transferul de concepte și metode dintr-o știință în alta constituie un moment caracteristic al procesului dialectic-contradictoriu de diferențiere și, totodată, de integrare a științelor. El își găsește expresia, între altele, și în formarea metodologiei cercetării interdisciplinare

* Tezele expuse, susținute cu ocazia sesiunii de comunicări științifice a cadrelor didactice de la catedrele de filozofie, sociologie și socialism științific din învățămîntul superior din septembrie 1967, au fost prezentate, mai întîi, la sesiunea științifică a Institutului politehnic „Gh. Gheorghiu-Dej" din 1966 și la o ședință a cercului de teoria cunoașterii al Secției de îndrumare, în primăvara aceluiași an. Ipotezele schițate cu această ocazie au format punctul de plecare al cercetării pe care o efectuăm, în prezent, în cadrul Programului unitar al cercetării științifice.

Rev. filoz. **15**, *4*, p. 427–436, București 1968

(J.Piaget), denumită de F.Gonseth metodă sau inducție „încrucișată". Transferul de metode și concepte declanșează, de obicei, în științele respective „reacții în lanț", tensiuni contradictorii între sistemul existent de metode, concepte și noile metode, respectiv concepte, tensiuni care se rezolvă dialectic prin *restructurarea* sistemului de metode al disciplinei considerate, reformularea sau redefinirea conceptelor ei de bază. Sporirea mijloacelor și a căilor de integrare *a*filozofică a științelor se desfășoară azi ca în trecut, dar într-un ritm și în proporții radical diferite, în strînsă legătură cu integrarea rezultatelor științifice prin intermediul tehnicii producției (J. D. Bernal), a comunicării și serviciilor. Cel mai evident rezultat al acestui proces din urmă este transformarea accentuată a științei în forță productivă (= *scientizarea* producției) și fenomenul dialectic-complementar al *industrializării* și *tehnicizării* activității de cercetare (transformarea ei într-o variantă a activității industriale datorită caracterului colectiv — cooperativ, de echipă — al investigației, precum și datorită introducerii unei tehnici de investigație de tip industrial : instalații și agregate de dimensiuni uzinale, calculatoare electronice etc.).

Cu procedee *a*filozofice pot fi integrate numai unele laturi, aspecte parțiale ale cunoașterii științifice. Cunoașterea științifică, înțeleasă ca *totalitate, complex* de relații elementare, în care poate fi descompusă relația de cunoaștere, formează obiectul investigației filozofice (în sensul în care am caracterizat acest unghi de vedere în „Revista de filozofie" nr. 8, 1965, nr. 1, 5 și 11, 1966 și în „Progresele științei" nr. 9, 1967).

Spre a corespunde problemelor complicate pe care le pune etapa actuală în dezvoltarea științei, epistemologia contemporană a părăsit în mare măsură modul de tratare tradițional. Principiul comun al metodologiei științelor și al filozofiei marxiste — originarea cercetării în obiect — se impune ca idee conducătoare a cercetărilor epistemologice. Ea se manifestă și în acea „Wendung zur Objekt" pe care a proclamat-o E. Husserl. Aceeași tendință spre obiectivitate și pozitivitate se află și la baza atenției acordate limbajului științei — această *realitate nemijlocită, materializată* a cunoașterii științifice (pentru a-i parafraza pe Marx și Engels) —, care, chiar dacă a degenerat adesea într-un exclusivism semiotic, reprezenta totuși, în intenție, o încercare — de fapt mult mai mult decît o încercare — de a surprinde specificul cunoașterii științifice actuale.

Acest efort de a sesiza cît mai nuanțat obiectul a dat naștere în epistemologia contemporană la tendința sănătoasă 1) de a regîndi problematica acestei discipline, pornind de la datele științei de azi, 2) de a părăsi procedeul „deducerii" abstract-speculative a epistemologiei diferitelor discipline dintr-o epistemologie generală dată în prealabil, 3) de a urmări, sub aspect epistemologic, *acele domenii ale științelor în care progresul prezintă elementele cele mai semnificative*. Pe baza unei astfel de orientări către obiect devine posibilă și *reconstrucția epistemologiei generale corespunzător problematicii reale a cunoașterii științifice actuale*. Proliferarea epistemologiilor speciale, de ramură — a căror necesitate și rodnicie a fost ilustrată atît prin reflecțiile unor savanți, cît și prin contribuția unor filozofi — este, în mod evident, o trăsătură caracteristică a cercetării filozofice de azi. În cadrul acestei orientări generale, considerăm că epistemologia (iar ca discipline afi-

lozofice logica — metodologia — și semiotica limbajului) științelor tehnice ne poate duce la sesizarea unor aspecte remarcabile ale cunoașterii științifice actuale, sugerînd unele principii explicative ale funcționării ei în genere.

II. Perspectiva nouă introdusă de Karl Marx în concepția asupra tehnicii. Spre deosebire de înțelegerea exclusiv obiectuală și instrumentală a tehnicii (= ansamblu de lucruri : unelte, dispozitive, mecanisme, automate, și regulile folosirii acestora), Karl Marx a dezvoltat o concepție radical nouă în cadrul căreia *tehnica* (*activitatea* **socială** *tehnologică*) *e definită ca* **dimensiune caracteristică a statutului ontologic al omului.** Cu mult înainte de E. Husserl și N. Hartmann, el s-a apropiat, așadar, de problematica umană în perspectiva unei analize de *ontologie regională*, în centrul căreia ființarea-în-fapt a omului e concepută, în realitatea sa esențială, totală și concretă, ca *praxis*. Aceasta se deosebește de comportamentul (activitatea) animalelor prin caracterul ei social-istoric, evolutiv, conștient constructiv, presupunînd un proiect, un program, o prospecțiune în viitor. Ca *mod-de-ființare-determinată*, ea înseamnă descoperire, dar mai ales invenție, activitate globală a personalității umane sau, cum spunea A. Gramsci, ea reprezintă un proces indivizibil de „cunoaștere-acțiune" *novatoare*. *Praxis*-ul se dezvoltă prin receptarea selectivă, transformarea (adică recodificarea) în sinteze din ce în ce mai complexe, mai adecvate și eficiente a tuturor informațiilor conștientizate despre om, activitatea sa și condițiile acesteia, a căror totalitate formează universul său. Modalitatea acestui progres al practicii prezintă analogii remarcabile cu „reproducția lărgită" dezvăluită de Marx în mișcarea capitalului. Această expresie nu desemnează numai o structură a dialecticii economiei capitaliste, ci se referă la o structură dinamică (cu autoorganizare și autoreglare) generală pentru *orice proces de dezvoltare*, formă „pămînteasc㔠a hegelianei „negări a negației", avînd un analogon în legitățile sistemelor cibernetice prevăzute cu *feed-back* pozitiv.

Tehnica, activitatea tehnologică a societății este o expresie concentrată a „puterii de cunoaștere reificate" (Marx), a caracterului constructiv al practicii, a gradului de adecvare și eficiență a experienței transformatoare și cognitive. Ea înglobează experiența anterioară — selecționată și valorificată — și ca atare *reproduce pe scară lărgită* mijloacele materiale și intelectuale operative de stăpînire a forțelor ambianței, permițînd, astfel, *optimizarea, tot pe scară lărgită*, a condițiilor activității umane.

Statutul ontologic specific omului se instaurează în și prin activitate practică, iar tehnicitatea acesteia are un sens definitoriu (*tool-making animal*) pentru ființarea cu adevărat umană. Semnificația tehnicii pentru destinul și eliberarea omului a fost analizată de gîndirea marxistă în cadrul dialecticii om-societate-natură, precum și al procesului de devenire a omului ca subiect (agent) al istoriei.

Dezvoltarea implicațiilor concepției marxiste asupra tehnicii — formulată în cadrul jaloanelor care pot constitui *principiile unei teorii generale a acțiunii sociale*, aspect cu totul neglijat în cercetarea și predarea filozofiei — reprezintă, după opinia noastră, una dintre direcțiile principale ale dezvoltării filozofiei marxiste, impusă atît de cerințele conducerii științifice a construcției socialismului, cît și de cele ale revoluției tehnice-științifice. Mecanizarea complexă, automatizarea și cibernetizarea activităților sociale

pe o scară semnificativă pentru economia națională socialistă, fără de care nici nu poate fi concepută azi trecerea la comunism — adică trecerea la o societate *colectivistă* a belșugului („fiecăruia după necesități" !) — presupun elaborarea unei asemenea teorii generale a acțiunii. Necesitatea ei pentru dezvoltarea ciberneticii și a aplicațiilor ei a fost susținută cu ardoare de către regretatul Louis Conffignal.

Din complexul problematicii filozofice a tehnicii — care cuprinde, desigur, marea problemă cu semnificație existențială a „înstrăinării tehnologice" — , în cele ce urmează ne-am oprit asupra unor probleme de epistemologie a științelor tehnice, legate de (*1*) obiectul științelor tehnice, (*2*) specificul cunoașterii în aceste discipline și (*3*) caracterizarea semiotică a enunțurilor specifice limbajului științelor tehnice și consecințele unei asemenea caracterizări pentru stabilirea locului acestora în sistemul actual al științelor.

III. Discuție asupra obiectului științelor tehnice. Potrivit unei concepții larg răspîndite, *Dicționarul enciclopedic român* dă următoarele definiții ale termenilor de tehnică și tehnologie (vol. IV, p. 623 și 625) :

Tehnică : „ansamblul factorilor materiali ai producției (unelte și alte mijloace de muncă), al metodelor și procedeelor de lucru, cu ajutorul cărora societatea obține și prelucrează produsele naturii pentru satisfacerea nevoilor sale".

Tehnologie (1) „știință care se ocupă cu studiul, elaborarea și determinarea proceselor, metodelor și procedeelor de prelucrare a materialelor" ; (2) „ansamblu de procese, metode, procedee, reguli, operații, faze, condiții tehnice etc. aplicate, executate sau care se desfășoară în scopul obținerii (fabricării) unui anumit produs".

Definiții asemănătoare găsim în cele mai multe lucrări de referință (enciclopedii, dicționare, tratate și manuale). Dicționarul lui A. Lalande (ed. 1956) se menține în același cadru (cu un anumit spor de exactitate : „ansamblul procedeelor *bine definite* și *transmisibile*, menite să producă rezultate utile" — subl. ns.), dar semnalează și două accepții care depășesc sensul curent. Anume definiția dată de A. Espinas (1890), după care tehnica ar fi „un ansamblu organizat de metode", bazat pe cunoaștere științifică, precum și sensul folosit, cu precădere în biologie și psihologie experimentală, tehnica = „ansamblul proceselor prin care se îndeplinește o funcție".

St. Bernard observa, în 1957, că în conceptul de tehnică e necesar să cuprindem nu numai categoria de instrument (în sens larg), ci și pe aceea de folosire a acestuia. G. V. Ossipov consideră această concepție „tipică pentru literatura burgheză" și propune definirea tehnicii ca „totalitate a mijloacelor de muncă create de om pe baza cunoașterii proprietăților și legilor naturii, în vederea satisfacerii anumitor necesități materiale, . . . existentă în sistemul concret-istoric al producției sociale". Definiția lui Ossipov și multe definiții echivalente (Malescenko, Kedrov, Pasemann etc., Burns, Malinowsky, Friedmann, Daumas, Dunn etc.) pun accentul pe aspectul *obiectual* al tehnicii (tehnică = ansamblu de „lucruri") și pe cel *instrumental* (folosirea acestor „lucruri"), fără a evidenția aspectul fundamental și esențial al „lucrurilor cu folosință tehnică", și anume acela de a fi *încorporate în structura unei acțiuni umane*, avînd o funcție instrumentală *numai* în cadrul finalității determinate a acelei acțiuni. Vom denumi acest sens al

tehnicii aspectul ei *acțional* (adică : definit în termeni de acțiune) sau *operațional*. El a fost relevat de Marx și atunci cînd a caracterizat istoria tehnicii drept „istoria formării organelor productive ale omului social"[1].

Activitățile sociale în genere, *relațiile* care se creează prin intermediul acestora, chiar cînd sînt *obiectivate instituțional* și *reificate* în obiecte materiale, rămîn, în ultimă instanță, *sisteme de acțiuni umane finalizate* (orientate). Înțelegerea științifică a relațiilor reificate din cadrul societății nu este posibilă dacă se face abstracție de caracterul lor uman, social-istoric, activ. Definițiile obiectuale și instrumentale ale tehnicii dizolvă tocmai acest element uman, social-istoric. O definiție a tehnicii ca *proces social* trebuie să pună în evidență tocmai faptul că ea înseamnă *punere în acțiune* a unor sisteme materiale construite de oameni, *acțiune materială* în vederea transformării ambianței în concordanță cu necesitățile omului, conștientizate în scopuri determinate. Cu alte cuvinte, tehnica (sau acțiunea tehnologică) este un sistem material de acțiune, elaborat de societatea omenească pe o anumită treaptă a dezvoltării ei, concretizat și realizat cu ajutorul unor *dispozitive* („organe" = unealtă, mașină, sistem de mașini, automat, sistem de automate) adecvate pentru efectuarea unor transformări determinate ale ambianței materiale sau ale unor subsisteme ale acesteia. În științele tehnice, obiectul principal îl formează, așadar, acțiunea (tehnologică) și numai ca *un component al acesteia, dispozitivul tehnic-instrumental.*

O asemenea înțelegere a științelor tehnice a fost formulată explicit de către Marx pe baza studierii tendinței de dezvoltare a marii industrii mecanizate : tehnologia (în sens de știință a tehnicii) studiază, după el, „cele cîteva forme mari fundamentale ale mișcării în cadrul cărora are loc în mod necesar, în pofida diversității instrumentelor folosite, orice activitate productivă . . ."[2].

Activitatea tehnică (sau tehnologică) se desfășoară pe bază de transformări substanțiale, energetice și informaționale, realizate cu ajutorul unor dispozitive speciale. Ponderea componentei substanțiale, energetice și informaționale variază istoric. Se știe că în *tehnica actuală tinde să precumpănească factorul informațional* (o analiză marxistă a acestui proces la G. Klaus). *Această tendință* istorică (prevăzută de Marx în *Grundrisse zur Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf)* : „omul se raportează la procesul de producție ca supraveghetor și reglator"[3] *neinclus* în acțiunea tehnologică materială) *pune în lumină și mai mult eficiența teoretică și practică a definirii obiectului științelor tehnice în termeni de acțiune.* Izomorfismul dintre acțiune, cunoaștere și organizare, pe de o parte, și echivalența măsurii cantității de informație și a gradului de organizare, pe de alta, permit în această perspectivă și *predicții cu privire la o direcție viitoare și rodnică de formalizare a științelor tehnice, după părerea noastră, cu ajutorul unei logici modale speciale, și anume a «logicii acțiunii»* " (G. H. von Wright ș. a.), *precum și cu ajutorul analizei operaționale, concepută de metodă* (nu numai ca mijloc de decizie, Salzmann, Moles, Caude ș. a.).

---

[1] K. Marx, *Capitalul*, vol. I, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Edit. politică, 1966, p. 381 (subl. ns.).

[2] K. Marx, *Capitalul*, vol. I, în *op. cit.*, p. 495.

[3] Idem, *Grundrisse zur Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf)*, Berlin, 1953, p. 502.

Pe lîngă această concluzie, a cărei importanță nu trebuie subliniată în mod deosebit, perspectiva propusă are și o semnificație filozofică. În *Manuscrisele economico-filozofice* (1844), Marx a formulat o ipoteză, ulterior neglijată, anume *unificarea* în viitor a științelor naturii și ale societății, *nu în cadrul unei teorii filozofice*, ci chiar în structura lor proprie. Firește, acest proces nu se realizează printr-un procedeu formal prestabilit de reducție sau traducere (cum presupuseră mulți reprezentanți ai „școlii de la Viena", prin „fizicalizarea" limbajului științelor), ci prin construirea mijloacelor acestei unificări înăuntrul științelor particulare. Din acest punct de vedere, *obiectul* științelor tehnice, interpretate ca științe ale acțiunii tehnologice a omului social, are dimensiuni *în același timp naturale și sociale*, reprezentînd astfel, în perspectivă, un factor de unificare în direcția amintită. Definite ca științe ale acțiunii, științele tehnice prezintă multe elemente comune cu alte științe al căror statut formează obiectul unor controverse vii. Fără a putea dezvolta ideea în acest cadru, menționăm o asemenea înrudire cu medicina, pedagogia, definită ca știință a acțiunii educaționale ș. a.

IV. Aspecte specifice ale cunoașterii în științele tehnicii. Pe baza definirii pur obiectuale și instrumentale a științelor tehnice, acestea sînt considerate, adesea, ca simple aplicații ale rezultatelor altor științe : matematica, fizica, chimia etc. Dacă am admite logica stranie a acestui punct de vedere foarte răspîndit, ar trebui să conchidem că în general și științele naturii ar fi simple aplicații ale matematicii ș. a. m. d. Științele particulare studiază, în cele mai multe cazuri, sisteme materiale oarecare, structura, elementele componente, relațiile, proprietățile și interacțiunile lor specifice, făcînd abstracție de raportul acestor sisteme cu activitatea omenească practică. Obiectul specific al științelor tehnice îl formează însă tocmai interacțiunea materială dintre omul social și ambianța lui (formată din asemenea sisteme materiale), prin intermediul unor dispozitive, alcătuite din sisteme materiale studiate ca atare de alte științe particulare. Într-o viziune pur obiectuală, științele tehnice s-ar rezuma la aplicarea determinată a rezultatelor dobîndite de alte științe. Ele au însă, cum am arătat mai înainte, un obiect specific, *ireductibil* la obiectul altor științe : *acțiunea tehnologică*, condițiile de eficiență ale acesteia (randament optimal, economicitate etc.) în raport cu ansamblul activității sociale (dependența tehnicii de relațiile social-economice), pe baza informațiilor referitoare la obiectul acțiunii, scopul și mijloacele realizării ei (dispozitivul tehnic folosit), precum și a acelora referitoare la subiectul sau agentul acțiunii*.

---

* Dimensiuni principale ale acțiunii tehnologice (care intervin ca operatori sau functori modali într-un limbaj formalizat al științelor tehnice) ar putea fi considerate :

(1) *structuralitate* — exprimată în diferite grade prin algoritmul, programul sau strategia acțiunii tehnologice,

(2) *finalitate dublă* — *tehnică* (atingerea unui anumit scop tehnic) și *socială* (atingerea obiectivelor economice — economicitatea — și sociale urmărite),

(3) *instrumentalitate* — presupune un dispozitiv tehnic și poate deveni, la rîndul său, dispozitiv tehnic în cadrul unei acțiuni mai complexe,

(4) *efectuabilitate* sau *realizabilitate* tehnică — în diferite grade,

(5) *perfectibilitate* — în diferite grade,

(6) *eficiență* — măsurabilă în raport cu diferite criterii tehnice, dar și de altă natură (de exemplu nocivitatea pentru sănătatea agentului acțiunii),

(7) *durabilitate* — rezistență la timp și uzură etc.

Spre deosebire de ştiinţele naturii, aici *obiectul nu preexistă, în principiu, activităţii sociale*, ci este un produs al acesteia, este *rezultatul unei construcţii* efective sau ideale. Această construcţie ideală (formulată într-un limbaj simbolic sau conceptual abstract) sau reală (sub forma unui model substanţial) formează obiectul ştiinţelor tehnice, ca ştiinţe ale acţiunilor tehnologice posibile într-un spaţiu definit prin dimensiunile ei, dintre care în notă am menţionat şapte.

Iată-ne în faţa problemei tulburătoare a obiectului ştiinţelor.

În literatura epistemologică marxistă a circulat şi mai circulă teza identificării obiectului ştiinţelor cu „lucrul" din terminologia ontologiei tradiţionale. Nu ne incumbă sarcina de a stabili filiera prin care această teză a realismului necritic a pătruns în unele lucrări ale noastre (cînd spun ale noastre, înţeleg şi unele studii de ale mele mai vechi). Este mai mult decît probabil că în această privinţă s-a manifestat efectul supraaprecierii unor teze de teoria cunoaşterii enunţate de materialiştii ruşi. Marx s-a situat însă ferm pe o poziţie opusă realismului naiv. Se citează adesea propoziţia lapidară prin care el îşi defineşte punctul de vedere : dacă esenţa („lucrul în sine") ar coincide nemijlocit cu fenomenul („lucrul pentru noi"), ştiinţa ar deveni de prisos. Marx îşi însuşeşte aici, în mod critic, rezultatele analizei kantiene şi hegeliene, care distinge, pe bună dreptate, esenţa-lucru în sine de fenomen-lucru pentru noi. Dacă nu admitem că ştiinţa studiază „lucrul" aşa cum ne este dat el *în experienţa noastră*, în cadrul relaţiilor practic-materiale pe care le avem cu el, ar trebui să presupunem între cei doi termeni ai relaţiei de cunoaştere un alt raport decît cel practic-material şi să postulăm existenţa unor procese informaţionale fără suport material. *Obiectul oricărei ştiinţe* face parte din universul material explorat şi stăpînit (practic şi teoretic) de oameni, el se situează în domeniul interacţiunii practic-materiale a omului cu ambianţa sa, este un „lucru pentru noi", avînd o relativă independenţă, exterioritate şi anterioritate ontologică şi *gnoseologică* faţă de subiectul cunoscător. El *intră în orizontul cognitiv* al omului numai întrucît se află cu acesta într-o interacţiune materială determinată. Considerat ca „lucru în sine", deci abstracţie făcînd de această interacţiune determinată, precum şi de relaţia de cunoaştere, el este o structură ontică invariantă faţă de fenomenele, „lucruri pentru noi", sesizate în cursul experienţei şi comunicării sociale. Lucrul în sine există ca subsistem al sistemului-material-global al universului. Existenţa lui poate fi şi trebuie să fie *postulată* în virtutea experienţei istorice *globale* a omenirii, prin extrapolarea experienţei transformării lucrurilor în sine în lucruri pentru noi (Engels). Existenţa obiectului ştiinţei este, în schimb, fie *experimental dovedită*, fie *riguros demonstrabilă*, nu postulată.

Exemplul ştiinţelor tehnice, care nu au ca obiect un dat natural, ci o *construcţie umană*, pledează pentru o tratare nuanţată a obiectului în sens filozofic general („lucru în sine") şi a obiectului ştiinţei („lucru pentru noi") în sens special epistemologic, logic şi metodologic.

Specificul obiectului ştiinţelor tehnice (construit, deci „ştiut", chiar cînd încă nu este „cunoscut" cu metode definite) are totodată darul de a atrage luarea-aminte asupra unei alte iluzii căreia îi cad victimă unele reflecţii epistemologice. Reluînd oarecum involuntar modelul *tabulei rasa* sau cel materialist-mecanicist al statuii de marmoră a lui Condillac, nu poate fi postulat un *moment nul* al cunoaşterii, un zero cognitiv absolut. Cunoaşterea

noastră e social-istorică, ceea ce înseamnă că totdeauna *pornim de la un minim cognitiv socialmente dat*, care constituie baza și instrumentul cunoașterii ulterioare. Acest minim cognitiv, cu ajutorul căruia explorăm ambianța, relația noastră cu ea și pe noi înșine ca obiect al cunoașterii, este pus în evidență prin metoda larg răspîndită în științele tehnice, metoda *black-box* (descrierea metodei la W. Ross—Ashby).

În sfîrșit, aș vrea să consemnez aici, în treacăt, o altă concluzie care mi se pare plauzibilă în lumina specificului *dinamicii* obiectului științelor tehnice. Acestea, ca științe ale *acțiunii* tehnologice, au în vedere o structură dialectică relativ puțin cercetată : dialectica posibilității și a realității. La Hegel, aceste categorii au o semnificație cu totul secundară. În științele tehnice, ele au însă o însemnătate evident centrală : acțiunea tehnologică este, de fapt, un proces de realizare a unor posibilități determinate prin interacțiunea subiectului (agentului), a obiectului, a condițiilor, a mijloacelor (dispozitivelor tehnice) și a scopului său. Acțiunea este o structură de tipul devenirii (are o „desfășurare" în cursul căreia ea integrează informații într-o cantitate crescîndă, creștere cantitativă care determină o „reglare", deci o dezvoltare calitativă a acțiunii). De aceea, într-o cercetare făcută în colaborare cu Alex. Bădulescu, ne-am pus întrebarea dacă, alături de conceptualizarea devenirii cu ajutorul determinațiilor de ființare — non-ființare, cum au procedat Heraclit, Hegel sau alții și ținînd seama de critica făcută de Marx „deducției" devenirii în sistemul hegelian, nu ar fi posibilă și necesară o conceptualizare a devenirii cu ajutorul determinațiilor posibil-real, așa cum a procedat Aristotel și cum cred că poate fi interpretată și concepția lui Marx asupra devenirii *concrete*. O asemenea perspectivă ar permite constituirea unei dialectici foarte de aproape înrudite cu gîndirea probabilistă a științei moderne.

Astfel, unele reflecții asupra specificului cunoașterii în științele tehnice pun în evidență probleme majore ale epistemologiei și chiar ale filozofiei, pe care abia le-am putut sugera în acest scurt raport informativ.

V. Caracterizarea semiotică a limbajului științelor tehnice. Unii autori definesc științele tehnice, după Aristotel și A. Comte, drept discipline pur aplicative sau „arte" în sensul antic și rinascentist al termenului. Această caracterizare este admisă în general și în semiotică. Astfel, Ch. W. Morris consideră limbajul tehnologic ca „o formă care prescrie acțiuni cu scopul de a informa interpretul cum pot fi atinse anumite scopuri . . . un caz special al modului de vorbire prescriptiv, și anume al modului de vorbire prescriptiv-informativ"[4]. Acest punct de vedere este susținut și de către unii cercetători din țările socialiste, O. Weinberger în R. S. Cehoslovacia, G. Klaus în R. D. Germană ș. a.

Vom încerca să refacem această analiză semiotică spre a verifica temeiul tezelor menționate.

O știință tehnică anumită cuprinde, de obicei, informații (și semnele corespunzătoare) referitoare la următoarele clase de entități :

[4] Ch. W. Morris, *Signs, Languages and Behavior*, New York, 1956, p. 143.

A : natura, structura, relațiile și proprietățile unor obiecte (obiectele acțiunii tehnologice : obiecte ale muncii),

B : natura dispozitivelor tehnice efectiv existente (sau posibile) necesare în vederea efectuării unor transformări propuse ale obiectelor din clasa *A*,

C : natura operațiilor de efectuat cu ajutorul dispozitivului tehnic dat asupra obiectelor din clasa *A*, în vederea atingerii uni scop anumit,

D : natura scopului,

E : programul aplicării operațiilor arătate (normarea acțiunii tehnologice) : ordinea și condițiile de aplicare a acestora,

F : desfășurarea acțiunii tehnologice, împreună cu urmările ei,

G : realizarea efectivă a scopului, cantitativ exprimată prin gradul de realizare (a scopului), respectiv de eficiență (a acțiunii).

Este intuitiv evident că numai enunțurile din clasa *E* pot avea formă prescriptivă, toate celelalte enunțuri fiind descriptive.

Ne vom opri deci asupra acestora, pe care le vom numi *enunțuri theta* (tehnologice). Ele constituie, după Morris și alții, temeiul caracterizării limbajului științelor tehnice drept prescriptiv. Un limbaj prescriptiv conține în mod obligatoriu predicatorul *„trebuie să . . .”*.

În general, un asemenea *enunț theta* va avea deci *forma* : *„în vederea atingerii scopului* **a** *de către subiectul (sau agentul)* **b**, *în prezența obiectului* **c** *și a dispozitivului tehnic* **d**, *subiectul* **b** *TREBUIE SĂ EFECTUEZE operațiile* **e** *în ordinea stabilită prin algoritmul (sau programul, sau strategia)* **A**”.

După forma lingvistică, *enunțurile theta* ar urma să fie considerate propoziții prescriptive, deci, potrivit regulilor calculului propozițional, nu ar fi *nici adevărate, nici false*, iar științele tehnice ar fi și ele incompatibile cu statutul de știință teoretică în care nu pot apărea decît enunțuri descriptive.

Examinînd (în conținut, deci intensional) din punctul de vedere al unei semantici intensionale pe *„trebuie să . . .”*, vom observa că el desemnează semnificația : „pentru un anumit subiect, într-o anumită situație (scop, obiect, dispozitiv de acțiune și operații), algoritmul *A* nu poate cuprinde decît *o singură* cale (metodă, adică un singur program) de desfășurare a acțiunii respective”. Cu alte cuvinte, *dacă există un subiect* **b** *și dacă există o situație definită printr-o anumită relație între* **b** *și* (**a**, **c**, **d**, **e**.), *atunci algoritmul (programul, strategic)* **A** *al respectivei acțiuni tehnologice cuprinde o singură desfășurare posibilă (sau optimală)* a operațiilor* **e** *cuprinse în el (are un singur grad de libertate)*.

Mai detaliat : dacă „trebuie să fie . . .” sau „trebuie să . . .” se referă la o *acțiune determinată prin dimensiuni și parametri obiectivi* (verificabili, confirmabili și, de preferință, cantificabili), atunci informația vehiculată numai sub aspect lingvistic și pragmatic e prescripție incitativă, sub raport semantic însă este echivalentă cu o propoziție referitoare la o probabilitate condiționată, care tinde să ia o valoare vecină cu *1* (evenimentul sigur). O asemenea propoziție, evident, se bucură de proprietatea de a fi adevărată sau falsă. Deci e „teoretică” (în sensul logicii matematice)**.

---

* În sensul că satisface condițiile de interpretare în *spațiul* tehnologic heptadimensional arătat mai sus.

** Formalismul teoriei jocurilor (strategice) și al programării dinamice permite abordarea exactă a situațiilor în care nu putem defini toți factorii situației (în care intervin și elemente aleatorii sau imprevizibile).

Traducerea de mai sus este conformă cu regulile uzuale ; cu alegerea unei notații convenabile poate fi ușor adusă în formă simbolică.

Spre a face mai intuitivă validitatea traducerii efectuate, vom da și o formă simetrică (din punct de vedere lingvistic) a enunțului *theta* de la început :

„*în vederea atingerii scopului* **a** *de către subiectul (sau agentul)* **b** *în prezența obiectului* **c** *și a dispozitivului tehnic* **d**, *EXISTĂ (bineînțeles pentru* **b** *și în situația dată)* **n** *ȘI NUMAI* **n** *operații* **e** *cuprinse în algoritmul* **A**".

Acest al doilea enunț este echivalent cu primul enunț *theta* DACĂ ȘI NUMAI DACĂ $n = 1$ sau tinde spre *1* și aparține unei mulțimi numărabile.

Echivalența propozițiilor, pe care le-am denumit *enunțuri theta*, specifice științelor tehnice, *cu propozițiile descriptive*, are repercusiuni asupra statutului disciplinelor tehnologice în sistemul științelor. Anume întrucît limbajul științelor tehnice este izomorf, cu condiția efectuării traducerii de mai sus, cu limbajul științelor teoretice, rezultă că ele nu aparțin clasei „artelor" aplicative, ci științelor teoretice. În acest sens este posibilă și necesară caracterizarea științelor tehnice* (anume a tehnologiei *generale* și similare) ca *științe nomotetice* (*de legi*).

Din echivalența de mai sus a propozițiilor prescriptive și descriptive rezultă în perspectivă :

(*a*) infirmarea opoziției exclusive statuate de Kant și urmașii săi dintre normativ și constatativ ;

(*b*) posibilitatea constituirii în științe (sau discipline) teoretice, în sensul *tare* al termenului, adică ca științe nomotetice, a unor domenii de cercetare a acțiunilor, cum ar fi, de exemplu, etica, pedagogia ș. a., adesea considerate incapabile să formuleze legi cu caracter obiectiv și necesar.

(c) posibilitatea elaborării unor teorii speciale și generale ale acțiunii, ca științe nomotetice în sensul propriu al cuvîntului, care pot fundamenta riguros, științific și strategia acțiunii sociale. O asemenea *știință generală a acțiunii sociale* o considerăm posibilă și necesară, în condițiile construcției socialiste din era tehnicii cibernetice, sub forma unei **analize operaționale (Operational Research) generalizate****, în cadrul teoretic definit de Karl Marx în legătură cu interacțiunea dintre om (individ și societate, grup, clasă, comunitate socială) și ambianța sa („naturală" și socială ; aceasta din urmă atît ca o lume de „obiecte" create de om, cît și ca o lume de valori și relații interumane).

---

* Știința tehnică nu este echivalentă cu orice disciplină predată studenților sub acest nume ; în speță, descrierile de dispozitive tehnice sînt necesare din punctul de vedere al formării profesionale, dar „științificul" în problema construcțiilor de mașini constă în *inventarea* unor planuri, proiecte și programe de acțiuni tehnologice, cu precizarea condițiilor de realizabilitate efectivă ale acestora.

** Ideea analizei operaționale GENERALIZATE (deci înlăturînd limitările impuse de aplicarea ei la unități economice singulare : întreprinderi etc.) o susținem cu o argumentare mai desfășurată în lucrarea aflată în manuscris, intitulată *Cibernetică, acțiune și cunoaștere. Contribuții la metodologia „cunoașterii-acțiune"*.

COMUNICĂRI

ENTROPIA ESTETICĂ ȘI VIITORUL ARTEI

DE

VICTOR ERNEST MAȘEK

Despre „estetica informațională" a lui Moles și „arta permutațională" preconizată de el s-a vorbit în presa și publicațiile noastre de specialitate. La fel despre ideile lui Helmar Frank. Mai puțin cunoscută este însă opera esteticianului vest-german Max Bense, cu o largă circulație în Occident. El duce pînă la limita extremă încercările lui Moles de a „mașiniza și automatiza" arta, în spiritul unei interpretări iraționaliste a fenomenului de creație artistică. Ideile sale prezintă interes, întrucît ni se par a fi, pe plan teoretic, pînă la ora actuală, atacurile cele mai directe la adresa oricărei arte înțelese ca mesaj, ca mod specific de manifestare și exprimare a spiritului uman și, prin aceasta, un atac pieziș împotriva existenței și însuși obiectului esteticii marxiste ca știință. „Știință — scrie el — nu se mai poate face astăzi în estetică decît întorcîndu-ne, peste Marx, la Hegel"[1], drumul spre Marx fiind o eroare. „Epoca sufletului pare a fi apus pentru creația estetică", crede Bense, și numai „inteligența tehnologică a artistului decide asupra modalității de structurare a unei opere"[2]. Astfel, — transplantînd pe teren propriu diagnoza pesimistă a lui Hegel referitoare la soarta artei în viitor, el consideră posibilă astăzi doar o „producere tehnică" a artei, și nu o „trăire", o percepere a acesteia.

Fundamentarea esteticii sale informaționale se găsește în voluminosul tratat de estetică în patru volume din care ultimul, apărut în 1962, dezvoltă majoritatea tezelor de care ne vom ocupa aici.

Estetica lui Bense, în special lucrările din ultima vreme, pune accentul pe o problemă deosebit de actuală : momentul comunicării, al receptării operei de artă, luînd în discuție capacitatea actuală a artei de a transmite sau nu un mesaj cu sens și, ca atare, posibilitatea sau imposibilitatea contactului dintre operă și consumator.

Nucleul ideologic al esteticii sale informaționale este cel mai pregnant exprimat acolo unde se ocupă de specificul informațiilor estetice. În accepția lui Bense, realitatea estetică este în esență inovație materială, statistică, ceea ce înseamnă că ordinea statistică a unui șir de semne estetice converge spre o improbabilitate nenormabilă. Acest important punct

[1] M. Bense, *Descartes und die Folgen*, Krefeld, Baden-Baden, 1955, p. 56.
[2] Idem, *Aesthetica*, vol. III, Stuttgart, 1960, p. 55.

Rev. filoz. **15** 4, p. 437—443, București 1968

de plecare al esteticii sale nu depășește însă, în lucrarea la care ne referim, stadiul simplei afirmații, întrucît rămîne abia de dovedit dacă creațiile estetice sînt în realitate atît de „optimal codificate", încît să permită transmiterea unei cantități neobișnuit de mari de informație printr-un consum minim de semne (ceea ce ar presupune eliminarea oricărei redondanțe estetice). Trebuie să cunoaștem numeroase elemente spre a putea trece la măsurarea cantității unei informații, elemente ce urmează abia să fie descoperite de esteticieni (de pildă, mărimea redondanțelor necesare pentru asigurarea transmiterii integrale a unei informații estetice, dependentă, la rîndul ei, de factori perturbatori greu de stabilit). Surprinde de aceea caracterul apodictic în care își formulează Bense teza sa asupra realității estetice ca „inovație statistică". Originea acestei teze trebuie căutată în doctrina „totalei libertăți artistice de asociere", conform căreia artistul realizează o inovație estetică cu atît mai importantă, cu cît modul în care el își „împrăștie" semnele cu valoare estetică este mai spontan și mai întîmplător, și deci cu cît mai imprevizibile vor fi rezultatele finale ale actului său de creație. Bense nu stabilește nici un fel de valori-limită, „inovația" putînd ajunge pînă la nonsensul sau absurditatea expresiei, cu atît mai mult cu cît informațiile estetice nu au a transmite, după el, „sensuri" sau „înțelesuri", ci numai „realizări" (modele sintactice)[3].

În producerea șirurilor stohastice de semne se realizează în fapt tocmai această „libertate" și „autonomie" a creației de care vorbește Bense. Un exemplu concludent pentru arta și procesul de creație artistică la care se referă Bense ni-l oferă maniera de a picta proprie lui Corneille. Acesta — într-un recent articol din „Universitas" —, descriind modul în care își alcătuiește lucrările, afirmă că, în momentul cînd pășește în fața pînzei nu are în minte nici urmă de idee sau imagine proiectivă. Fantezia creatoare îi este declanșată de momentul cînd împroașcă pînza cu o pată de culoare. În jurul acesteia și pornind de la ea își compune apoi tabloul, care nu este decît un haotic amestec de tușe și de linii, toate plecînd de la un „șoc coloristic" întîmplător. Referindu-se la tablourile lui Corneille, sociologul Arnold Gehlen caută să explice metoda de creație a acestuia în felul următor : „Cu totul în spiritul culturii tehnice și al stărilor ei de conștiință, și în artă, efectul, rezultatul, anulează întrebarea asupra scopului pentru care a fost întreprinsă acțiunea ce a dus la acest rezultat : de ce vrem să pătrundem în spațiul cosmic rămîne o întrebare la care pînă astăzi nu a răspuns încă nimeni. Credem că putem realiza pătrunderea în cosmos și asta ne ajunge". După Gehlen, zborurile cosmice ale lui Gagarin sau Gleen sînt, în raport cu omenirea, tot atît de absurde și lipsite de sens ca și tablourile lui Corneille. El caută să justifice existența unei astfel de arte, golite de orice conținut emoțional sau rațional, prin influența pe care ar exercita-o asupra dezvoltării spirituale a omenirii caracterul întîmplător și lipsit de scop al tehnicii.

Acestea sînt datele artistice pe care caută să le teoretizeze și să le justifice Bense. Raportate însă la un „model ideal"de structură estetică, așa cum o concepe el, nici aceste „creații artistice" nu-l mai mulțumesc, ele rămînînd undeva la jumătatea drumului, și nu din vreun motiv ce ar ine de talentul sau voința artistului, ci din cauza unor limite absolute,

[3] M. Bense, *Theorie der Texte*, Köln, 1962, p. 78.

obiective, proprii activității umane. Astfel „libertatea absolută de creație" este realizabilă doar într-un „spațiu vid", fiind amenințată, în mod natural, de anumite constrîngeri și raporturi de comunicare de care arta nu se poate dispensa și care fac să scadă fluxul informațional ideal (imaginabil teoretic). Ar exista o cale de ieșire din acest impas, și anume ca artistul să elimine elementele redondante ce îi sînt impuse de convenție, de mediul său social și de condițiile de decodaj specifice oricăror receptări umane, elemente ce micșorează substanțial valoarea estetică (inovația). Aceste redondanțe estetice sînt însă indispensabile oricărei transmisiuni de informație, deci și celei estetice, pentru a diminua pierderile de informație datorate diferitelor perturbări și pentru a asigura înțelesul, comunicabilitatea unei „știri" estetice.

Cerința lui Bense de a evita cu orice preț excesul de informație — respectiv redondanța necesară — duce la conceptul unei arte indiferente față de receptare, fără nici un fel de raportare la lumea înconjurătoare. „În artă, orice activitate creatoare se constituie ca un mesaj estetic împotriva cerinței de inteligibilitate a acestui mesaj"[4], scrie Bense. În același sens, René Huyghe spunea că „astăzi ostilitățile cu rațiunea pe care le-a deschis suprarealismul sînt într-un fel închise ... Arta pe care o numim expresionism abstract și care reprezintă punctul cel mai avansat al mișcării moderniste s-a stabilit dincolo de acest conflict, într-o zonă în care rațiunea nu mai joacă nici măcar rolul de adversar"[5].

Tezele lui Bense se intersectează deci cu tezele de largă circulație din Occident care consideră că arta *nu exprimă*, ci „există", fiind *obiect*, iar nu *limbaj*, astfel încît întregul accent se mută asupra actului creator ca *instaurare*, și nu ca *mesaj*[6]. Negarea caracterului de limbaj al artei nu se poate funda însă, așa cum încearcă Bense să ne convingă, pe teoria informației. Spre a evidenția inconsistența pretențiilor sale sînt necesare cîteva distincții și precizări. Afirmarea caracterului esențialmente ideal al artei trebuie să ne ducă la acceptarea faptului că arta *reflectă* (dacă ideile sînt o imagine fidelă a realității este o altă problemă). E necesară și o delimitare precisă între noțiunile de *reflectare*, *informație* și *informație umană*.

Reflectare. 1) Transformarea obiectului sub influența altor obiecte. 2) Influența obiectului asupra altor obiecte are în natura organică și în societate un rol activ; reflectarea presupune reacția subiectului și un șir de obiecte.

Informație. Este o formă deosebită a reflectării, proprie numai sistemelor dinamice cu autoreglare (sisteme organice, sisteme sociale).

Specificul *informației umane* este dat de codificarea informației (adică a fenomenelor, proceselor și legilor) prin semne de limbaj, prin vorbire. Vorbirea este înțeleasă aici ca unitate a senzorialului (vibrații, raportul de amplitudine), raționalului și emoționalului (intonație, melos, ritm, tempo, intensitate sonoră)[7].

---

[4] M. Bense, *Kunst und Intelligenz als Problem der Moderne*, Dortmund, 1959, p. 6.

[5] Citat după M. Breazu, *Cu privire la modernitatea în artă*, în „Revista de filozofie", 1966, nr. 8, p. 1 020.

[6] *Ibidem*, p. 1 023.

[7] Vezi E. Albrecht, *Was muss man von der Kunst erwarten?*", în „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 1964, nr. 9.

Informația umană nu cuprinde, așadar, numai domeniul raționalului, ci și sfera senzorială și emoțională. Prin aceasta devine limpede imposibilitatea unei creații artistice libere, rupte de orice limbaj. Din faptul că informația umană, și deci și cea estetică, acoperă și sfera senzorialului și emoționalului rezultă că nu putem lua cunoștință de ceea ce se petrece în aceste zone decît numai prin intermediul limbajului. Altfel rămînem în straturile cele mai adînci ale subconștientului, în sfera vegetativă. De aici nu pot izvorî însă impulsuri creatoare, deoarece creația fără reprezentări ideale este de neconceput.

Bense consideră factorul comunicație drept o mărime estetică negativă, plecînd de la explicația că formula lui Shannon pentru cantitatea de informație $\left(H = -\sum_{1}^{n} p_i \log. p_i \text{, unde } \sum_{1}^{n} p_i = 1 \right)$ se înrudește din punct de vedere matematic în asemenea măsură cu expresia probabilistică a entropiei termodinamice (L.E. Boltzmann), încît putem pune semnul egalității între cantitatea de informație și entropia negativă. Consecința logică a acestei egalități nu constituie însă, așa cum afirmă Bense, o demonstrare a teoriei sale, întrucît gradul de organizare, deci de negentropie a conținutului unui mesaj artistic (conținut ce diferă de cel semantic), nu duce, în orice condiții, la diminuarea valorii estetice, inovația putînd interveni tocmai în modul original de structurare a acestui conținut.

În concepția lui Bense, comunicația estetică, tendința artistului de a comunica un mesaj, epuizează cu timpul inovația conținută de informațiile estetice, îngustează din ce în ce mai mult spațiul de manifestare al întîmplătorului, pînă cînd se ajunge la o situație în care toate posibilitățile artistului de alegere liberă a semnelor estetice sînt epuizate. Aceasta ar reprezenta sfîrșitul artei, întrucît entropia ei, reducîndu-se treptat pînă la zero, totul s-a transformat în ordine și reguli, producîndu-se o „înghețare" a mijloacelor ei de expresie și comunicare. Arta ar tinde, așadar, spre o „moarte prin ordine" (*Ordnungstod*), sufocată de un surplus de cultură și civilizație. Bense încearcă în planul esteticii o analogie cu teoria eronată elaborată de unii fizicieni cu privire la „moartea termică" a Universului.

Inconsistența demonstrației lui Bense nu este greu de dovedit chiar în cadrul aceleiași teorii a informației. Analiza cibernetică a limbajurilor artistice[8] (deci a modalităților de inovație informațională, de organizare, de „consum" a entropiei) a arătat vastitatea incalculabilă a domeniului reprezentat de limbajurile artistice „potențiale" și pe care omenirea este departe de a le fi epuizat. Concluziile unor astfel de calcule au demonstrat că producerea de limbajuri artistice nu este nici pe departe încheiată, dezvoltarea în viitor a acestor limbajuri realizîndu-se nu neapărat în direcția diferențierii tipurilor de limbaj (de altfel singura la care se referă Bense), ci și în direcția integrării lor, pe baza combinării unor tipuri existente de limbajuri (cum s-a întîmplat cu cinematograful sonor sau cu televiziunea), păstrîndu-se astfel relativ constantă o mărime optimă a entropiei, respectiv a negentropiei comunicațiilor estetice ce recurg la aceste noi limbajuri. Aceleași calcule au dat ca sigure 359 de modele fundamentale ale limbajurilor artistice, dintre care doar 19 posedă caracteristicile limbajurilor

[8] Vezi Tretie Paleolog, *Calcularea modelelor de limbajuri artistice potențial practicabile și perspectivele lor de dezvoltare*, în „Revista de filozofie", 1967, nr. 10.

artistice practicate pînă azi în decursul civilizaţiei, restul de 340 de modele reprezentînd modalităţile de dezvoltare ale unor limbajuri artistice care încă nu există, lipsind utilajele necesare, experienţa şi condiţiile social-economice pentru constituirea artelor respective.

Curba descendentă descrisă de valoarea entropiei estetice (fenomenul s-a mai repetat, de altfel, de cîteva ori de-a lungul istoriei artei) nu reprezintă, aşadar, perioada de sfîrşit a artei, uzura şi epuizarea istorică a mijloacelor de exprimare artistică, ci tendinţa internă, necesitatea permanentă a artei de a găsi mereu noi mijloace de expresie, mai subtile, mai adecvate epocii respective. Ea reflectă caracterul procesual, dinamic, al constituirii limbajului artistic, care îşi perfecţionează mereu cifrul informaţional. Fluctuaţiile înregistrate de valoarea entropiei estetice ne pot indica pentru ce anumite maniere de creaţie, mode artistice, pentru ce anumite tendinţe stilistice devin inactuale, decad şi de ce sînt în mod logic şi organic necesare revoluţiile în expresie, revoluţii ce ridică din nou, pentru o perioadă, mărimea entropiei estetice, păstrînd o valoare optimă a gradului de indeterminare, de dezordine, stimulatoare pentru activitatea ordonatoare, creatoare de negentropie a artistului.

Bense vede în orice condiţie comunicativă a artei o devalorizare estetică. Singura şansă a artei de a supravieţui ar sta, aşadar, în renunţarea totală la orice funcţie socială şi la orice determinare umană. Această renunţare nu poate reuşi însă pe deplin oricîte sforţări ar depune artistul, oricît s-ar strădui el să amestece cît mai mult hazardul în culorile de pe paletă. Aici vede Bense una din marile şi irezolvabilele probleme ale artei şi creatorului. Dar unde omul nu reuşeşte, intervine maşina, şi Bense ajunge astfel la concluzia că producerea unei arte cu un înalt grad de inovaţie, care să corespundă modelului ideal propus de el, trebuie lăsată pe seama maşinilor, a utilajelor tehnice care pot realiza cu precizie serii stohastice de semne. Arta devine astfel un joc al tehnicii, devine în sfîrşit „arta absolută", arta liberă de orice scop şi sens.

Teoria lui Bense despre o artă creată exclusiv de maşini pleacă de la unele date reale, al căror sens este însă denaturat. O serie de experienţe au dovedit că maşinile electronice sînt capabile să „imite" în oarecare măsură stilul unui compozitor, dacă cibernetícianul reuşeşte să surprindă şi să introducă în programul maşinii specificul estetic (structura armonică proprie şi discursul contrapunctic şi melodic) al creaţiei compozitorului respectiv (în sensul „artei permutaţionale" de care vorbeşte A. Moles). Dar aceste producţii „artistice", tocmai prin faptul că sînt *imitaţii* ale unor creaţii umane, comportă un *sens* şi un conţinut *inteligibil*, fapt pentru care Bense nu le consideră drept „artă artificială" în sensul esteticii sale informaţionale. Adevărata „artă artificială" nu este copierea unor texte structurate intenţional; ea trebuie să fie nesistematică şi deci necomunicativă. Aceste părţi componente necomunicative trebuie să fie caracteristice pentru constituirea informaţiei estetice originale, asigurînd din acest punct de vedere superioritatea artei create de maşini faţă de cea creată de spiritul şi mîna omului. Omul pierde această întrecere, în mod paradoxal, tocmai din cauza calităţilor sale esenţiale, pentru că *gîndeşte* şi *simte*, în vreme ce valoarea estetică este asigurată, după Bense, de o împrăştiere cît mai negîndită, mai necontrolată şi nedeterminată a semnelor, ceea ce presupune o activitate total inconştientă, străină de om.

Din șirul proprietăților caracteristice „artei mașinale" preconizate de Bense se desprinde una foarte asemănătoare majorității operelor moderniste: caracterul voit imprecis, neîncheiat, aflat în suspensie al operelor respective. „Textele mecanice — scrie Bense — nu transmit conținuturi cu sens, dar dacă în șirul de numere se constituie aproximații shannoniene întîmplătoare, (adică atunci cînd formează nuclee de ordine și schițează o structură cu sens), fantezia consumatorului de artă poate proiecta în ele un sens". Este adevărat că arta modernă lasă tot mai mult loc liber intervenției creatoare a imaginației receptorului, care continuă și întregește cu fantezia și sensibilitatea proprie actului de creație inițial. Receptorul continuă astfel efortul de înlăturare a entropiei elementelor început de artistul care ordonează aceste elemente îngrămădite în haosul subiectivității, într-o structură compozițională. Această ordonare, reprezentată de ordinea finită, nu este însă niciodată încheiată definitiv, consumatorul avînd rolul de a o duce mai departe, spre a putea integra mesajul într-un sistem de referință propriu. În felul acesta informația estetică *subiectivă* dobîndită în final de către receptor, în urma contactului său creator cu opera, este totdeauna superioară informației estetice *obiective*, conținute de operă. Referindu-se la acest proces, Paul Valéry spunea: „Scriu jumătate dintr-un poem, iar cititorul o scrie pe cealaltă". Dar atît la Valéry, cît și la ceilalți artiști moderni ce-și consideră operele drept o frază neterminată, încheiată printr-un șir de puncte de suspensie, arta mai este, cel puțin în principiu, o artă pentru om, întrucît aceste puncte de suspensie sînt tocmai o chemare, o invitație adresată semenilor de a prelua și desăvîrși mesajul operei respective. În schimb, „arta mașinală" descrisă de Bense ca artă a viitorului este lipsită de orice raportare la om, la fel de indiferentă în raport cu acesta ca orice obiect din natură în care nimeni nu ne împiedică să proiectăm imaginație și să descifrăm o formă cu sens estetic.

„Arta mașinală" visată de Bense nu vestește în realitate epoca unei noi arte a secolului nostru tehnicizat. Ea exprimă cel mult convulsiile teoretice ale crizei prin care trece acea parte a artei contemporane care, întorcînd spatele omului și aspirațiilor sale, se află în fața unui haos în care toate drumurile creației se pierd. Principalul hotar ce desparte o astfel de artă de cea autentică nu este dat de lipsa, în arta mașinală, a unui punct de plecare intențional (aceasta fiind doar un criteriu de distincție fenomenologic). Esențial este faptul că „arta artificială" preconizată de Bense nu reprezintă prelungirea ontologică în realitate a unui „eu". Cu alte cuvinte ea presupune ruptura definitivă între autor și mediul său, acesta menținîndu-se voit și conștient izolat și în afara oricăror relații față de partenerii de comunicare existenți sau posibili. Astfel de opere se plasează și în afara artei, întrucît renunțarea la orice caracter de inteligibilitate și plonjarea în domeniul hazardului pur nu ne mai oferă nici un fel de criterii de discernere între valoare și non-valoare sau de ierarhizare valorică între producțiile de acest gen. Încercarea de a rupe unitatea raportului dintre conștient și spontan în vederea absolutizării spontanului echivalează cu renunțarea la artă. Caracterul „inconștient", spontan al procesului creator are drept punct de plecare o imagine mintală, încărcîndu-se în procesul creației, cu experiența umană precumpănitor conști-

entă a artistului. În trecerea de la idealuri la valori artistice finite intervin, într-adevăr, numeroase elemente spontane, care inițial nu fuseseră prevăzute, și au loc o serie de asociații neașteptate, numite în mod curent „inspirație". Dar pentru constituirea valorii artistice trebuie să se producă neapărat fuziunea dintre conștient și spontan. „Hazardul pur — scria G. Călinescu —, fără intervenția spiritului nostru, nu dă nimic".

Fără a cădea în sociologism, trebuie totuși să subliniem și rădăcinile sociale ale unei astfel de concepții apărute nu întîmplător într-o societate în care procesul de atomizare socială, de izolare și închidere în sine a individului este un fenomen caracteristic. „Arta și-a pierdut caracterul sacru, harul divin, ca artă în slujba lui Dumnezeu, pentru că «Dumnezeu e1a mort !»; ea și-a pierdut de asemenea și harul uman, ca artă în slujba societății omenești, pentru că omul a renunțat la toate legăturile și obligațiile sale sociale", scrie Herbert Read, esteticianul și istoricul artei plastice moderne. Această poziție artistică și ideologică nu este însă o consecință directă a revoluției tehnico-științifice contemporane și nici n-are ceva de-a face cu cibernetica și teoria informației ca atare. Ultimei nu-i revine, în cazul de față, decît rolul de a face credibilă și atractivă teoria atît de șubredă a lui Bense cu privire la viitorul artei. Avem de-a face, în fapt, cu expresia ideologică a unei situații caracterizate prin imposibilitatea reală și incapacitatea subiectivă a individului de a comunica. În felul acesta nu mai este de acum vorba despre artă și perspectivele ei, ci despre orînduirea socială al cărei sistem de comunicare nu este intact. Iar remediul acestei stări de fapt îl va consemna nu estetica, ci istoria.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

TRĂSĂTURI ILUMINISTE ÎN GÎNDIREA ŞI ACTIVITATEA LUI VENIAMIN COSTACHI

DE

N. ISAR

În galeria personalităţilor remarcabile din trecutul patriei noastre, un loc aparte ocupă figura cărturarului Veniamin Costachi.

Activitatea vastă pe care a desfăşurat-o în toate domeniile vieţii sociale, dar mai ales în domeniul culturii, a atras atenţia şi interesul cercetătorilor, îndeosebi al istoricilor[1]. Studiul ei se impune, credem, şi din punctul de vedere al istoriei gîndirii sociale şi filozofice din ţara noastră.

Veniamin Costachi s-a născut la 20 decembrie 1768 în satul Roşieşti din ţinutul Fălciului, într-o veche familie boierească [2]. Cînd nu împlinise încă 16 ani, părăseşte şcoala de la Trei Ierarhi şi intră în monahism la Episcopia din Huşi, unde este călugărit de Iacob Stamati, pe atunci episcop. În 1792, la vîrsta de 23 de ani, este ales episcop de Huşi, peste alţi 4 ani, în 1796, episcop de Roman, iar în martie 1803, în urma morţii lui Iacob Stamati, mitropolit cărturar cu vederi iluministe[3], este ales mitropolit al Moldovei. În perioada care a urmat, timp de aproape 40 de ani, pînă la sfîrşitul său, la adînci bătrîneţi[4], Veniamin Costachi — în calitate de mitropolit, dar şi preşedinte de divan sau prim-epitrop al şcolilor naţionale din Moldova[5] — a continuat tradiţiile înaintate ale predecesorilor săi în domeniul culturii, ridicîndu-le pe o treaptă mai înaltă. Cu el în frunte, mişcarea iluministă în domeniul culturii din Moldova[6] din a doua jumătate

[1] De la lucrarea lui Andrei Vizanti din 1881 s-a scris destul de mult despre Veniamin Costachi; N. Iorga, C. Erbiceanu, ca să dăm numai două nume mai importante, ca şi unii istorici ai bisericii, au închinat lui Veniamin Costachi lucrări speciale, cele mai multe cu caracter comemorativ, iar recent — cu prilejul împlinirii a 120 de ani de la moartea mitropolitului — au apărut mai multe studii, aparţinînd de asemenea unor istorici de formaţie teologică.

[2] Era fiul lui Grigore Costachi, zis Negel, şi al Mariei Cantacuzin sau Canta.

[3] Th. Codrescu, *Uricariul*, vol. III, ed. a II-a, 1892, p. 13—23; vezi o succintă prezentare a programului său de reforme în domeniul învăţămîntului şi în *Istoria României*, vol. III, 1964, p. 1045.

[4] A murit la 18 decembrie 1846, în vîrstă de 78 de ani.

[5] Prin hrisovul lui C. Mavrocordat din 20 februarie 1734, mitropolitului îi revine, ca obligaţie de stat, conducerea şcolilor din ţară. Vezi hrisovul la C. Erbiceanu, *Istoria Mitropoliei Moldovei şi Sucevei*, Bucureşti, 1888, p. 14.

[6] Vezi studiul lui Al. Duţu, *Mişcarea iluministă din Moldova din a II-a jumătate a secolului al XVIII-lea*, în revista „Studii", 1966, nr. 5.

Rev. filoz. 15, 4, p. 445—452, Bucureşti 1968

a secolului al XVIII-lea va continua şi se va dezvolta în primele decenii ale secolului al XIX-lea.

În concepţia teologică a lui Veniamin Costachi, actul „mîntuirii" se realizează prin doi factori: cunoştinţa şi credinţa[7]. Dar în raportul dintre aceşti doi factori Veniamin Costachi accentuează rolul cunoştinţei, adică al învăţăturii. Prin cunoştinţă el înţelege, vom vedea, nu numai învăţătura desprinsă din cărţile sfinte, ci şi învăţătura în general, ştiinţa de carte. După Veniamin Costachi, învăţătura este o condiţie importantă a existenţei omului. Ea nu este dată omului o dată cu naşterea sa, dar el este înzestrat cu capacitatea reală de a şi-o însuşi pe parcursul vieţii. Omul, spune Veniamin Costachi, nu se naşte învăţat ca paianjenul care îşi împleteşte pînza sa; „învăţînd însă şi îndeletnicindu-se, covîrşeşte pre fireasca această ştiinţă..., alcătuind ţesături atît de subţiri încît la cei fără ştiinţă aceasta cu greu a crede este că sînt lucrate de mîini omeneşti", şi tot astfel — spune Veniamin Costachi — cîntăreţul „nu se naşte cîntînd cu bună armonie ca privighetoarea; învăţătura însă şi îndeletnicirea i-au putut ajuta să-şi canonisească înălţarea şi pogorîrea gîtlejului său mai meşterşugos decît toate binecuvîntătoarele păsări"[8].

Omul are capacitatea de a se cunoaşte pe sine şi de a lupta pentru sine; el, omul, spune Veniamin Costachi, „poate a să preface, poate a să simţi ceea ce iaste şi a-şi cunoaşte datoriile în ce chip să cade a fi, poate să-şi cunoască starea în ceea ce stă şi să-şi aleagă pre aceea în care să cade să rămîie totdeauna"[9].

Dată fiind propria capacitate de a se dezvolta, omul este obligat, determinat să meargă pe această cale, căci, spune Veniamin Constachi, „este cu neputinţă a cîştiga cineva vre-o ştiinţă sau vrun meşteşug fără a-l învăţa mai întîi"[10]. Dacă învăţătura, adică lupta omului pentru a se dezvolta sub raport intelectual, este o condiţie principală a existenţei sale, inversul ei, inactivitatea, ignoranţa, „neînvăţătura", cum se exprimă Veniamin Costachi, constituie, după el, una dintre cele mai grave greşeli pe care omul le poate săvîrşi. „Pe cît învăţătura — arată el — înalţă şi proslăveşte pe om, cu atîta neînvăţătura-l înjoseşte şi-l nimiceşte mai mult decît pe necuvîntătoarele vietăţi"[11]. Un asemenea om, vinovat de ignoranţă şi inactivitate, care nu merge pe calea pe care propria lui natură i-o indică, nu poate fi vrednic, arată Veniamin Costachi, decît de „slugă vicleană şi leneşă"; un asemenea om este inutil în viaţă, „nu poate sluji de alt decît de o zadarnică greutate a pămîntului"[12].

Dacă „neînvăţătura" este pentru om în general o gravă greşeală, cu atît mai mult, după Veniamin Costachi, părinţii acelor copii care nu înţeleg necesitatea ştiinţei de carte măcar pentru fiii lor, săvîrşesc cu adevărat o crimă: „ucigaşi cu adevărat se pot socoti părinţii aceia ce nu se

---

[7] I. Gheorghiţă, *Un veac de la moartea mitropolitului Veniamin Costachi*, M. Neamţului, 1946, Anexe, p. 160—172.

[8] A. Vizanti, *Veniamin Costachi mitropolit al Moldovei şi Sucevei, Epoca, viaţa şi operile sale*, Iaşi, 1881, Anexe, p. 124.

[9] I. Gheorghiţă, *Un veac de la moartea mitropolitului Veniamin Costachi*, M. Neamţului, 1946, Anexe, p. 180 (în continuare se va cita I. Gheorghiţă, *Un veac...*, Anexe).

[10] A. Vizanti, *op. cit.*, Anexe, p. 125.

[11] *Ibidem*, p. 124.

[12] *Ibidem*.

îngrijesc de a da vreun fel de învățătură la fiii lor "[13]. Este de remarcat că această formulare, foarte clară sub raportul caracterului său iluminist, accentuează înțelegerea largă a conceptului de „învățătură" : prin expresia „vreun fel de învățătură" Veniamin Costachi nu avea în vedere învățătura scripturilor, sau, în orice caz, nu numai pe ea.

Evident, învățătura are un aspect dublu : pe de o parte ea servește omului în desăvîrșirea existenței sale sociale ; omul poate ajunge „zugrav bun, astronom bun, fizic[ian] bun ;pe toate cu învățătura le pătrunde, toate le pricepe, toate le învață"[14] ; pe de altă parte, prin învățătură omul se desăvîrșește din punct de vedere etic, căci „năravurile oamenilor să împodobesc și sufletul mai la săvîrșire vine"[15].

Conceptul de „învățătură" definește în gîndirea lui Veniamin Costachi o anumită soluție, anume aceea a ridicării poporului prin cultură. De altfel, exemplul acesta al permanentei reluări a unor termeni cu caracter contradictoriu — învățătură și neînvățătură — prin care sînt definite stări de lucruri și năzuințe, îl găsim și la alți cărturari ; de pildă, Eufrosin Poteca definea realități din Țara Românească prin termeni ca „legea dreptății" și „legea nedreptății"[16].

Ideea necesității științei de carte își găsește o confirmare deplină pe tărîmul activității efective desfășurate de Veniamin Costachi în domeniul școlilor[17]. Organizarea începînd cu anul 1803 a mai multor școli în Moldova[18], ca și înființarea — din inițiativa sa[19] — a seminarului de la Socola în 1804 prin hotărîrea[20] domnitorului Al. Moruzi — și el cu unele vederi iluministe — au precedat momentul întemeierii în 1814 a învățămîntului superior în limba națională sub conducerea lui Gheorghe Asachi. Înființarea seminarului de la Socola urmărea, pe lîngă scopuri religioase, predarea unui învățămînt mai înalt în limba patriei și înlăturarea influenței dascălilor greci de la Academie ; totodată în programul acestei școli apar noi materii cu conținut laic[21].

Urmărind cu perseverență organizarea unui sistem de școli cu limbă de predare română și cu profesori români, în toamna anului 1805 Veniamin Costachi trimitea pe cheltuiala sa la înalte studii la Viena pe Gheorghe și Clemens-Daniil, fiii lui Lazăr Asachi. De la Viena, după trei ani de studii — timp în care a studiat mai ales matematica —, Gheorghe Asachi

---

[13] A. Vizanti, *op. cit.*, Anexe, p. 125.

[14] *Ibidem*, p. 124.

[15] I. Gheorghiță, *Un veac...*, Anexe, p. 103.

[16] N. Isar, *Concepția iluministă a lui Eufrosin Poteca în baza analizei discursurilor sale din anii 1825—1827*, în „Revista de filozofie", 1965, nr. 12, p. 8.

[17] Vezi N. C. Enescu, *Veniamin Costachi ctitor și îndrumător al școlilor naționale din Moldova*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei", 1967, nr. 1—2 ; vezi și la V. A. Urechia, *Istoria școalelor de la 1800—1864*, t.I, București, 1892, p. 93—106.

[18] *Hrisovul lui Al. Moruzi din 24 mai 1803*, la C. Erbiceanu, *Istoria Mitropoliei Moldovei și Sucevei*, București, 1888, p. LXIV.

[19] Vezi lucrarea lui C. Erbiceanu, *Istoricul seminarului „Veniamin" din Mănăstirea Socola*, Iași, 1885 ; de asemenea Gh. Adamescu, *Istoria seminarului „Veniamin" din Iași, 1803—1903*, București, 1904.

[20] *Hrisovul pentru înființarea seminarului*, la V. A. Urechia, *Istoria școalelor de la 1800—1864*, t. I, 1892, București, p. 95.

[21] Se predau în limba română : logica, aritmetica, istoria profană, psihologia, elemente de limbă latină ; cf. C. Erbiceanu, *Istoricul seminarului „Veniamin" din Mănăstirea Socola*, Iași, 1885, p. 37.

merge pentru alţi 4 ani la Roma, de unde în 1813 se reîntoarce în patrie cu o temeinică pregătire ştiinţifică şi, cu ajutorul lui Veniamin Costachi, deschide cursul teoretic şi practic de inginerie în limba română la Academia domnească din Iaşi[22].

Ştiinţa de carte este o necesitate imperioasă, dar ea, arată Veniamin Costachi, trebuie realizată într-un anume fel: „Fieştecare ştiinţă sau meşteşug se cîştigă prin teorie sau praxis [practică] ! Şi de a se face desăvîrşit cinevaşi în vruna dintre aceste trebuie să fie şi teoreticos, şi practicos"[23]. Desigur, ideea este exemplificată şi în domeniul religiei creştine.

Legătura dintre teorie şi practică vizează nu numai caracterul complex al învăţămîntului, ci şi scopul învăţăturii. În spiritul acestei concepţii, Veniamin Costachi impunea multă exigenţă în direcţia faptelor, a celor morale şi sociale. Învăţătura omului, dublată de activitate, de practică, arată el, trebuie pusă în serviciul societăţii, al oamenilor. „Înmulţindu-se cărţile şi ştiinţa în limba naţiei, dacă nu eu, dar urmaşii mei", subliniază V. Costachi — vor avea un „cler învăţat", iar poporul va fi „un popor luminat"[24]. Ideea unui cler învăţat este legată la el de aceea a unui popor luminat. În vremurile de atunci, cu nivelul cultural atît de scăzut, preoţii — preoţii învăţaţi, aşa cum îi vedea el — trebuiau ei înşişi să contribuie la opera de ridicare a poporului. Ideea nu este nouă. O găsim şi la alţi cărturari de formaţie teologică din vremea sa. Eufrosin Poteca, de pildă, considera că, pînă cînd ar fi venit vremea ca fiecare sat să aibă şcoli şi învăţători, preoţii, reprezentînd pătura ştiutorilor de carte în lumea satelor, ar fi trebuit să îndeplinească rolul de învăţători „pentru ca norodul să se lumineze"[25].

El însuşi munceşte neobosit pentru a da la tipar cît mai multe cărţi „în limba românească, care luminează pre minte..., deşteaptă pre sufletul cititorului către lucrarea faptelor bune"[26]. Încă din 1804 el reorganizează tipografia din Iaşi[27], unde se vor tipări la începutul secolului al XIX-lea numeroase lucrări; şi nu numai că stimulează activitatea tiparului prin îndrumarea sa, ci este el însuşi unul dintre cei mai neobosiţi traducători[28].

Concepţia sa despre luminarea poporului prin şcoală şi prin răspîndirea de cărţi este legată de afirmarea caracterului naţional al limbii şi culturii şi a necesităţii spiritului de sacrificiu pentru patrie şi binele obştesc.

Este nevoie de lumina învăţăturilor, spune Veniamin Costachi, tocmai pentru că cei neînvăţaţ i„din ignoranţă să fac duşmanii naţiei lor româneşti"[29]. Este remarcabilă pledoaria sa pentru limba românească:

---

[22] Pentru Gh. Asachi, vezi lucrarea lui N. C. Enescu, *Gheorghe Asachi organizatorul şcolilor naţionale din Moldova*, Bucureşti, Edit. de stat didactică şi pedagogică, 1962; idem, *Unde a ţinut Gh. Asachi cursul de inginerie*, Bucureşti, 1957.

[23] A. Vizanti, *op. cit.*, Anexe, p. 125.

[24] *Ibidem*, p. 134.

[25] Vezi I. Bianu, *Întăii bursieri români în străinătate, Scrisori ale lui Eufrosin Poteca, 1822—1825*, în „Revista nouă", I, 1888, p. 428.

[26] I. Gheorghiţă, *Un veac . . .* Anexe, p. 142.

[27] Vezi hrisovul lui Al. Moruzi din 15 februarie 1804, la C. Erbiceanu, *Istoria Mitropoliei Moldovei şi Sucevei*, 1888, Bucureşti, p. 44—45.

[28] Vezi listele lucrărilor sale, la Arhim. Nestor Vornicescu, *Literatura patristică şi preocupările Mitropolitului Veniamin Costachi*, în revista „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", 1967, nr. 1—2; de asemenea, vezi Ierom. Prof. Epifanie Norocel, *Mitropolitul Veniamin Costachi şi tipografia din Iaşi*, în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", 1967, nr. 1—2.

[29] I. Gheorghiţă, *Un veac...*, Anexe, p. 187.

„Dacă nu să va pune stavilă întrebuinţării cuvintelor străine... şi dacă în locul acestora nu se vor lua înapoi cuvintele ceale adevărate româneşti părăsite şi uitate, care se păstrează parte prin cărţile şi documentele vechi, parte prin gura poporului, şi dacă nu vom întrebuinţa pe aceste în locul celor străine, precum au făcut toate naţiile ce au voit a să cultiva, apoi să va împresura graiul naţional din an în an pînă ce va lipsi şi prin aceasta va peri naţia noastră românească, precum au perit toate naţiile ce ş-au părăsit limba lor" [30].

Activitatea cărturărească a lui Veniamin Costachi s-a desfăşurat, precum singur afirmă, „uneltind limba potrivit vremii şi neamului românesc şi zicerii de obşte uneltite şi cunoscute întru amîndouă ţările"[31]. Nevoia de lumină pentru oamenii cei mulţi, mai ales pentru cei care „pre la ţară să află cam slabi spre citire şi cam grei la înţelegere"[32] şi care deci nu pot să folosească decît numai limba românească, explica el, a impus de la sine înlocuirea tiparului grecesc sau slavonesc cu cel românesc.

Veniamin Costachi apără originea latină a limbii române, „patrioticeasca limbă", cum o numeşte el în scrierile sale: „Limba noastră românească este fiica limbii latineşti, care au fost limba romanilor, strămoşilor noştri, cei ce la 105... ne-au adus din Italia vechea patrie, şi ne-au lăcuit aice în Moldova, Ţara Românească, Ardealul şi Banatul, care ţări se numea pe atunci Dachia" [33].

Activitatea sa, cum singur apreciază, este „o osîrdie către ceale de folosul obştii şi patriii"[34], şi de aceea „totdeauna cinstesc mai mult folosul de obşte decît răsuflarea ce-mi ţine viaţa"[35]. Această mărturie se justifică şi în domeniul activităţii desfăşurate de Veniamin Costachi pe plan politic. În acest sens este cunoscută, de pildă, încercarea sa, străbătută de sentimente patriotice, din anii dinaintea războiului ruso-turc din 1806 — 1812 de a apăra interesele poporului său în relaţiile cu puterea suzerană în ceea ce priveşte aplicarea hatişerifului din 1802[36]. Deşi este unul dintre adepţii colaborării cu Rusia, în anumite condiţii, în lupta împotriva turcilor pentru independenţa ţării, în 1808, datorită poziţiei sale politice (în privinţa respectării drepturilor ţării în condiţiile unei ocupaţii străine), este silit să demisioneze în urma intrigilor cîtorva boieri, cu sprijin din afară, în favoarea exarhului Gavriil[37]. După terminarea războiului şi revenirea sa ca mitropolit, el persevereză în aceeaşi atitudine politică[38].

Ideea datoriei pentru binele patriei se împleteşte cu atitudinea umanitară faţă de păturile de jos ale societăţii. „Cărţile trebuie să foloseas-

---

30 I. Gheorghiţă, *Un veac* , . . . , Anexe, p. 187.

31 *Ibidem*, p. 133.

32 *Ibidem*. p. 143.

33 *Ibidem*. p. 185. Se observă aici exagerarea latinistă specifică Şcolii ardelene.

34 *Ibidem*, p. 112.

35 *Ibidem*. p. 179.

36 Vezi, în această privinţă, corespondenţa sa cu V. Malinovschi, aflat la Petersburg; cf. C. Erbiceanu, *Istoria Mitropoliei Moldovei şi Sucevei*, 1888, Bucureşti, p. 72, 75, 86; sau corespondenţa sa în legătură cu activitatea lui A. Italinski, reprezentant al Rusiei la Constantinopol; cf. *Istoria Mitropoliei Moldovei şi Sucevei*, p. 71, 74, 337. De asemenea, vezi V. A. Urechia, *Istoria românilor*, vol. XI, Bucureşti, 1900, p. 24—31.

37 Este vorba de boierii Balş, cf. C. Erbiceanu, *Istoria Mitropoliei Moldovei şi Sucevei*, 1888, Bucureşti, p. 45, 46, 48.

38 În 1821 el va sprijini făţiş acţiunile Eteriei, sperînd în eliberarea propriei sale ţări de sub stăpînirea otomană.

că — spunea el — nu numai celor mari, ci și celor mici, nu numai cetățenilor (adică orășenilor — *N.I*), ci și țăranilor, nu numai înțelepților, ci și proștilor[39]", nu numai clerului, ci și mirenilor, nu numai bărbaților, ci și femeilor; cărțile, subliniază el, aparțin neamului românesc în întregimea lui. În hrisovul lui Al. Moruzi din 24 mai 1803, dat sub influența lui Veniamin Costachi, se preciza, printre altele, că „școalele sînt deschise deopotrivă și pămîntenilor, și străinilor, și săracilor, și bogaților"[40]. De asemenea episodul redat în „Foaia pentru minte, inimă și literatură" din 1848[41], legat de momentul înființării seminarului de la Socola, în care este înfățișată poziția dîrză a lui Veniamin Costachi de sprijinire a promovării copiilor săraci în școli spre indignarea boierilor, chiar dacă n-ar reflecta o întîmplare reală, exprimă în orice caz o stare de spirit, ea însăși concludentă, în ceea ce privește atitudinea general-umanitară a lui Veniamin Costachi. Putem menționa în plus înființarea spitalului de la Roman, în parte cu bani împrumutați, în 1798, pe cînd era episcop de Roman[42], ca și ajutorarea efectivă a unor tineri proveniți din păturile de jos pentru a urma școli superioare.

De pe pozițiile unui reprezentant iluminist al clasei feudale, Veniamin Costachi critica adesea risipa și traiul plin de huzur al boierilor. „Banii aceia carii cheltuiți la jocul cărților, la bancheturi și la alte lucruri nefolositoare — li se adresează el — ... dați-i mai bine la cumpărarea cărților..." [43], iar cînd, aproape de sfîrșitul vieții, în 1844, își face testamentul, nu poate uita că cu prilejul înființării seminarului, spre deosebire de domnitorul Al. Moruzi, „unii dintre puternici cerca a sta împotrivă"[44].

De asemenea, adresîndu-se domnitorului Al. Moruzi, îl laudă pentru că, după părerea sa, ar fi urît „ca pre niște defăimări tiranicești... dăjdile ceale de silă și preste putință", pe care le-a înlocuit cu „ceale cu cuviință și după putință"[45]; îl laudă și pentru opera sa edilitară, pentru „milostenia cea bogată către cei năpăstuiți"[46]. Din aceste considerente, domnitorul îi apare ca un monarh luminat, „ca un părinte iubitoriu de fii"[47]. Din păcate, acest tablou idilic despre domnitorul fanariot nu corespunde realității, căci domniile lui Al. Moruzi, pe lîngă unele laturi pozitive, implică și numeroase laturi negative[48].

Preocupările lui Veniamin Costachi legate de instituirea unei justiții mai drepte, a unor legi mai bune se vădesc și cu prilejul apariției în 1814 a „manualului" de legi în limba română al lui Andronachi Donici[49], pe

---

[39] I. Gheorghiță, *Un veac . . .* , Anexe, p. 113.

[40] Vezi la C. Erbiceanu, *Istoria Mitropoliei Moldovei și Sucevei*, București, 1888, p. LXIV.

[41] *Ibidem*, p. LXV. Episodul este redat după C. Erbiceanu.

[42] *Ibidem*, p. LXIII.

[43] I. Gheorghiță, *Un veac . . .* Anexe , p. 103.

[44] C. Erbiceanu, *Istoria Mitropoliei Moldovei și Sucevei*, București, 1888, p. 60.

[45] I. Gheorghiță, *Un veac . . .* Anexe, p. 103.

[46] *Ibidem.*

[47] *Ibidem.*

[48] Chiar în domnia sa din anii 1802—1806, prin hrisovul din 1805, care limitează, pentru prima oară în istoria relațiilor agrare, loturile de pămînt ale țăranilor, Al. Moruzi a contribuit la înrăutățirea soartei acestora. Poziția lui Veniamin Costachi a fost în acest moment asemănătoare cu a boierilor cu toate sfaturile date de V. Malinovschi în sensul îmbunătățirii soartei țăranilor (cf. V. A. Urechia, *Istoria românilor*, vol. XI, București, 1900, p. 28).

[49] Vezi *Manualul juridic al lui Andronachi Donici*, ediție critică, București, Edit. Academiei, 1959.

care Veniamin Costachi l-a sprijinit[50], precum și în participarea la elaborarea Codului Calimach[51], apărut în 1817. Ambele aceste opere legislative, cu tot caracterul lor feudal, vizau în limite moderate reformarea justiției feudale.

Relațiile lui Veniamin Costachi cu Alexandru Moruzi sau cu Scarlat Calimach — ei înșiși cunoscători ai ideilor înaintate din Occident —, ca și relațiile lui cu diferiți alți cărturari sau dregători, pot sugera existența în Moldova, în pofida dominației otomane, chiar înainte de 1821, a unei tendințe proprii anumitor grupări aparținînd clasei feudale, alcătuite din înalți ierarhi ai bisericii, dregători și cărturari, vizînd realizarea unor reforme menite să ducă la dezvoltarea țării și la menținerea în același timp a regimului feudal.

★

În lumina acestor elemente putem stabili mai clar locul lui Veniamin Costachi în cadrul curentului iluminist din țările române. După cum am văzut, ideile iluministe s-au manifestat pe fondul unei concepții teologice. Aceasta nu i-a îngăduit asimilarea unei viziuni raționaliste asupra lumii și nici enunțarea clară a unor reforme de caracter antifeudal, nici critica vehementă a orînduirii feudale, chiar de pe pozițiile boierimii, așa cum o găsim, de pildă, în Țara Românească la Dinicu Golescu[52]. Chiar în cadrul curentului iluminist aparținînd clerului, el ocupă o poziție mai modestă față de aceea a contemporanului său din Țara Românească, arhimandritul Eufrosin Poteca, despre care știm că cerea desființarea privilegiilor feudale, egalitatea în fața legilor, impozite egale[53].

Orizontul iluminist al gîndirii lui Veniamin Costachi este mai îngust decît al unui Eufrosin Poteca, ale cărui studii la Paris și Pisa îl puseseră în legătură cu gîndirea unor filozofi raționaliști francezi sau germani, și poate și decît acela al unui predecesor al său, episcopul Amfilohie al Hotinului[54], care și el făcuse studii în Occident. Spre deosebire de Iacob Stamati, care admira deschis pe un mare gînditor iluminist ca Montesquieu[55], Veniamin Costachi nu se declară a fi adept al iluminiștilor francezi[56]. Dar el prețuia mult pe unii cărturari greci, ca Evghenie Vulgaris[57], învățat cu o largă cultură de esență iluministă, sau cu Nichifor Teotokis[58], conducători ai școlii de la Iași la sfîrșitul secolului al XVIII-lea.

---

[50] A. Rădulescu, *Juristul Andronachi Donici*, București, 1930, p. 23.

[51] *Codul Calimach*, ediție critică, București, Edit. Academiei, 1958, p. 5.

[52] Vezi studiul lui Gh. Popp, *Dinicu Golescu, reprezentant de seamă al iluminismului românesc*, în „Revista de filozofie", 1967, nr. 4.

[53] I. Bianu, *op. cit.*, p. 428—429.

[54] Vezi despre Amfilohie al Hotinului aprecierea făcută în *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România*, București, 1964, p. 129—130.

[55] *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România*, p. 129.

[56] Vezi și A. Camariano, *Spiritul revoluționar francez și Voltaire în limba greacă și română*, București, 1946, p. 72.

[57] *Logica, Aritmetica* și *Geometria*, lucrări aparținînd lui Evghenie Vulgaris, sînt prelucrări în limba greacă după filozoful raționalist german Chr. Wolf; cf. *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România*, p. 116.

[58] Vezi N. Iorga, *Nichifor Teotokis și Moldova*, în „Revista istorică", VII, 1921, nr. 1—2. După Teotokis a tradus Veniamin Costachi *Chyriacodromionul*, la M. Neamțului, în 1811.

În schimb, mai mult decît la Iacob Stamati sau Amfilohie al Hotinului, în concepţia lui Veniamin Costachi domină nu atît ideea ridicării poporului prin cultură în general, ci înainte de toate ideea luptei pentru limba românească, pentru şcoală românească şi, implicit, pentru emanciparea politică şi socială a poporului român. Activitatea sa în domeniul şcolii şi culturii româneşti, cît şi în domeniul politic, este remarcabilă sub raportul spiritului ei naţional.

În acest sens trebuie subliniată influenţa Şcolii ardelene asupra sa. Orientarea lui Veniamin Costachi în direcţia unităţii naţionale a românilor este vizibilă în străduinţa sa de a stabili legături cu cărturarii ardeleni[59]. Acelaşi sens îl sesiza un colaborator al său şi în activitatea lui din domeniul tiparului, apreciindu-l şi sub acest raport ca „un mare făcătoriu de bine la tot neamul românesc, nu numai la cest din patrie, ci şi la cel de peste munţi şi la cel din Valahia" [60].

Numirea lui Veniamin Costachi, în toamna anului 1818, ca membru corespondent al „Societăţii pentru învăţămîntul elementar" din Paris[61], la recomandarea tînărului boier cărturar Nicolae Rosetti-Roznovanu, arată ecoul pe care activitatea desfăşurată de Veniamin Costachi în domeniul învăţămîntului în limba naţională îl avea peste hotare.

Trăsăturile iluministe din gîndirea şi activitatea lui Veniamin Costachi ne ajută la înţelegerea rolului jucat de el în cadrul mişcării de renaştere socială şi naţională din Moldova din primele decenii ale secolului al XIX-lea şi, totodată, ne dau imaginea contribuţiei sale la dezvoltarea gîndirii sociale din Moldova din vremea sa.

---

[59] Urmărind să aducă pe I. Budai-Deleanu la Iaşi, el intra, în septembrie 1815, în corespondenţă cu acesta (cf. V. A. Urechia, *Istoria românilor*, vol. X B, p. 360); hotărîrea de a aduce profesori transilvăneni se va realiza abia în 1820, cînd vin la Iaşi Ioan Costea, Ioan Mamfi, Vasile Fabian Bob şi Vasile Pop.

[60] Vezi I. Bianu – D. Simonescu, *Bibliografia românească veche*, vol. II, p. 512.

[61] Arhiva istorică centrală, Fondul Rosetti–Roznovanu, Achiziţii noi, pachet CCLX, doc. nr. 4 (adresa Societăţii din 15 noiembrie 1818).

SISTEMUL FILOZOFIC AL LUI C. RĂDULESCU-MOTRU *

DE

NICOLAE GOGONEAȚĂ

Activitatea bogată a gînditorului și savantului C. Rădulescu-Motru, desfășurată pe multiple planuri — filozofie, psihologie, pedagogie, teoria culturii, sociologie — , și-a găsit încununarea în sistemul său filozofic, expus în lucrarea *Personalismul energetic* (1927).

Apărută cînd gînditorul avea aproape 60 de ani, lucrarea amintită constituie o chintesență a gîndirii filozofului și a activității omului de știință român. Personalismul energetic nu reprezintă — cum s-ar putea crede la prima vedere — numai un *sistem* de gîndire, în sensul tradițional al cuvîntului (totalitate de principii explicative din care rezultă imaginea de ansamblu a lumii), ci și o *sistematică*, o disciplină sintetică, modernă, care totalizează rezultatele unui grup de științe, în cazul de față al disciplinelor ce ar putea oferi explicația personalității umane. Personalismul, ne avertizează gînditorul, nu vrea să fie o „perspectivă de filozofie personală", ci „o știință obiectivă a personalității"[1]. Perspectiva personală nu lipsește totuși din această sinteză, pentru că Rădulescu-Motru năzuia totodată să unifice știința timpului său „cu credințele tainice, izvorîte din experiența neamului românesc întreg"[2]. În consecință, personalismul energetic ne este prezentat și ca un vlăstar al unei vechi credințe strămoșești, al credinței că „omul este una cu pămîntul", al credinței care afirmă legătura personalității cu natura.

Personalismul energetic poate fi deci considerat sub două aspecte: 1) ca „sistematică" a personalității, disciplină menită să realizeze o sinteză a datelor științei privind personalitatea umană, să integreze personalitatea umană în „unitatea științifică a naturii", și 2) ca un *sistem* filozofic ce explică evoluția universului în chip finalist, pornind de la ideea de personalitate interpretată pe baze energetiste. Predominant în lucrarea destinată să expună „personalismul energetic" este primul aspect, primul mod de abordare a problemei: sintetizarea datelor obiective ale științei în legătură cu problema personalității umane, și anume a datelor fur-

* Comunicare ținută cu prilejul împlinirii a 100 de ani de la nașterea lui C. Rădulescu-Motru.

[1] C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, 1927, p. 34.

[2] *Ibidem*, p. 10.

Rev. filoz. **15**, *4*, p. 453–457, București 1968

nizate de geologie, paleontologie, geochimie, sistematica animală, biogeografie, antropologie, psihologie, sociologie, teoria culturii și istoria filozofiei. Conceput în bună parte în această manieră, pe care C.Rădulescu-Motru însuși o definea drept „scientistă", personalismul își păstrează pe multe dimensiuni valoarea sa pînă în zilele noastre, fiind în acord cu datele științei și ale filozofiei materialiste. Teoria personalității elaborată de Rădulescu-Motru se menține în actualitate în primul rînd prin ideea după care la baza formării personalității omenești stă munca : „Revoluția care transformă pe om în personalitate este atitudinea muncitorească"[3]. Cercetînd personalitatea umană în geneza, structura și evoluția ei, Rădulescu-Motru subliniază neobosit cîteva idei de bază ale concepției sale : 1) personalitatea umană trebuie integrată în natură, ca alcătuind o nouă fază — superioară — în evoluția acesteia, ceea ce el numește „psihosfera" ; 2) munca duce la diferențierea personalităților, la desăvîrșirea lor și 3) de aci necesitatea formării unor personalități „energetice" productive, prototip al culturii de mîine.

Deosebind tipul de personalitate anarhică, caracteristic începutului dezvoltării personalității umane, de tipul personalității energetice, superior primului, Rădulescu-Motru prevedea pentru viitor generalizarea acestuia din urmă, identificat cu „profesionistul" lumii moderne. În consecință, a preconizat o școală care să descopere aptitudinile în muncă ale elevilor și pe baza lor să statornicească personalitatea.

Examinat ca *sistem* filozofic, personalismul energetic nu mai prezintă aceeași consistență și validitate pe care le are ca teorie a personalității omenești, deși, trebuie să precizăm, legătura cu știința ferește sistemul său de misticism, atitudine în care eșuează de regulă personalismul, și îl menține pe o linie raționalistă.

Personalismul energetic al lui Rădulescu-Motru pornește de la ideea că întreaga evoluție a lumii ar fi subordonată formării personalității. Filozofia lui Motru nu are însă la bază ideea personalității divine, ci a personalității umane. Personalismul este definit de Motru drept o tendință „pe care o au unii cugetători de a face un cît mai mare loc caracterelor personalității omenești în teoriile generale despre lume și viață"[4]. Amintind despre existența unui personalism mistic — la începuturile dezvoltării societății — , a altuia dualist sau anarhic, el optează pentru o formă superioară a acestuia — pentru personalismul energetic, monist, creat „pe baza realului trăit în personalitate".

Personalismul energetic este caracterizat de creatorul său drept un „raționalism pus la punct cu progresul științei contemporane"[5]. Preferința pentru denumirea de personalism este explicată astfel : „în locul denumirii de raționalism, el are denumirea de personalism, fiindcă persoana omenească este pentru dînsul realitatea cea mai întregită din cîte este dat să cunoaștem"[6]. Cît privește cealaltă notă definitorie a filozofiei sale, energetismul, Motru precizează : personalismul „este energetic pentru a indica metoda după care realitatea este stabilită"[7]... „sub noțiunea

[3] C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 96.
[4] *Ibidem*, p. 10.
[5] *Ibidem*, p. 239.
[6] *Ibidem*, p. 239—240.
[7] *Ibidem*, p. 240.

energiei, oamenii de știință înțeleg astăzi legea cea mai generală dobîndită din experiență și inducțiune"[8]. Personalismul este definit în urma tuturor acestor precizări drept o nouă formă de realism, drept un „realism fundat pe extensiunea legii energiei [în] întreg cîmpul existenței omenești, atît materiale cît și sufletești"[9].

Spre a justifica opțiunea pentru monismul personalist, definit drept realism sau raționalism, profesorul bucureștean afirmă că în persoana omenească se face „îmbinarea diferitelor concretizări pe care le ia energia"[10], că în explicările date azi psihicului „vechea hotărnicie dintre suflet și materie nu mai este păstrată"[11]. Cum s-a tranșat vechea controversă? După ce citează o serie de discipline științifice (biologie, geografie etc.) care scot în evidență dependența vieții de mediul înconjurător, Motru afirmă ca o concluzie în spirit realist : „Pe toate aceste rezultate aduse de cercetările științifice personalismul energetic își întemeiază ipoteza generală că problema realității nu poate fi rezolvată cît timp se menține separația între suflet și materie. Sufletul și materia constituie două grupuri de fenomene pe care simțurile noastre ni le prezintă ca deosebite, dar pe care rațiunea noastră, adică metodele noastre științifice, ni le demonstrează ca făcînd parte din aceeași realitate"[12]. De ce natură este această realitate unică? Aici Motru face trimiterea la W. Ostwald și susține, împreună cu profesorul de la Universitatea din Leipzig, că „energia este realitatea primordială"[13], că energetismul „înlătură vechea metafizică, făcînd inutile elementele substanțiale constituite de materie și spirit"[14].

Dar Rădulescu-Motru vrea să completeze energetismul idealist al lui Ostwald prin „noțiunea personalității". Personalismul energetic proclamă că persoana este „energia în actul ei cel mai desăvîrșit"[15]. Mai mult, „este o unitate de actualizare spre care se dirijează toată desfășurarea energiei din natură"[16].

Introducînd în filozofia sa, ca teză centrală, finalismul, C. Rădulescu-Motru accentuează latura idealistă a personalismului. Universul devine în concepția sa — o „finalitate imanentă cerută de conservarea personalității"[17]. Motru acceptă chiar o personalitate concepută în marginile universului întreg. Aceasta ar fi „personalitatea divină, despre care omenirea a avut o presimțire deodată cu primele ei aspirații religioase"[18].

Ca sistem filozofic, personalismul energetic are deci două principii de bază : 1) personalitatea umană este o unitate a fizicului și a psihicului, unitate realizată însă pe o bază „energetistă" ; 2) universul are o finalitate — crearea personalității perfecte. Motru sugerează că aceste principii ar fi numai un schelet cu rolul de a unifica, sub o concepție ce se dorește unitară, diferitele lucrări de psihologie, filozofie sau sociologie, elaborate, cu

[8] C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 240.
[9] *Ibidem.*
[10] *Ibidem.*
[11] *Ibidem*, p. 241.
[12] *Ibidem*, p. 242—243.
[13] *Ibidem.* p. 243.
[14] *Ibidem*, p. 244.
[15] *Ibidem.*
[16] *Ibidem.*
[17] *Ibidem*, p. 245.
[18] *Ibidem.*

o prodigiozitate unanim recunoscută, în lunga-i carieră filozofică. Se ridică deci întrebarea legitimă : poate fi redusă filozofia lui Rădulescu-Motru la personalism ? Sau, în alți termeni : care este raportul dintre personalism și ideile susținute în celelalte lucrări filozofice aparținînd aceluiași autor ? Iată, mai întîi, mărturia autorului însuși : „Soluția personalismului energetic este împărtășită de noi în mai toate scrierile anterioare. Semnalăm celor care se interesează de chestiune : *Problemele psihologiei* (1898), p. 71 și urm. ; *Știință și energie* (1902), aproape în toate capitolele. (...) Apoi *Puterea sufletească* (1907—1908), unde problema personalității se pune de la primele pagini (Introducere). Mai pe larg în partea a III-a, a IV-a și a V-a ale acestei scrieri. În *Elemente de metafizică* (1912), soluția este formulată aproape în întregime în partea a III-a, cap. 2 și 3. În *Curs de psihologie* (1924), personalismul energetic stă la baza explicării inconștientului și a caracterului"[19].

Autorul avea dreptate numai parțial, relevînd legătura dintre personalismul energetic, ca sistem, și celelalte scrieri ale sale.

În fiecare dintre aceste lucrări, Motru enunță concepția sa energetistă sau ideile de bază ale personalismului. Dar, cu excepția studiului *Știință și energie*, în care abordează problema energetismului, în celelalte lucrări chestiunea este sumar tratată. Mai toate studiile enumerate de el sînt consacrate unor probleme de psihologie, fără o legătură directă cu personalismul energetic ca sistem, iar lucrarea *Elemente de metafizică* expune filozofia lui Kant, pe care de altfel autorul nu o îmbrățișează, schițînd într-un capitol „direcțiunea în care trebuie căutată completarea filozofiei lui Kant" — ideile de bază ale personalismului energetic.

Lucrarea ulterioară apariției *Personalismului energetic*, anume *Vocația*, 1932, se leagă de precedenta numai prin tema generală a personalității, autorul însuși nerelevînd o legătură mai directă între aceste două scrieri. *Românismul* (1936), care anunță fundamentarea unei noi spiritualități, reia doar ideea formării unor personalități productive. În *Timp și destin* (1940), Motru formulează din nou ipoteza personalismului energetic, deși tema nu are decît o legătură tangențială cu problema personalității.

Faptul că Rădulescu-Motru rămîne un adept constant al personalismului energetic, aducînd mărturii în acest sens chiar în anul în care își încheie cariera universitară (1940), se poate explica, după opinia noastră, prin dubla accepție dată de gînditor personalismului (*teorie* a personalității, *sistem* filozofic) și prin caracterul foarte general al principiilor filozofice ce alcătuiesc sistemul propriu-zis, principii care au doar rolul unui liant menit să asigure unitatea unei opere variate și bogate.

C. Rădulescu-Motru caută izvoarele personalismului în filozofia lui Kant și a lui Nietzsche, care prin raționalism și principiul autonomiei voinței — primul — și teoria supraomului — cel de al doilea — au situat omul în centrul preocupărilor lor filozofice. Și totuși, la origine, personalismul se axează în jurul noțiunii de personalitate divină. Motru nu a urmat însă calea personalismului romantic, de tendință mistică, ci a năzuit, după expresia sa, spre un personalism „sănătos și științific", prin care să ridice un imn personalității umane, personalității active, productive, creatoare, mergînd pînă la a o situa în centrul universului. El s-a

[19] C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 12—13.

apropiat astfel, prin numeroase valori ale filozofiei sale, pe care a conceput-o legată de știință, de idealul zilelor noastre, cînd personalitatea umană productivă, creatoare constituie o realitate. „Acum este nevoie de persoane crescute la școala muncii și formate pentru a cuceri muncii și mai departe un cît mai mare cîmp de activitate—scria C. Rădulescu-Motru în încheierea lucrării sale *Personalismul energetic*. În om este atîta realitate cîtă este în el energie de muncă"[20].

[20] C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 261.

CRONICA IDEILOR

MOTIVAȚIA MUNCII ÎN TEORIA SOCIOLOGICĂ A LUI FR. HERTZBERG DESPRE NATURA UMANĂ

DE

STELA CERNEA

Dacă sociologia tinde să reflecte realitatea socială în fluxul schimbării ei, să descopere structurarea și restructurarea neîntreruptă a proceselor sociale, se impune și în cadrul științei însăși o continuă diversificare și multiplicare a domeniilor și a metodelor de cercetare. O dată cu amplificarea tematică a preocupărilor, sociologia evoluează în toate dimensiunile sale, în întreaga sa structură teoretică și metodologică, înlănțuindu-se tot mai strîns cu alte științe sociale. Ca una dintre ramurile de bază ale sociologiei, aflată în continuă expansiune, sociologia industrială contemporană este semnificativă pentru această evoluție generală : ea acoperă arii tot mai diverse de investigație, cercetează tot mai profund și cu instrumente înnoite raporturile sociale de producție, raporturile dintre oameni și forțele materiale create de ei : mijloacele de producție moderne.

În cadrul cercetărilor asupra grupului de probleme desemnat adesea global prin termenul „relațiile umane" (*human relations*), sociologia și psihologia industrială occidentală au adus — pe lîngă o serie de interpretări interesate, deformante — și o contribuție reală la noua organizare a întreprinderilor, în acord cu unele cerințe obiective ale revoluției tehnice-științifice contemporane. Raționalizarea și organizarea muncii pe baza aplicării concluziilor acestor cercetări devine o raționalizare mai eficientă, care se concentrează însă îndeosebi asupra condițiilor exterioare în cadrul cărora se realizează munca. Aceste condiții înconjurătoare, fizice, materiale, dar mai ales relațional-umane (raporturile funcționale dintre diferitele categorii de oameni în procesul muncii, psihologia muncitorilor) pot genera satisfacții (sau insatisfacții), pot influența entuziasmul muncitorului, sănătatea și echilibrul său psihic, necesare unei bune desfășurări a procesului de producție. Frecvent însă soluțiile propuse în țările capitaliste fie că poartă pecetea poziției patronatului, fie că aplicarea lor se oprește undeva la jumătatea drumului, deoarece relațiile dintre oameni nu se pot „îmbunătăți" pînă într-atît încît să se renunțe la exploatare, la profit.

Raționalizarea muncii, a gestiunii întreprinderilor, a informării și organizării înăuntrul întreprinderii, toate legate de automatizarea proceselor de producție, ridică neîncetat noi probleme în legătură cu raporturile

Rev. filoz. 15, 4, p. 459–469, București 1968

oamenilor în procesul de producție, generează noi nemulțumiri și tensiuni sociale. Soluțiile ce se propun acestor probleme sînt dintre cele mai diverse. Cum remarca sociologul francez A. Touraine, unii consideră drept soluție, într-o perspectivă optimistă, „intrarea într-o lume de tehnicieni, unde va dispărea munca rutinieră"[1]; alții, dimpotrivă, consideră raționalizarea drept „o mașină infernală care scapă din ce în ce mai mult de sub controlul oamenilor, luînd orice inițiativă majorității muncitorilor, descalificîndu-i"[2]. Cercetările sociologiei industriale se concentrează în aceste condiții, într-o măsură crescîndă, spre problemele muncii înseși, ale raportului om—tehnică, din punctul de vedere al calității și conținutului lucrului pe care omul îl are de efectuat și nu numai asupra condițiilor în care această muncă se efectuează. Este, într-un fel, un studiu concret al dialecticii interne dintre elementele forțelor de producție, care evoluează continuu și într-o anumită măsură au o relativă independență față de relațiile de producție. Acest studiu a condus sociologia burgheză spre unele zone „neutre" față de clasele sociale ale raportului om—tehnică, foarte importante pentru rezolvarea problemelor legate de sporirea producției și a productivității muncii în industrie. În cadrul acestei preocupări, un interes științific real prezintă teoria motivației muncii, elaborată de sociologul, ergonomul și psihosociologul american Fr. Hertzberg, profesor și șef de catedră la Universitatea din Cleveland, fost director al cercetării științifice a Serviciului de psihologie din Pittsburgh, consultant științific în numeroase servicii de cercetări în industrie. Cercetările sale, axate pe problemele motivației muncii, sînt cuprinse în numeroase studii și articole[3], ca și în volumele cu caracter de cercetare concretă. Ultima sa carte, *Work and the Nature of Man*, apărută în 1966, reprezintă o sinteză și o elaborare teoretică a principalelor concluzii izvorîte din cercetările sale.

Hertzberg încearcă să ofere o bază mai generală concepției despre motivația în munca industrială contemporană, pornind de la natura omului și a nevoilor sale. El examinează critic felul cum a fost reflectată natura umană în concepțiile sociale ale diferitelor epoci în funcție de necesitățile epocii și ale claselor dominante. Natura umană, scrie Hertzberg, este reflectată în mod diferit în diferite sisteme sociale în care se creează mituri (mai ușor de elaborat decît cercetarea științifică a acestei naturi complexe). Aceste mituri trebuie să servească, în ultimă instanță, organizării sociale existente. „Miturile despre psihologia umană — scrie el — au fost întotdeauna utilizate de structura puterii în societate... pentru a susține formele sale instituționale". Acestea sînt răspîndite și dobîndesc priză în mase, „pentru că omul are nevoie să înțeleagă locul său în ordinea vieții,... are nevoie de o înțelegere mistificatoare, orientatoare"[4]. Iar în societatea de astăzi, recunoaște Hertzberg, domină *business*-ul, impunîndu-și miturile sale și controlînd masele.

Hertzberg consideră că nevoile organizării sociale a diferitelor epoci au impus mereu concepții unilaterale despre natura umană. El conchide

---

[1] Alain Touraine, *Sociologie de l'Action*, Editions du Seuil, Paris, 1965, p. 258.

[2] *Ibidem.*

[3] Fr. Hertzberg, *Job Attitudes*, în „Review of Research and Opinion", 1957, nr. 1 și „Motivation to Work", în *rev. cit.*, 1959, nr. 1.

[4] Idem, *Work and the Nature of Man*, Cleveland and New York, 1966, p. 13.

că omul trebuie să se revolte împotriva folosirii parțiale și înțelegerii parțiale a naturii sale, „să-i facă să înțeleagă pe cei ce conduc societatea că trebuie să revoluționeze noțiunile lor despre natura umană"[5] și își propune să refacă o concepție unitară, integrativă asupra acesteia, care își pune în mod global amprenta asupra procesului motivației muncii în general și a muncii industriale în special. De aceea Hertzberg urmărește să definească natura umană „în termeni comparabili cu industria modernă", pentru a putea, așadar, răspunde unor probleme contemporane.

În concepția lui Hertzberg, definiția naturii umane trebuie să pornească de la nevoile individului, nevoi care pot fi dihotomizate în două dimensiuni caracteristice : 1) nevoi animale, 2) nevoi specific umane.

Miturile stabilite în diverse epoci istorice asupra naturii umane, ține să atragă atenția Hertzberg, au pornit fie de la o dimensiune, fie de la cealaltă, așa cum *Biblia* definește natura umană prin două tipuri total diferite de eroi : Adam și Abraham. Adam este omul nevoilor animale, lipsit de capacitate de cunoaștere și autocunoaștere ; Abraham este omul puternic prin capacitățile divine care i-au fost transmise, capacități prin excelență creatoare, care conferă omului posibilitatea de autorealizare*. Continuînd scurta incursiune istorică, Hertzberg se oprește asupra concepției catolice, concepție care hipertrofiază natura de Adam a omului supus păcatelor animalității, de care numai biserica l-ar putea salva. Renașterea înlătură aceste idei și afirmă deplina capacitate de autorealizare a individului. Biserica protestantă promovează și ea concepția conform căreia responsabilitatea salvării omului îi revine acestuia, concepție caracteristică burghezului întreprinzător. Dar în aceste condiții apare lupta dintre întreprinzători, luptă în care învinge cei tari. În felul acesta, Fr. Hertzberg încadrează concepția sa asupra naturii umane în capitalism pe linia teoriei lui Max Weber despre raportul dintre capitalism și religia protestantă.

Dar mitul lui Adam, scrie în continuare Hertzberg, este menținut și în capitalism, în condițiile civilizației industriale. El este proiectat asupra muncitorului, considerat astfel, în mod simplist și unilateral, doar ca o totalitate fizică, ceea ce s-a oglindit în sistemele Taylor și Ford de organizare științifică a muncii.

Capitalismul a promovat, așadar, după Hertzberg, mituri opuse despre proprietari și manageri, pe de o parte, și despre muncitori, pe de altă parte, considerîndu-i pe unii superiori, rționali, pe ceilalți inferiori, irați onali, stăpîniți de sentimente și emoții elementare, urmare a refulărilor, a acțiunilor subconștientului, instinctelor. „Managerismul — scrie Hertzberg — consideră rționale doar nevoile muncitorului pentru eficiența economică și cîștig, pentru un tratament fizic uman"[6].

O altă definiție a omului în capitalism este cea neomecanicistă, după care omul este un instrument, o mașină, iar fericirea umană supremă constă în aceea că omul trebuie să fie un expert ireproșabil în domeniul său de

---

[5] Fr. Hertzberg, *Work and the Nature of Man*, p. 13.

* Trebuie să precizăm că utilizarea acestor simboluri biblice este în teoria lui Hertzberg o simplă modalitate de lucru, fără a indica preluarea, în concepția sa sociologică, a unor elemente teologice.

[6] Fr. Hertzberg, *Work and the Nature of Man*, p. 38.

muncă, indiferent care este acest domeniu. Acest model determină o specializare îngustă și definitivă, răpind omului posibilitatea autoperfecționării, dezvoltării personalității sale creatoare.

Toate aceste teorii și concepte asupra situației omului în capitalism sînt considerate de Hertzberg unilaterale și false, pentru că sînt impuse de organizarea socială dată. „Natura omului — scrie Hertzberg — nu este cea impusă de o economie sau de o instituție concretă, ci ea apare din felul cum este el în realitate, în sfera nevoilor forțelor care îl controlează"[7].

Orice om, remarcă Fr. Hertzberg, este o ființă conștientă, supus suferinței, diverselor sentimente în fața vieții și morții, este o individualitate distinctă cu două categorii de nevoi, care *îmbină* conceptul lui Adam cu cel al lui Abraham despre natura umană. Omul este o ființă înzestrată cu creativitate, care este capabilă să-și realizeze propriile potențe printr-o continuă creștere psihologică (*psychological growth*).

Iată în ce constă, pe scurt, sîmburele teoretic al concepției lui Hertzberg. Teoria sa este menită totodată să constituie un îndreptar metodologic pentru cercetarea nemijlocită, empirică a problemelor satisfacției în muncă din punctul de vedere al celor două tipuri de nevoi ale omului total.

Ceea ce se poate reproșa, după părerea noastră, concepției susținute de Hertzberg este faptul că întrucîtva ea consideră omul în mod neistoric, abstract, cu o natură veșnică, în fond independentă de relațiile sociale, care cel mult ar deforma-o. De aici rezultă, cum am văzut, o subestimare a însemnătății relațiilor sociale ca element formativ al naturii și esenței umane reale, subestimare care se va manifesta parțial și în cercetările sale concrete. Dar critica autorului adusă teoriei „relațiilor umane" este întemeiată, și direcția de cercetare pe care el o propune, în opoziție cu unilateralitatea acestei teorii, este neîndoielnic fertilă. În plus, demersul său are o semnificație umanistă clară, urmărind nu exploatarea resurselor individului exclusiv în favoarea unui randament maxim profitabil întreprinderii, ci punînd accentul principal pe realizarea capacităților umane ca izvor de satisfacție și dezvoltare a personalității individului.

Hertzberg insistă foarte mult asupra importanței muncii în sine, a atitudinii față de muncă, a coordonatelor interne ale acesteia, pe care le consideră în cel mai înalt grad factori atît ai satisfacției muncitorului, cît și ai sporirii productivității muncii. În acest sens, el a elaborat un set de teste apt să verifice nu numai capacitatea actuală a personalului, ci mai ales pe cea virtuală, capacitatea de autoperfecționare. Aceste teste ar putea nu numai să constate o realitate, ci să contribuie la formularea unor previziuni cu privire la dezvoltarea ulterioară a indivizilor. „Performanța actuală trebuie studiată pentru a fi capabili să realizăm o previziune"[8].

În acest sistem de teste, primul se referă la capacitatea individului de a cunoaște mai mult (*to know more*). El constă într-o serie de întrebări care urmează să verifice măsura în care omul respectiv cunoaște în prezent mai mult decît în urmă cu cîțiva ani, ce cărți a citit în acest răstimp

---

[7] Fr. Herztberg, *Work and the Nature of Man*, p. 43.
[8] *Ibidem*, p. 58.

etc. Dacă el a rămas la același nivel de cunoștințe, se poate conchide asupra unei capacități reduse de a ști mai mult.

Al doilea grup de întrebări ar trebui să surprindă capacitatea individului de a face legături, *asociații* între cunoștințe diferite *A* și *B* (*relationships in knowledge*), iar al treilea trebuie să contribuie la cunoașterea capacității creatoare a individului (*creativity*), care se evidențiază în putința de a conecta cunoștințe fragmentare astfel încît să formuleze ceva nou, principii noi (de exemplu să tragă concluzii personale pe marginea celor citite). În al patrulea rînd, trebuie testată capacitatea de a acționa efectiv în condiții ambigue (*effectiveness in ambiguity*), normală pentru orice adult. Deci este vorba de a formula o decizie față de cîteva alternative complicate : *A*, *B*, *C*, *D*. Alte întrebări vor trebui să măsoare individualitatea (*individuation*), capacitatea de a fi personal în diferite acțiuni, existența unei prezențe psihice mai mult sau mai puțin puternice, capacitatea de a avea propriile credințe, simțăminte, judecăți de valoare, modalități de comportare etc. În sfîrșit, în al șaselea rînd, testul va trebui să surprindă capacitatea reală de creștere (*real growth*) a individului însuși și să înlăture iluzia creșterii cînd oamenii cred că se dezvoltă ei înșiși, dar de fapt ei susțin numai dezvoltarea altora, ca, de exemplu, mama care susține creșterea fiului. Însumînd — scrie Hertzberg — cele șase caracteristici ale creșterii psihologice, ele vor fi : a cunoaște mai mult, a surprinde mai multe relații în ceea ce cunoaștem, a fi creativi, efectivi în situații ambigue, a menține individualitatea în fața presiunilor grupului și a atinge o creștere psihologică reală"[9]. Grupul de teste propus de Hertzberg are, fără îndoială, o reală valoare practică. După cum rezultă dintr-o serie de experiențe descrise în lucrarea sa, aplicarea acestora a dus în diferite întreprinderi la îmbunătățirea, printr-o selecție adecvată, a calității personalului. Cercetări efectuate în unele țări socialiste (de pildă la întreprinderile „Ganz-Mavag" din Budapesta) au confirmat valoarea unora dintre procedeele propuse.

Apărîndu-și punctul de vedere, sociologul american are de luptat în special cu teoriile vehiculate de numeroși psihologi și sociologi, ca psihologul american Harry Levinson, care susțin concepția neomecanicistă a muncitorului ce-și cunoaște perfect meseria și o îndeplinește mereu la fel, fără nici un spor creator, ceea ce întreține spiritul închistat și rutina.

O problemă importantă în care teoria lui Fr. Hertzberg aduce un punct de vedere nou față de explicațiile curente cele mai răspîndite este problema complexă a motivației muncii, problema cauzelor satisfacției sau insatisfacției în muncă. Însemnătatea teoretică și practică a acestor procese nu mai trebuie relevată. Ele constituie obiect de investigație pentru un foarte mare număr de sociologi și psihosociologi contemporani.

De cele mai multe ori, sociologii americani care au cercetat pe larg problemele de „*job satisfaction*" leagă gradul satisfacției în muncă de nivelul „așteptărilor" pe care respectivul individ le întîmpină din partea grupului. Se consideră că un același factor poate genera (la un muncitor sau la un grup de muncitori) mulțumire sau nemulțumire, satisfacție sau nesatisfacție, după cum el împlinește sau nu „așteptările" respectivului individ sau grup în privința sa. Prin urmare, potrivit majorității teoriilor în

[9] Fr. Hertzberg, *op. cit.*, p. 70.

circulație, diferențierea se produce la nivelul efectelor (satisfacție sau insatisfacție), nu la nivelul cauzelor, al originii lor, care sînt tratate *nediferențiat* ca factori sau condiții ale procesului de muncă.

Spre deosebire de această abordare, Fr. Hertzberg susține existența unei distincții nete între factorii cauzali ai satisfacției și cei ce determină insatisfacția. Cercetările întreprinse de Hertzberg l-au dus la concluzia că factorii de satisfacție și cei de insatisfacție în muncă sînt total diferiți ca origine și nu reprezintă rezultate opuse ale acelorași situații în procesul muncii.

Factorii de insatisfacție, demonstrează Hertzberg îndeosebi pe marginea investigării unei colectivități de ingineri din întreprinderile din Pittsburgh, provin aproape întotdeauna din *mediul înconjurător*, alcătuit din condițiile materiale și relațiile umane în care se află cel ce îndeplinește o muncă anumită. Hertzberg denumește acești factori drept „factori de igienă", care determină un anumit grup specific de motivații în muncă. Spre deosebire de aceștia, factorii satisfacției sînt aproape întotdeauna, după cum demonstrează cercetările lui Hertzberg și ale cercetătorilor cu care lucrează, factorii legați de *munca în sine* și de autorealizarea individului în muncă. Acești factori sînt denumiți „motivatori" și generează un alt grup de motivații în muncă.

Cercetările întreprinse în Pittsburgh și apoi în alte centre din industria americană, finlandeză și chiar maghiară au fost realizate mai ales pe baza unor interviuri directive. Acestea cuprindeau întrebări care urmăreau să-i determine pe subiecți să povestească evenimente sau serii de evenimente petrecute în perioade cînd sentimentele lor față de muncă erau fie foarte bune, fie foarte rele.

Răspunsurile primite au fost codificate potrivit celor două categorii de factori: „motivatori" (realizarea, recunoașterea realizării, munca în sine, responsabilitatea, avansarea, posibilitatea de creștere) și „factorii de igienă" (conducerea companiei și administrației, supravegherea tehnică, salariu, relații interpersonale, condiții de lucru). Gruparea acestor factori în raport cu frecvența invocării lor de către subiecți a înveterat că stările de mulțumire coincideau cu factorii motivatori, în vreme ce stările de insatisfacție erau legate de evenimente privitoare la factorii de igienă.

În lucrarea *Motivarea muncii*, Hertzberg construiește tabloul următor de comparație a satisfacției și insatisfacției (tabelul nr. 1 și nr. 2).

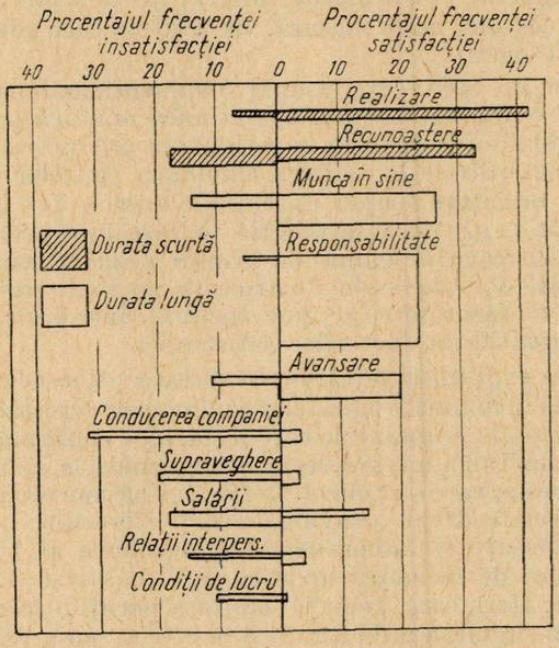
Factorii motivatori apăreau foarte rar cînd subiectul își povestea insatisfacțiile și foarte des cînd își povestea satisfacțiile.

„Principalul rezultat al analizei acestor date — scrie Hertzberg — constă în aceea că la nivel psihologic cele două dimensiuni ale atitudinilor față de muncă reflectă structura bidimensională a nevoilor umane"[10]: un sistem al nevoilor (cel de Adam) care determină neplăcerile materiale și morale, al doilea sistem al nevoilor fiind constituit din nevoile legate de creșterea personală (cel de Abraham).

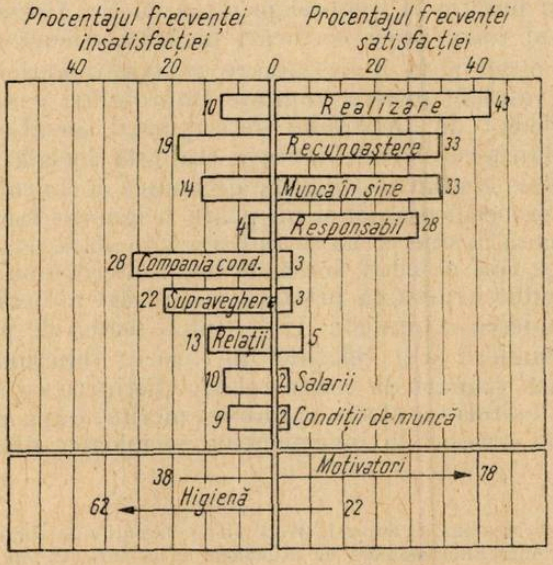
Trebuie să recunoaștem că sociologul american aduce elemente noi în dezbatere și sesizează unele adevăruri incontestabile. Puțini dintre cei ce lucrează într-un domeniu în care consideră că pot da randamentul

[10] Fr. Hertzberg, *op. cit.*, p. 75.

Tabel privind procentajul frecvenței satisfacției și insatisfacției muncitorilor din Pittsburgh



Tabel privind procentajul frecvenței satisfacției și insatisfacției inginerilor din Pittsburgh



maxim s-ar plînge de munca lor propriu-zisă. Dar uneori munca le este stingherită tocmai de condiţiile de muncă, de salariul care trebuie să-i cointereseze în cea mai mare măsură, de relaţiile care adesea nu sînt cele mai normale şi oneste.

Din teoria lui Hertzberg asupra bidimensionalităţii sistemului de nevoi rezultă şi o diferenţiere netă în acţiunea practică pentru integrarea optimă a individului şi grupurilor în activitatea productivă. Pe de o parte, se impun măsuri speciale în vederea eliminării cauzelor nesatisfacţiei în muncă, măsuri orientate asupra unui anumit grup de factori. Dar chiar înlăturarea unor cauze de insatisfacţie nu înseamnă automat creşterea satisfacţiei, cu întreaga ei gamă de urmări pozitive asupra individului şi asupra rezultatelor muncii sale. Pentru asta, potrivit teoriei „igienă-motivaţie", trebuie desfăşurată o acţiune specială, într-o altă direcţie, aptă să sporească intensitatea factorilor satisfacţiei.

Validitatea explicaţiei pe care o avansează psihosociologul american poate fi discutată în lumina rezultatelor concrete ale cercetărilor. Investigaţiile sale proprii şi ale grupului pe care îl conduce confirmă această teorie. La aceleaşi concluzii au ajuns şi cercetătorii maghiari la uzinele „Ganz-Mavag" din Budapesta, care au aplicat teoria „igienă-motivaţie" şi au obţinut confirmări apreciate drept convingătoare[11]. Cercetări asemănătoare a început să desfăşoare şi Laboratorul de sociologie al Universităţii din Leningrad, condus de sociologii sovietici A.V. Iadov şi G. Zdravomîslov. Împreună cu Fr. Hertzberg, acest laborator a pornit o cercetare comparativă, desfăşurată simultan în U.R.S.S. şi în S.U.A., cu privire la satisfacţia în muncă a muncitorilor şi la cauzele ei, cercetare ale cărei rezultate comparative încă nu ne sînt complet cunoscute. După părerea noastră, teoria lui Fr. Hertzberg privind motivaţia satisfacţiei şi insatisfacţiei trebuie verificată încă pe terenul cercetării empirice. Elementele noi pe care ea le aduce cer investigaţii pe o arie mai întinsă spre a putea fi considerate confirmate şi spre a dobîndi eventual alte precizări suplimentare. Interesul real, ştiinţific şi practic al ipotezei propuse de Fr. Hertzberg face ca ea să merite efortul unor atare verificări în diferite condiţii.

Se poate observa la o examinare general-teoretică că concluziile lui Hertzberg, valabile pentru anumite împrejurări concrete, par a nu ţine seama suficient de ansamblul determinării social-istorice a evenimentelor, de înlănţuirea lor cu întreaga realitate socială în cadrul căreia se produc procesele studiate. Condiţiile de muncă şi cadrul social fac parte integrantă din procesul muncii şi nu poate fi ignorat faptul că, oricît ar fi munca de plăcută în sine, ea nu se realizează în afara relaţiilor de muncă, care pot să constituie obiectiv sursă de insatisfacţii. Condiţiile întreprinderii socialiste aduc în această privinţă modificări radicale, de principiu, faţă de întreprinderea capitalistă. Dar, ţinînd seama de problema naturii sociale a întreprinderii şi a relaţiilor în care ea funcţionează, problema existenţei a două grupuri de cauze relativ distincte (şi nu a unui grup nediferenţiat de factori cu efecte variabile) merită, după părerea noastră, cercetată în mod concret în investigaţiile sociologice din întreprinderile socialiste.

---

[11] Vezi Comunicarea lui J. Perczel, *Work and personality*, în volumul *Personality and Labor*, în lucrările Congresului mondial de psihologie de la Moscova din 1966.

Întrebîndu-se de ce factorii motivatori determină mai ales motivația în direcție pozitivă, Hertzberg găsește cauza acestui fapt doar în aceea că factorii de igienă nu contribuie direct la creșterea psihologică, așa cum dorința oricît de mare a unor părinți de a-l învăța pe copilul lor să meargă pe bicicletă nu se poate realiza dacă nu cumpără o bicicletă. Hertzberg însă nu amintește de unele aspecte esențiale ale relațiilor sociale de producție în capitalism, care, nerezolvate, reprezintă surse majore de insatisfacție.

O serie întreagă de cercetători au aplicat și au îmbogățit cercetările originale ale lui Hertzberg. Dintre aceștia fac parte Milton M. Schwartz, dr. Robert Lee, dr. E. Walt, M. Scott Meyers, H. Gendel, Gibson etc., care au efectuat cercetări asemănătoare în diferite centre industriale ale S.U.A. (la companiile de gaz și electricitate din New England, la „Texas Instruments Company" din Dallas etc.), cercetări descrise pe larg în lucrarea lui Hertzberg *Work and the Nature of Man*. Însuși Hertzberg a mai efectuat unele cercetări în industria finlandeză[12]. După părerea lui Fr. Hertzberg, cercetarea (amintită mai sus) întreprinsă în U.R.S.S. de către A.V. Iadov și G. Zdravomîslov (care, studiind un eșantion de 2 665 tineri muncitori din industria leningrădeană, au demonstrat preponderența satisfacțiilor în atitudinea față de muncă a acestora și preponderența factorilor motivatori) confirmă de asemenea ipoteza sa[13]. Hertzberg critică doar unele dintre concluziile acestei cercetări, conform cărora în socialism muncitorul ar avea doar o motivație pozitivă (predominînd motivatorii), iar în capitalism numai una negativă (predominînd factorii de igienă). El le opune cercetarea din Ungaria, care a confirmat ipoteza sa de bază.

Unele dintre concluziile lui Fr. Hertzberg sînt extrem de interesante pentru psihologia socială. Cercetînd, pe baza unei diagrame construite din două săgeți paralele, reprezentînd fiecare cîte una din cele două categorii fundamentale de nevoi umane, gradul de sănătate mentală a personalului, sociologul american propune o tipologie a sănătății mentale a muncitorilor în care s-ar încadra șapte tipuri caracteristice[14]:

1) cel ce caută mulțumirea în „factori de igienă" își face iluzii și e nefericit (tipul care crede că „orice băiat american poate deveni președinte al S.U.A");

2) cel ce caută mulțumirea în „factori motivatori" și e fericit;

3) cel ce are satisfacție de la factorii motivatori, dar are cerințe și față de cei de igienă;

4) cel ce caută satisfacții în „motivatori", dar nu reușește să se realizeze, fiind nesatisfăcut și de „factorii de igienă" (mizerabili);

5) cei cu o direcție falsă a motivației față de posibilitățile lor reale (inadaptați);

6) cei ce falimentează pe cele două planuri;

7) cei ce trăiesc cu un singur sistem de nevoi (monastic) și care se ratează (beatnic: fără talent, mama care se sacrifică etc.).

În acord cu această tipologie și pe linia preocupării sale pentru mulțumirea și satisfacția oamenilor, Hertzberg își propune să ofere soluții

---

[12] Vezi în articolul *The Motivation to Work among Finnish Supervisors*, în revista „Personnel Psychology", vol. 18, nr. 4, 1965.

[13] Vezi și articolul lui Fr. Hertzberg, *Job Attitudes in the Soviet Union*, în revista „Personnel Psychology", vol. 18, nr. 3, 1965.

[14] Fr. Hertzberg, *Work and the Nature of Man*, p. 81—85.

pentru ca să poată fi ridicat cuantumul lor de fericire. „Trebuie să ne întrebăm întotdeauna — afirmă Hertzberg în capitolul intitulat semnificativ „*Ce trebuie să facem ?*" — cît este de nefericit și cît este de fericit omul? Ce îl determină să fie într-un fel sau altul ?"[15].

Deși în felul acesta Hertzberg conferă teoriei sale o sarcină prea mare, supraapreciind și însemnătatea remediilor — parțial eficiente — pe care le propune, merită atenție elementul rațional cuprins aici. El consideră că „teoria motivației deschide larg poarta reinterpretării relațiilor industriale"[16] și reia în acest sens critica valoroasă și justă a teoriilor sociologice care preconizează doar realizarea unor schimbări la nivelul factorilor de igienă. O astfel de schimbare ar preveni astfel doar unele insatisfacții, dar nu pot rezolva nici problemele creșterii productivității muncii, nici cele ale satisfacției muncitorilor. „Eroarea (în cazul teoriei „relațiilor umane") — scrie Hertzberg — constă în asumarea răspunderii că această acțiune preventivă ar putea da naștere unor sentimente pozitive și unei creșteri a creativității și productivității... Efectul unei îmbunătățiri a igienei — scrie el în continuare — acționează un timp foarte scurt... Igiena acționează ca heroina : se ia tot mai mult, dar produce un efect din ce în ce mai mic"[17]. Reorganizarea industriei trebuie să se concentreze mai mult pe factorii motivatori, „să trateze oamenii în termenii naturii lor integrale. Industria, scrie în continuare Hertzberg, nu poate progresa continuînd să propage o concepție înjumătățită a omului". Sistemul „relațiilor umane" poate continua, după părerea lui Hertzberg, dar, întrucît el are în vedere doar „natura de Adam" a omului, care se caracterizează „prin acumularea continuă de insatisfacții", este necesară mai ales educarea oamenilor în sensul orientării spre factorii motivatori, spre creșterea psihologică, dezvoltarea inițiativei, în sensul autorealizării. Această educație, consideră Hertzberg, ar putea înlătura chiar și tendința spre profit care ține tot de „natura de Adam" a omului și care, după părerea lui, reduce și anihilează marea și adevărata moștenire a națiunii americane, realizarea talentului în muncă. Aici ne apare evident caracterul nefundamentat al unor atare concluzii, care nu iau în seamă problemele economice și legitățile relațiilor de producție capitaliste, lăsînd deoparte asemenea factori obiectivi ai motivației ca interesul economic, interesul de clasă etc., deplasînd totodată atenția asupra motivației psihologice individuale. Chiar dacă tendința autorului, în perspectivă istorică, este, desigur, pozitivă — căci viitorul omenirii se va caracteriza tocmai prin transformarea muncii într-o necesitate vitală, iar munca va fi o expresie a talentului și a creativității —, în condițiile concrete ale prezentului și mai ales în capitalismul monopolist factorii „motivatori" nu pot fi priviți ca factori de sine stătători.

Amendate în raport cu condițiile concrete, propunerile lui Hertzberg de a se acorda, pe cît posibil, mai mare atenție problemelor muncii în sine, sînt neîndoielnic interesante și pot avea consecințe reale pe planul eficienței muncii. Aici poate fi găsită o nouă sursă de sporire a satisfacției omului, ca și de creștere a productivității muncii în industrie. Este ceea

---

[15] Fr. Hertzberg, *Work and the Nature of Man*, p. 169.
[16] *Ibidem*, p. 162.
[17] *Ibidem*, p. 169—170.

ce demonstrează diagrama[18], întocmită ca rezultat al aplicării propunerilor sale la „American Telephone and Telegraph Company". Aici și-a aplicat testul cu privire la creșterea psihologică a personalului și a observat că fiecărui test îi corespunde unul dintre factorii motivatori. Astfel, „realizarea" corespunde capacității de a cunoaște mai mult, „spiritul de răspundere" corespunde capacității de a asocia cunoștințele etc. Este vorba deci de a se crea muncitorului posibilitățile unei mai depline manifestări a valențelor sale, prin creșterea variației sarcinilor, libertatea inițiativei, punerea omului potrivit la locul potrivit etc.

Teoria lui Hertzberg, denumită „teoria igienă-motivație", are, așadar, în ansamblul său o serie de contribuții științifice valoroase, privind mai ales tehnica cercetării factorilor satisfacției și insatisfacției umane sau explicația rolului factorilor motivatori în dezvoltarea personalității umane și în munca industrială. Totodată, fundamentul teoretic al cercetărilor lui Hertzberg este lipsit de analiza critică a esenței relațiilor sociale — de producție, de proprietate și de repartiție — în condițiile societății capitaliste, ceea ce se resimte în teoria sa despre natura umană, ca și despre posibilitățile rezolvării problemelor mari ale dezvoltării personalității omului contemporan.

[18] Reprodusă de Hertzberg, în pagina 181 a lucrării.

CONSULTAŢIE

DIRECŢII ÎN ESTETICA CONTEMPORANĂ

DE

MARCEL BREAZU

I. SURSE

a) Începînd încă din ultimele decenii ale secolului al XIX-lea apar, în arta europeană îndeosebi, germenii a ceea ce se va numi mai tîrziu „modernism", ca expresie a unor poziţii ce se doresc a fi de revoltă împotriva anchilozărilor academiste sau ca expresie a dorinţei artistului, ce se vrea de „avangardă", de a-l „epata pe burghez". Aceste curente moderniste se cer examinate cu nuanţarea necesară, pentru a depista *ce aduc ele cu adevărat nou în arta contemporană, în lupta pentru prospeţimea expresiei, pentru eficienţa ei emotivă şi „informaţională", împotriva rutinei şi epigonismului.*

Noutatea artei contemporane nu înseamnă însă numai „împrospătarea expresiei", ci investigarea artistică a unor domenii prea puţin vizitate de artişti, în ultimele veacuri, îndeosebi de la Renaştere încoace. Zonele ceţoase ale subconştientului, acelea în care impulsurile tumultuoase ale instinctelor depăşesc calmul raţiunii, al lucidităţii comportărilor ponderate, aspectele „absurde" ale existenţei, acelea în care alienarea omului scoate „discursul" său în afara clarităţii carteziene a înţelegerii realităţii, intră acum în cîmpul experienţei artistice şi dau naştere unor opere ca cele ale lui Marcel Proust, Franz Kafka, James Joyce, Wiliam Faulkner sau Samuel Beckett. Una dintre cele mai înrădăcinate teze ale esteticii tradiţionale, aceea a „mimesis"-ului, a devenit în arta veacului nostru una dintre cele mai controversate, „figurativismul" fiind violent repudiat nu numai de către pictorii sau sculptorii abstracţionişti (Kandinski, Klee, Mondrian), dar şi prin negarea necesităţii „referirilor" la realitate în teatru, poezie, muzică, coregrafie şi pînă şi în cinematograf sau în proza literară. Apare în veacul nostru o semnificativă producţie artistică, care se situează pe sine în opoziţie cu arta tradiţională a veacurilor precedente, statuîndu-se în genuri precedate de prefixul „anti-" : antiteatru (E. Ionescu), antiroman (N. Sarraute), antipictură (Dubuffet), pînă şi antimemorii (Malraux). Nu e mai puţin semnificativ faptul că s-a putut vorbi, în ultimele decenii, de un „punct zero" al artelor plastice (René Huyghe) sau al literaturii (R. Barthes).

Pe de altă parte însă, „revoluţia" artistică modernistă, ruptă de lupta generală a maselor, a constituit, în fapt, de multe ori, unul dintre

Rev. filoz. 15, 4, p. 471–486, Bucureşti 1968

elementele folosite de oficialitatea culturală burgheză şi mai ales de negustorii de artă, care au transformat lucrările artistice într-o marfă speculabilă la bursă. Alături de ceea ce arta contemporană a dat ca realizări valoroase care intră indubitabil în istoria artei, s-a ridicat nu o dată pe spuma valurilor modei artistice puzderie de impostori lansaţi de aceşti negustori de artă.

Curentele artistice se succedă în epoca noastră într-un ritm mult mai rapid decît în secolele anterioare. Succesiunea aceasta ajunge de multe ori să semene cu moda vestimentară. Parnasianismul, simbolismul (după deceniile de romantism, realism critic şi naturalism) în veacul trecut şi apoi, în veacul nostru, „purismul", dadaismul, expresionismul, suprarealismul, „absurdul" şi „noul val" în literatură; impresionismul, „pointillismul", postimpresioniştii, „fauvismul", cubismul analitic şi sintetic, abstracţionismul (cu diferitele lui variante), „pop-art"-ul, „op-art"-ul, arta „cinetică" în plastică; curentele postwagneriene (dodecafonismul, atonalismul, muzica „concretă", aleatorismul etc.), în muzică; iată numeroase manifestări ale *complexităţii fenomenului artistic*, care trebuie coroborate cu dezvoltarea amplă a realismului critic (de exemplu în literatura rusă presocialistă, în literatura engleză, în literatura americană contemporană), ca şi a altor creaţii, care exprimă, în *modalitate artistică*, poziţii progresiste şi umaniste şi cu care de multe ori se interferează în curentele de „avangardă" (o parte a suprarealismului francez sau a expresionismului german). În acelaşi timp asistăm acum la apariţia şi dezvoltarea artei angajate, strîns legate de lupta revoluţionară împotriva orînduirii capitaliste şi pentru construcţia societăţii socialiste.

Ne aflăm, în acest început de secol, într-una din cele mai cumplite încleştări sociale din cîte au existat în istorie. Dacă pe tărîm politic sau economic bătălia de clasă se putea desfăşura mai direct, aici, pe *nisipurile mişcătoare* ale artei şi ale filozofiei (unde „fata morgana" apare şi dispare) situaţia era mai complicată. Arta europeană trecea atunci printr-o mare fierbere. După lovitura crîncenă pe care impresionismul şi postimpresionismul francez o dăduse academismului, se părea că „totul este permis". Mulţi dintre cei ce aveau să spună un cuvînt în problemele creaţiei artistice se temeau să nu păţească ruşinea îndurată de susţinătorii lui Meissonier şi de defăimătorii lui Manet, mai înainte cu douăzeci-treizeci de ani. „Dacă se iveşte cumva un alt Van Gogh şi noi nu îi sesizăm noutatea ?" era întrebarea terifiantă pe care şi-o puneau la fiecare apariţie neobişnuită criticii şi, mai ales, negustorii de artă. Nu era uşor pentru unii să rişte, în numele unor principii estetice, să-şi şifoneze prestigiul, şi mai ales pentru alţii să rişte să piardă, la bursa artelor, sume care începuseră să le pună în umbră pe cele investite în alte domenii ale *business*-ului.

În primele decenii ale secolului nostru, mulţi dintre cei ce căutau o artă eliberată de canoane, aptă să exprime reacţia emoţională, sinceră şi profundă, a artistului în faţa lumii, găseau în mediile boemei atmosfera favorabilă tuturor îndrăznelilor, încurajarea tuturor elanurilor avîntate în căutarea unor modalităţi noi de expresie artistică. Nu puţini dintre aceştia erau convinşi că protestul lor antiacademist este strîns legat de revolta lor antiburgheză, de necesitatea — puternic resimţită — a răsturnării rînduielilor capitaliste. Avangarda artistică se situa pe sine în rîndurile avangardei sociale, simpatiile ei politice fiind îndreptate „spre stînga".

Ei socoteau că, „epatînd pe burghez", îl și ruinează socialmente. Din păcate n-au observat că burghezia consimțea cu ușurință să fie „epatată", dacă revolta artistică nu era legată de revoluția politică, de răsturnarea dominației economice. Dimpotrivă, această „revoluție" artistică este folosită de cei care aveau flerul speculațiilor financiare în vederea unor afaceri rentabile. Tablourile încep să fie considerate o investiție interesantă și în jurul creației artistice moderniste se țese o rețea comercială care, de la vernisajul în galeriile bine cotate pînă la critica abil mînuită, furnizează „bursei artistice" o mie și unu de mijloace pentru mănoase afaceri extraartistice.

Trebuie să ținem seama că discuțiile în jurul creației artistice capătă acum o mare extindere. Artiștii se preocupă, mai mult decît în alte epoci, de problemele teoretice ale artei lor. Există o străduință intensă de a preciza cu luciditate în ce constă *specificul* fiecărei arte, o goană după precizarea esenței nealterate a artei practicate pentru a o feri de „amestecuri eterogene". Artiștii plastici vor să înlăture literatura din pictură și din sculptură. *Ut pictura poesis* a lui Horațiu este socotită o deviză primejdioasă pentru „puritatea" fiecărui gen de artă în parte. Se caută cu febrilitate „specificul" limbajului artistic. De aici rezultă o preocupare intensă pentru problemele de *tehnică*, care încep însă să se rupă treptat de problemele de expresivitate. *Structura* operei de artă se înstrăinează mereu de esența acestei opere.

Această complexitate a mișcării artistice — generată, *în ultimă analiză*, de complexitatea transformărilor economice și politice — și-a găsit corespondențele în domeniul doctrinelor estetice.

b) Dar teoriile estetice sînt strîns legate nu numai de evoluția curentelor artistice (la a căror dezvoltare contribuie nu o singură dată), ci și de sistemele filozofice care sînt elaborate în epocă.

De aceea nu se poate să nu ne referim la principalele concepții filozofice, acelea care au avut mare răsunet în întreaga activitate spirituală a lumii în ultimele șapte-opt decenii. Plecînd de la *neokantianism* și *bergsonism*, care au început să-și exercite influența încă de la sfîrșitul veacului precedent, trebuie să amintim apoi marea răspîndire, popularitatea pe care a avut-o *freudismul* din primele decenii ale veacului nostru. *Fenomenologia* lui Husserl trece de asemenea pe primul plan al preocupărilor filozofice în această perioadă, pentru ca în preajma celui de-al doilea război mondial să cedeze pasul *existențialismului* german cu Heidegger, sau francez cu Sartre și Gabriel Marcel. În America, *pragmatismul* devine o filozofie „națională".

După al doilea război mondial, o dată cu apariția și dezvoltarea amplă a *ciberneticii* și a *teoriei informației*, *structuralismul*, care apăruse încă în primele decenii ale veacului, invadează toate domeniile de activitate spirituală și are deci repercusiuni adînci și asupra esteticii.

Nu se poate, de asemenea, să neglijăm nici influența pe care a exercitat-o marea *revoluție tehnico-științifică* asupra gîndirii contemporane și în domeniul științelor umanistice și deci și în domeniul esteticii. Succesele repurtate în toate ramurile științei de *metodele experimentale* n-au fost nici ele fără ecou în cercetarea estetică.

c) Așa fiind, trebuie să mai ținem seama însă de faptul că doctrinele estetice, deși influențate profund de principalele doctrine filozofice contemporane, se dezvoltă de cele mai multe ori ca elaborări aparte ale unor gînditori care nu sînt totdeauna aceiași cu cei ce au încercat, în epoca noastră, să închege sisteme filozofice. În vreme ce la Platon, Aristotel, Plotin, la iluminiști, la Kant, la Hegel sau la Schopenhauer, estetica era parte integrantă a *sistemelor* lor filozofice, în ultimele decenii ale secolului trecut și în secolul nostru abundă „estetici" ca atare (Volkelt, Lipps, Fiedler, Worringer, Croce, Dessoir, Lalo, Souriau, Focillon, Read, Munro, N. Hartmann, iar la noi M. Dragomirescu, Vianu etc.).

d) Dezvoltarea amplă a *criticii de artă și a criticii literare* în vremea noastră este de asemenea una dintre sursele care alimentează gîndirea estetică contemporană, ca și *eseistica* estetică (Valéry, Alain, Camus, Malraux) care își aduce aici o contribuție de prim ordin.

e) Nu putem uita, din această succintă trecere în revistă a izvoarelor gîndirii estetice, *manifestele* diferitelor curente contemporane (futurist, suprarealist, *Neue-Sachlichkeit*, neoplasticism etc.) și *lucrările teoretice ale artiștilor* care se „explică", care simt nevoia să-și autofundamenteze activitatea și care pretind de multe ori că ei și numai ei sînt chemați să generalizeze asupra creației artistice.

f) În sfîrșit, una dintre sursele importante care au alimentat gîndirea estetică a zilelor noastre este dezvoltarea nemaiîntîlnită a *istoriei artelor* (ajutată de arheologie și de antropologie). Creațiile artistice preistorice, antice, exotice, necunoscute altădată dau astăzi teoreticienilor posibilitatea alcătuirii unui „muzeu imaginar" (Malraux) al artei mondiale, din cele mai vechi timpuri și de pe întreaga suprafață a globului, furnizînd un material de generalizare considerabil îmbogățit față de trecut.

g) Nu putem lăsa la o parte nici extinderea pe care o capătă, în condițiile vieții contemporane, *preocupările estetice din afara artei*. Se dezvoltă astfel o nouă ramură a esteticii : estetica industrială, estetica urbanistică, estetica produselor de larg consum etc., cu un singur termen, *estetica vieții cotidiene*.

Nu este posibil, așa fiind, să intrăm în cadrul unei succinte prezentări într-o analiză amănunțită, nici măcar a celor mai proeminente doctrine estetice contemporane. De aceea ne vom mulțumi cu încercarea de a depista *principalele direcții* asupra cărora se poartă dezbaterea în gîndirea estetică a vremii noastre, pentru ca privirea noastră critică să ne ajute să clarificăm pe ce teren se înfruntă azi estetica marxistă cu cea nemarxistă și antimarxistă.

II. DIRECȚII

Aceste direcții pot fi denumite prin doi termeni, pe care îi datorăm esteticienilor germani : *Einfühlung* și *Sichtbarkeit* sau în traducere liberă : *transpunere simpatetică* și *vizualitate*. Acești termeni nu au avut totdeauna, la cei ce i-au folosit, exact aceleași accepții. Dar trecînd peste nuanțele diferitelor accepții, înțelesul lor fundamental conturează două poziții care se înfruntă, mereu din alte unghiuri de vedere, în estetica contemporană. Această opoziție nu este cu totul nouă, ci se poate întîlni în alt context și cu alți termeni și în opoziția dintre estetica clasicismului și cea a romantismului, de exemplu, sau în distincția pe care o făcea Nietzsche între spiritul apolinic și cel dionisiac în creația artistică. Înainte de a trece la

încercarea de conturare a acestor două poziții trebuie să spunem că ele se întîlnesc uneori în aceeași doctrină, care însă pune accentul fie asupra uneia, fie asupra celeilalte. Încercarea de a le absolutiza și de a evita cercetarea nuanțată nu poate să ducă decît la simplificări, care denaturează complexitatea imensă a gîndirii estetice în veacul nostru. Pentru a sesiza esența lor este nevoie, din motive didactice, să încercăm să le delimităm clar, avînd însă mereu în vedere riscurile simplificării.

Trebuie, de asemenea, să prevenim în privința faptului că aceste două direcții sînt departe de a apărea exclusive, în multitudinea de doctrine și de cercetări din estetica contemporană. Gîndirea estetică a vremii noastre este, pe de o parte, moștenitoarea problematicii veacurilor anterioare, iar pe de altă parte influențată de problematica nouă rezultată din progresul științelor și culturii veacului acestuia. Tradiționala problemă de prim plan a esteticii, aceea a raporturilor dintre *frumos* în genere (înclinăm să spunem că mai corect este *estetic*) și *artă* circulă explicit sau subteran și în doctrinele recente. Problema *conținutului* și a *formei* operei de artă nu este mai puțin și ea o problemă prezentă în preocupările esteticienilor de azi, chiar dacă ea este pusă în alți termeni și cu alte accente. Problema locului artei în ansamblul activității culturale și al societății în totalitatea ei, a răspunderii artistului și a rolului artei în dezvoltarea actuală a conștiinței sociale poate fi găsită în numeroase doctrine ale vremii noastre. Problema gnoseologică pusă de *cunoașterea artistică* și problema axiologică pusă de necesitatea determinării specificului *valorii estetice* nu pot fi eludate de nici un gînditor contemporan cît de cît avizat, chiar dacă aceste probleme au transfigurări în care nu e ușor să le recunoști.

Pe de altă parte, apariția și dezvoltarea unor discipline științifice noi nu a rămas fără urmări asupra problematicii estetice. Amploarea pe care au căpătat-o în ultimele decenii sociologia, antropologia, lingvistica și semantica, greutatea specifică din ce în ce mai mare în ansamblul științei contemporane a disciplinelor cu caracter matematic, ca teoria informației și cibernetica, a dat problematicii estetice trăsături noi, au impus o restructurare a modului de a pune problemele, o rigoare mai accentuată a formulărilor lor.

Totuși, ni se pare că, în complexitatea aceasta de aspecte, firul conducător care ne-ar putea orienta (cel puțin din motive sistematice) este cel indicat mai înainte : distincția între *Sichtbarkeit* și *Einfühlung*. Să vedem deci ce înțelegem prin aceste două orientări.

a) Termenul de *Einfühlung*, pe care francezii îl traduc prin *empathie* și care ar putea fi tradus în românește prin *transpunere simpatetică* (Vianu îl folosea pe cel de „simpatie estetică"), îl întîlnim încă în veacul trecut la *Robert Vischer*, dar el a fost amplu folosit mai cu seamă de *Th. Lipps* (1851 — 1914) și de *Johannes Volkelt* (1848 — 1930). Termenul are un pronunțat caracter psihologic și în bună măsură își datorește răspîndirea dezvoltării cercetărilor lui *W. Wundt* în ceea ce privește psihologia artei. Partizanii poziției „transpunerii simpatetice" socotesc că trăirea estetică se datorește unei „cufundări" a subiectului în obiect, unei „sym-patii" (în înțelesul etimologic al cuvîntului) între contemplator și obiectul contemplat. *Victor Basch* (1863 — 1944), primul profesor de estetică la Sorbona și susținătorul acestei poziții în Franța, înfățișează astfel „simpatia simbolică" (cum denumește el acest *Einfühlung*) : „*Sich einfühlen* înseamnă a

se cufunda în obiectele exterioare, a se proiecta, a se infuza în ele; a interpreta eurile altora după propriul nostru eu, a trăi mișcările lor, gesturile lor, sentimentele și gîndurile lor; a vivifica, a anima, a personifica obiectele lipsite de personalitate, de la elementele formale cele mai simple pînă la manifestările cele mai sublime ale naturii și ale artei; a ne îndrepta cu o verticală, a ne culca cu o orizontală, a ne rula asupra noastră cu o circumferință, a tresălta cu un ritm sacadat, a ne legăna cu o cadență latentă..., a ne împrumuta ceea ce nu sîntem noi, a da la ceea ce nu sîntem noi cu o asemenea generozitate și cu o asemenea fervoare, încît în timpul contemplării estetice să nu mai avem conștiința împrumutului nostru, a darului nostru și să credem că am devenit cu adevărat linie, ritm, sunet, vînt, rocă și pîrîu"[1].

Nu e greu de observat că o asemenea orientare este foarte apropiată de cea pe care o preconizează *intuiționismul* lui *Henri Bergson* (1859 — 1941), care susținea existența unei cunoașteri extraraționale mai autentice decît cea realizată pe cale intelectuală și statuată în concepte, o cunoaștere apropiată de instinct, o cufundare în curgerea indistinctă a realității. Pentru Bergson, tocmai o asemenea cunoaștere înfăptuiește arta: „...Fie că este pictură, sculptură, poezie sau muzică, arta nu are alt obiect decît acela de a îndepărta simbolurile practic utile, generalitățile convențional și socialmente admise, în sfîrșit tot ceea ce maschează realitatea însăși"[2]. Această receptare ingenuă imediată, pe calea intuiției simpatetice a unei realități, pe care cunoașterea rațională ar prezenta-o conștiinței umane amputată, rigidificată, este detașată de orice interes practic și tocmai de aceea mai autentică.

Cu toate că *Benedetto Croce* (1866 — 1952) înțelege *intuiția* nu în sensul evasimistic al bergsonismului, poziția lui este totuși îndreptată în aceeași direcție. După Croce arta este cunoaștere intuitivă, spre deosebire de cea senzitivă (pasivă) și de cea logică, dar este și activitate „teoretică", spre deosebire de activitățile „practice", morală și utilitară. La Croce însă, *intuiția artistică coincide cu expresia*: „Cunoașterea intuitivă este cunoaștere expresivă. Independentă și autonomă în raport cu faptul intelectual, indiferentă distincțiilor posterioare și empirice ale realului și irealului și formațiilor și apercepțiilor posterioare ale spațiului și timpului, intuiția sau reprezentarea se distinge de îndată ce simți și suferi de unda sau fluxul senzitiv, de materia psihică, ca *formă*; și această formă, această luare în posesiune este *expresia*. *Intuiția* este *expresie* și nimic altceva, nimic în plus și nimic mai puțin decît expresie"[3]. Dar această intuiție este totuși, după Croce, *lirică*. Expresia este sentimentul devenit imagine; ea este însă *intuiție pură*, are, cu alte cuvinte, un caracter *ideal*, imaginar. Materializarea ei în tehnica artistică ar fi extrinsecă actului teoretic al intuiției artistice. Existența materială a operei de artă este numai un adaos la creația pură a spiritului. Dar această intuiție-expresie fiind limbaj, estetica devine la Croce *lingvistică generală*. (Putem observa aici

---

[1] V. Basch, *L'esthétique allemande contemporaine*, în *La philosophie allemande au XIXe siècle*, Paris, 1912, p. 84.

[2] H. Bergson, *Le rire*, Paris, 1920, p. 161.

[3] B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1902), trad. franceză, p. 11—12.

o apropiere a lui Croce de cealaltă direcție, despre care vom vorbi și pe care o regăsim și în unele teorii structuraliste mai noi; iată încă o dată că trebuie să ne ferim de o împărțire prea tranșantă a gîndirii estetice în cele două direcții amintite.) Pentru Croce, datorită caracterului său *ideal*, limbajul artistic este unul și nu diversificat în limbaj plastic, literar, muzical etc. Arta capătă, în această concepție, o universalitate transcendentală și — fiind activitate teoretică — devine greu de înțeles ce distinge cunoașterea artistică de cunoașterea logică. Poate că numai insistînd asupra caracterului *liric* al intuiției croceene reușim să sesizăm mai bine esența concepției lui. Dar tocmai acest caracter *liric* îl apropie pe Croce de partizanii *Einfühlung*-ului. Estetica lui Benedetto Croce a avut în prima jumătate a veacului nostru o influență masivă asupra gîndirii estetice occidentale. Faptul că ideile lui au fost închegate într-un *sistem estetic* de înaltă ținută teoretică a contribuit la autoritatea esteticianului italian, de la care se revendică nu puține lucrări mai vechi sau mai recente. Accentul pe care îl pune Croce pe caracterul *expresiv* al intuiției a fost exploatat amplu de gînditorii care scoteau în evidență valoarea *formei* artistice. Aceștia estompau însă *lirismul* funciar al intuiției croceene.

Se poate încadra — credem — acestei direcții a *transpunerii simpatetice* și estetica existențialistă sau, cel puțin, o parte a ei. Ce altceva, în ultimă analiză, este noțiunea de *Erlebnis*, de „trăire", realizată în activitatea artistică după concepția lui *Martin Heidegger* ? În lucrarea sa *Der Ursprung des Kunstwerkes* (Izvoarele operei de artă), apărută în două volume în anii 1935 — 1936, Heidegger susține că prin „trăirea" sa artistul realizează o *revelație* — *Unverborgenheit* — a acelei totalități a Universului care este învăluită, prin însăși esența ei, în mister. Arta este, după existențialistul german, *Dichtung* — poezie, dar în sensul în care artistul înfăptuiește un soi de dictat al Universului ascuns. Arta nu este liberă activitate creatoare ci numai „aletheia", dezvăluirea misterului. În lucrarea *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (Hölderlin și esența poeziei) încercînd să definească limbajul poetic, Heidegger spune : „Limbajul nu este numai un instrument pe care omul îl posedă alături de multe altele ; limbajul este ceea ce, în general și înainte de toate, garantează posibilitatea de a se afla în mijlocul unui existent care să fie *existent revelat*... Limbajul nu este un instrument disponibil, el este, dimpotrivă, acest « historial » care el singur dispune de suprema posibilitate de a fi al omului". Și mai departe : „Poezia este fundarea ființei (*Sein*) prin cuvînt".

Arta, fiind deci „aletheia" (existența în sine, dezvăluită de artist) și nu „orthotes" (alcătuire deliberată), nu este o construcție compusă cu luciditate, ci o „trăire" a misterului existențial. *K. Jaspers*, deși acordă mai mare importanță decît Heidegger elementului „construcției" în artă, împinge totuși mai departe caracterul mistic al doctrinei existențialiste germane. În lucrarea sa *Von der Wahrheit* (1948), el expune o doctrină a „eșecului" uman de a putea atinge „un orizont" al cunoașterii, care mereu se îndepărtează, și sugerează că arta ar fi un mijloc de a citi prin trăire „cifrele simbolice" ale existenței, o citire intuitivă, distinctă de cea rațională.

Cred că nu greșim dacă apropiem de această poziție a existențialismului german poziția neotomiștilor, ca *Jacques Maritain* sau abatele *Henri*

Brémond[4]. Pentru Maritain arta este mister care trebuie revelat, e drept printr-un soi de „intuiție intelectuală", iar pentru abatele Brémond poezia este asimilabilă rugăciunii, fiind tocmai cufundarea mistică în esența spirituală a realității.

Pentru a arăta însă încă o dată că încercările de sistematizare — necesare pentru o cît de sumară orientare într-un ansamblu de mare complexitate — nu trebuie absolutizate, constatăm că *existențialismul* lui Sartre s-a tradus în estetică prin poziții diferite de ale existențialismului heideggerian. În lucrări ca *L'imagination* (1936) sau în culegerea *Situations*, Sartre se situează pe poziții mai apropiate de fenomenologie în ceea ce privește arta în general, dar face distincție între literatura în proză și celelalte arte (inclusiv poezia), socotind că proza literară (romanul, nuvela), întrucît folosește *cuvintele* îndeosebi pentru semnificația lor socială (și nu ca „material" constituit din „obiecte" de sine stătătoare), nu poate fi decît „angajată", avînd deci misiunea de a exprima poziția etico-politică a scriitorului. În *Qu'est-ce que la littérature* Sartre susține că artistul se oprește asupra calității sunetului sau a formei; el revine mereu aici și se încîntă; această *culoare-obiect* o transportă pe pînza sa și singura modificare pe care o va face să sufere este aceea de a o transforma în obiect *imaginar*. El este deci foarte departe de a considera culorile și sunetele ca fiind un *limbaj*"[5]. Dar prozatorul e în altă situație; „Arta prozei — spune Sartre — se exercită asupra discursului, materia sa este, în mod natural, semnificantă: asta înseamnă că cuvintele nu sînt mai întîi obiecte, ci desemnări de obiecte. Nu e vorba deci de a ști, în primul rînd, dacă plac sau displac în ele însele, ci dacă indică corect un oarecare lucru din lume sau o oarecare noțiune"[6]. Tocmai de aceea, deci, romancierul nu face o artă a „cuvintelor-obiecte", ci a semnificațiilor sociale pe care cuvintele le implică.

Am mai putea apropia de direcția transpunerii simpatetice și estetica lui *John Dewey* (1859 — 1952). În lucrările sale *The philosophy of art* (1929) și mai ales *Art as experience* (1934), filozoful *pragmatist* american — pornind de la principiul *experienței trăite* în procesul receptării estetice a realității, enunțat încă de *Santayana* — cere artistului (și contemplatorului) o deplinătate (*fulfilment*) a contopirii cu obiectul resimțit ca frumos. Totodată însă, Dewey nu neglijează caracterul constructiv al creației artistice și rolul de factor etico-cultural al artei.

★

Plecînd de la poziții psihologizante în estetică, *Emil Utitz* (1883—1956) evoluează însă către întemeierea unei *științe generale a artei*[7], care trebuie să se distingă de *estetică*, înțeleasă ca o cercetare a frumosului în genere și a legilor lui. Știința artei are a se ocupa de factorii constitutivi ai operei de artă, care, după Utitz, sînt: 1) materia și tehnica; 2) aptitudinea artistică,

[4] Cf. Jacques Maritain, *Art et scolastique*, Paris, 1937, și H. Brémond, *Prière et poésie*, Paris, 1926.

[5] J. P. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature*, Paris, Ed. N.R.F., collection „Idées", 1965, p. 13.

[6] *Ibidem*, p. 26.

[7] Emil Utitz, *Grundlegung der allgemeinen Kunstwissenschaft*, vol. I, 1914, vol. II, 1920.

de tip clasic sau baroc ; 3) modul de reprezentare sau tonul (*Darstellungsweise*) ; 4) valoarea reprezentării, legată de problematica culturală generală, morală, religioasă, națională etc. și 5) stilul, limbajul propriu al artistului. Se poate observa aici apropierea de „direcția" despre care vom vorbi îndată, tocmai în această încercare de a depista structura, componentele, straturile „obiective", imanente oricărei opere de artă. Utitz întîlnește, în încercarea aceasta de a desprinde știința artei de estetica generală, pe compatriotul său *Max Dessoir* (1867—1947), care, pornind de asemenea de la psihologie, se situează ulterior pe pozițiile cercetării *formale* a operei de artă. Într-o lucrare publicată în 1906 [8] și în revista „Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft" pe care o conduce din același an, Dessoir face distincția netă între estetică și știința generală a artei, care are a studia aspectele gnoseologice, dar și condițiile sociale și efectele educative pe care le îndeplinește arta. În ceea ce privește estetica, această disciplină trebuie să studieze caracterele „obiective" ale esteticului natural și să evite cu grijă erorile pe care, după Dessoir, le-au făcut partizanii *Einfühlung*-ului. El este unul dintre primii critici ai acestei poziții, în încercarea de a demonstra că iluzia „comuniunii" simpatetice cu obiectele frumoase din realitate se datorește limbajului nostru, care antropomorfizează aceste obiecte, creînd false analogii. În felul acesta, Max Dessoir face trecerea către cealaltă direcție a orientărilor estetice contemporane, pe care o vom expune acum.

b) Cealaltă direcție este cea a „vizualității" (*Sichtbarkeit*). Dacă evităm să o considerăm un „pat al lui Procust", putem stabili, în cadrul acestei direcții, apropieri între estetica fenomenologică, estetica „obiectului" artistic, estetica structuralistă, ca și în genere a acelor poziții care pun accentul pe „formă", pe meșteșugul artistic socotit a avea virtuți estetice prin simpla lui cheltuire.

Sichtbarkeit însemna la *Konrad Fiedler* (1841—1895) modul de „a vedea" al artistului, care nu înseamnă numai o privire mai pătrunzătoare decît a omului comun, ci punerea „în vizibilitate" a unei realități plăsmuite de capacitatea creatoare a artistului. Opera de artă este „vizualitate" pură, realitate construită pentru a fi percepută, „văzută" ca „obiect" specific. Raymond Bayer arată că în concepția lui Fiedler (ca și a pictorului Hans von Marees sau a sculptorului Hildebrand) teoria vizualității „a afirmat necesitatea de a fonda pe elemente formale, adică pe valori de stil efective, judecata operei de artă" [9]. „Vizualitatea" presupune „producerea" de realități noi, inexistente înaintea creației artistului. Dar Fiedler accentuează în lucrarea lui, *Moderner Naturalismus und Künstlerische Wahrheit*, că dacă artistul plăsmuiește realități care se deosebesc de percepția comună, arta „nu are menirea îndoielnică de a se coborî dintr-o împărăție fabuloasă pentru a-l descătușa pe om din realitate". Însă realitatea artistică nu poate însemna în nici un caz reproducerea mecanică a trăsăturilor obiectelor reale, cum cere naturalismul, ci o realitate în care artistul „se înalță de la confuzia, nedeterminarea și caducitatea intuiției către o realitate limpede, determinată, durabilă". De aceea „a vedea", din punct de vedere artistic, înseamnă a vedea „forme", a *modela* figuri, a crea, prin *activitate efectivă* obiectul menit contemplării artistice.

---

[8] Max Dessoir, *Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, 1906.
[9] R. Bayer, *Histoire de l'esthétique*, Paris, 1961, p. 356.

E clară, din acest punct de vedere, apropierea de această direcție a esteticianului francez *Etienne Souriau*, care vede în creația artistică o activitate ce „instaurează" obiecte noi, iar în operă în primul rînd o realitate „reică", „chosală". Arta este, spune Souriau, „activitate instauratoare. Este ansamblul demersurilor orientate și motivate, care tind în mod expres să conducă o ființă (*être*) ... din neant sau dintr-un haos inițial pînă la existența completă, singulară, concretă, atestîndu-se în indubitabilă prezență"[10]. Opera de artă are, după esteticianul francez, mai multe „moduri de existență" : 1) *fizică* (prin prezența ei materială) ; 2) *fenomenală* prin „aparențele ei sensibile" ; 3) *reică*, constituind, adică, un „obiect" aparte, situat „la jumătatea distanței între imaginația pură și prezența concretă" ; acest obiect face parte dintr-un ansamblu, care-și e suficient sieși ca „dat organizat în cosmos" ; de această existență „reică" beneficiază atît operele artelor „reprezentative", cît și ale celorlalte arte (muzica, arhitectura), unde de asemenea fenomenalitatea sensibilă se organizează într-un „obiect solid și permanent, subiect și suport constant al fenomenalității" ; 4) *transcendentă*, ca un soi de „halo" care aduce obiectului artistic un vag aer misterios, de „dincolo" de lumea practicii cotidiene. Se observă însă, dacă urmărim întreaga operă a lui Souriau, că dintre toate aceste „moduri de existență", cel care este socotit caracteristic operei este modul *reic*, opera fiind un „obiect" supus contemplării („vizualității") și care, chiar dacă suscită referiri la ceea ce îl depășește, în ultimă analiză își ajunge sieși, trăiește un soi de existență autonomă. Etienne Souriau și-a dezvoltat poziția lui în numeroase lucrări, printre care trebuie să menționăm *L'avenir de l'esthétique* (1920), *L'instauration philosophique* (1939), *Les deux cent mille situations dramatiques*, (1950) etc.

Ne-am oprit ceva mai mult asupra poziției lui Souriau — astăzi unul dintre cei mai prestigioși esteticieni francezi în viață —, pentru că ea este semnificativă pentru o pleiadă de esteticieni și critici de artă pe care, pe drept cuvînt, G. Morpurgo-Tagliabue o denumește cea a „formalismului figurativ"[11]. Am menționat aici, în primul rînd, pe *Henri Focillon* (1881—1943), erudit istoric al artei (*Art d'Occident* : *Le moyen âge roman et gothique*, 1938, *La peinture au XIX-e siècle*, 1927 etc.), autor al unei lucrări de mică întindere, *La vie des formes* (1934), dar care s-a bucurat de larg răsunet în rîndurile acelora care militau pentru virtutea exclusivă a *formei* artistice, independentă de conținutul ei ideatic. „Geniul variațiunilor armonice — spune Focillon — nu încetează să combine și să combine mereu figuri, unde viața formelor nu are alt scop decît pe ea însăși și reînnoirea ei"[12]. Stilul se caracterizează, după Focillon, prin „primatul său tehnic", și fiecare stil are o viață a lui, regizată de legi interne. Aceleiași orientări trebuie să-i raliem pe germanul *Heinrich Wölfflin*, care într-o lucrare publicată încă în 1915 formulează ca principiu director al istoriei artelor urmărirea evoluției stilurilor de la clasic la baroc, încercînd să stabilească existența unor categorii estetice ale „modului de a vedea" (*Bildformen*) — și anume „liniar și pictural", „planuri și profunzimi", „formă închisă și formă deschisă", „multiplicitate și unitate", „claritate și obscuritate" —, urmărind, pe lucrări de

[10] E. Souriau, *La correspondance des arts*, Paris, 1947, p. 27.

[11] Cf. Guido Morpurgo-Tagliabue, *L'esthétique contemporaine*, Milano, 1960, p. 130—154.

[12] H. Focillon, *La vie des formes*, Paris, 1934, p. 10.

desen, pictură, sculptură şi arhitectură, ilustrarea tezelor sale[13]. Italianul *Lionello Venturi* (*La storia della critica d'arte*), americanul *Bernard Berenson* (1864—1959), englezii *Roger Fry* (1866—1934) şi *Clive Bell* sînt situaţi pe poziţii asemănătoare, deşi nu trebuie să pierdem din vedere nuanţele care îi deosebesc. Aşa, de pildă, Berenson insistă asupra „valorilor tactile" ale operelor picturale, dar nu pierde din vedere „momentul estetic", în care contemplatorul se integrează operei de artă pe care o vede „sub speciile formei şi culorii"[14]. Iar Clive Bell pedalează asupra termenului *significant form*, formă semnificantă, dar la el „semnificaţia" rezidă în simplul raport al liniilor, culorilor, spaţiilor care alcătuesc „forma". Istoricii şi criticii artelor plastice îndeosebi au fost, în Occident, puternic influenţaţi de această direcţie. Amintim pe *Elie Faure*, *René Huyghe* (cu o serioasă aplecare spre influenţele istorico-sociale asupra dezvoltării artei), *Marcel Brion* etc.

Anticipînd, prin unii dintre reprezentanţii ei, asupra acestei poziţii şi dezvoltînd-o cu o rigoare teoretică mai accentuată prin alţii, *estetica fenomenologică* poate fi de asemenea legată de această direcţie a „obiectului vizualizat". *Moritz Geiger* (1880—1938) încearcă, încă într-o lucrare de tinereţe[15], să traseze principiile metodologice ale analizei fenomenologice a gustului. În alte lucrări, ulterioare, oprindu-se asupra distincţiilor dintre *Wertästhetik* (estetica valorii obiectivate în operă) şi *Wirkungsästhetik* (estetica plăcerii subiective), insistă asupra importanţei studiului valorilor printr-o intuiţie eidetică de tip husserlian, menită să stabilească „tipuri" de valori estetice, de „esenţe" estetice. Un reprezentant prestigios al esteticii fenomenologice este *Nikolai Hartmann* (1882—1950). Atît în lucrările mai vechi, dar mai ales în *Aesthetik* (1953), publicată după moartea sa, Hartmann încearcă să examineze structura „obiectului estetic". Acest „obiect" ar avea, după el, o stratificare dublă, constituită dintr-o percepţie (realul) şi o viziune (irealul). Percepţia sensibilă ar constitui *Vordergrund*, primul plan al obiectului, care ar duce însă către *Hintergrund*, către planul profund al semnificaţiilor spirituale. Percepţia estetică sesizează, după Hartmann, apariţia sensibilă a obiectului, dar spre deosebire de percepţia cognitivă, care se opreşte la sesizarea caracterului ontic al realităţii, merge mai departe către sistemele de semnificaţii ale obiectului. Obiectul estetic ar fi *intranzitiv*, un scop în sine, iar pentru că îşi ajunge sieşi nu mai „trimite" la altceva, semnificaţiile despre care era vorba înainte fiindu-i imanente, nu încadrate într-un sistem de referinţe transcendent operei, cu implicaţii în lumea reală. Polonezul Roman Ingarden, unul dintre elevii apropiaţi ai lui Husserl, distinge şi el mai multe „straturi " în opera literară. În lucrarea, publicată în limba germană, *Das literarische Kunstwerk* (1931) el vorbeşte despre : 1) stratul factorului material (semnul vocal), 2) stratul semnificaţiei verbale, 3) stratul obiectului reprezentat şi 4) stratul imaginativ. Obiectele „reprezentate" capătă caracter estetic graţie transfigurărilor imaginare care le dau anumite semnificaţii. Prin sistemul său de semnificaţii opera este înainte de toate un „obiect intenţional", în sensul fenomenologic al cuvîntului ; iar valoarea estetică se constituie prin reacţia emoţională a

[13] H. Wölfflin, *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe*, Munich, 1915, *passim*.

[14] B. Berenson, *Esthétique et histoire des arts visuels*, Paris, 1953, p. 102.

[15] Cf. M. Geiger, *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses*, Halle, 1913.

„trăirii" operei, în cursul căreia se realizează „răspunsul" apreciativ (*Wert-antwort*) al subiectului. (Şi aici se poate observa apropierea de direcţia *Einfühlung*.)

Italianul *Guido Morpurgo-Tagliabue* susţine şi el că arta este o „stare intenţională", dar şi un comportament ; o semnificaţie, dar şi un gest. Încercînd să contureze noţiunea de „stil", Tagliabue analizează de asemenea alcătuirea operei din „straturi", din „aspecte", distingînd un aspect *estetic* (perceptiv, senzorial) şi unul *poetic* (emotiv), care fac corp comun în operă. Imaginea artistică, „obiectul de artă", există numai în măsura în care realizăm cunoaşterea „figurilor de stil" („iconice" în pictură ; „simbolice" în literatură ; „psihosomatice" în muzică ; „pragmatice" în arhitectură), dar cu păstrarea conştiinţei că trebuie să ne ridicăm mereu de la aceste „figuri estetice" către „capacitatea poetică" a operei de a se prelungi în visare[16].

Americanul *Stephen Pepper*, care s-a ocupat de determinarea specificului „calităţii" operei de artă[17], a abordat şi el, în spirit *fenomenologic*, problema „structurilor" operei, încercînd să distingă trei „obiecte" : 1) obiectul „de control" (structura materială), 2) obiectul „de percepţie" (referitor la receptarea senzorială) şi 3) obiectul „critic" (referitor la integrarea celorlalte „obiecte" în ansamblul valorilor spirituale).

În Franţa, estetica *fenomenologică* este reprezentată îndeosebi prin *Mikel Dufrenne*. El priveşte opera de artă ca pe un „obiect" estetic care „arată" şi nu „demonstrează", ca pe un simbol „prezentativ" şi nu „reprezentativ". De aceea, pentru Dufrenne, adevărul obiectului estetic se *manifestă* prin simpla sa prezenţă, obiectul estetic fiind un *en-soi-pour-nous*, ceva care există *prin* el, dar *pentru* noi, pentru subiect. De aici decurge concluzia că obiectul estetic este „opac" ; prin el nu se vede, prin transparenţă, ceva din realitatea înconjurătoare, obiectul îşi e suficient sieşi, dar capătă prezenţă autentică numai în momentul în care „apare" subiectul. Ocupîndu-se, într-un capitol special al lucrării sale, de structura operei de artă şi pornind de la o analiză subtilă a caracterului temporal al muzicii şi spaţial al picturii, el încearcă stabilirea unor condiţii generale comune tuturor artelor : condiţia prezenţei sensibile (a materialităţii operei), a subiectului şi a expresivităţii[18].

Unii istorici îl consideră şi pe *Max Bense* reprezentant al punctului de vedere fenomenologic în estetică. Credem însă că el poate fi mai curînd apropiat de orientarea mai recentă, care leagă estetica de rezultatele analizelor *semantice* şi *structuraliste*, de introducerea metodelor rezultate din succesele *teoriei informaţiei* şi ale *ciberneticii*.

Cu toate rezervele exprimate şi în legătură cu celelalte poziţii înfăţişate pînă acum atît de succint cît ne permite spaţiul rezervat, cred că şi aceste recente orientări pot fi apropiate mai curînd de direcţia „vizualităţii", întrucît principala lor preocupare este aceea de analiză a operei în „imanenţa" ei, estompînd, cel puţin provizoriu, legăturile cu „transcendenţa" ei socială.

---

[16] G. Morpurgo-Tagliabue, *Il concetto dello stile*, Milano, 1951.
[17] St. Pepper, *Aesthetic Anality*, New York, 1937.
[18] Cf. M. Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, Paris, 1953.

Pornind încă de la lucrările lui *I. A. Richards*, care în colaborare cu *Ogden*[19] au încercat să descifreze *semnificațiile* operei de artă, s-a dezvoltat în Statele Unite ale Americii o pleiadă de cercetători care, cum menționează Morpurgo-Tagliabue, interpretează adevărul artistic ca „avînd o semnificație exclusiv *contextuală*, și nu *referențială*, adică avînd corespondență cu realitatea, opera de artă fiind concepută, în acest chip, ca un text autonom, autosuficient, independent de experiența trăită". Ducînd mai departe această direcție, *Charles Morris* a elaborat o serie de lucrări, considerate a exprima punctul de vedere al *școlii semantice în estetică*. În *Aesthetics and the Theory of Signs* (1939) și *Science, Art and Technology* (1939), Morris socotește de asemenea că „discursul artistic este un discurs nereferențial, care nu presupune necesitatea unui „denotat" al semnului estetic, așa cum discursul științific cere o corespondență cu „denotatul" realității și cel tehnologic cu „denotatul" comportamentului care vizează un rezultat. De aceea, în vreme ce discursul științific ar avea o „dimensiune semantică" și cel tehnologic o „dimensiune pragmatică", discursul artistic are o „dimensiune sintactică". „Arta — spune Morris — cere coerență în prezentarea unei valori. Ea poate de asemenea implica combinații de semne, pe care logicienii discursului științific le-ar considera contradictorii"[20]. Această teză este amendată mai tîrziu de Morris, care vorbește despre semnele „iconice" existente în opera de artă, semne care „trimit" la obiectele reale pe care le amintesc. Este demnă de reținut și explicația pe care Morris încearcă s-o dea valorii „iconice" a artei abstracte, ale cărei tablouri ar fi „icoane" care nu desemnează un obiect, ci o *clasă* de obiecte. Oricum ar fi însă, arta este, în cele din urmă, după Morris, un complex de semne care desemnează valori. În *Signs, Language and Behavior* (1946), Morris înlocuiește referirea la artă, ca distinctă de știință și tehnologie, cu referirea la „mit", iar celor trei tipuri de dimensiuni ale „discursurilor " umane le adaugă un al patrulea, cel „apreciativ".

Din școala *semantică* americană trebuie să mai amintim pe *Suzanne Langer*, care dezvoltă o doctrină „semiotică" sau o teorie a simbolurilor, și pe *C. B. Heyl*, care face distincții subtile între semnificație și „significanță" (legată de gradul de „eficiență" al semnificației artistice), ca și pe eruditul istoric al artei *Erwin Panowsky*.

În ultimul deceniu, cercetările în această direcție au luat o deosebită dezvoltare și, după părerea mea, dacă la Ch. Morris găsim o amendare a concepției lui inițiale despre caracterul exclusiv „sintactic", cu excluderea referirilor la transcendența obiectului estetic, poziția aceasta exclusivistă este încă puternic accentuată în estetica *structuralistă*.

Nu ne vom putea opri îndelung asupra expunerii pozițiilor structuraliste. Amintim numai că rezultatele pe care le-a obținut structuralismul în psihologie (cu *Köhler, Koffka, Wertheimer*) sau în lingvistică cu *Ferdinand de Saussure* și cu componenții Cercului lingvistic de la Praga (și în primul rînd cu *N. Trubețkoi* și *Roman Iakobson*), ca și în deceniile din urmă în etnografie (cu lucrările lui *Claude Lévy-Strauss*), au dus și la extinderea cercetărilor structuraliste în estetică și în primul rînd în *teoria literaturii*.

[19] Cf. I. Richards și Ogden, *The Meaning of Meaning*, 1923.

[20] Cf. Ch. Morris, *Science, Art and Technology*, New York, 1939, p. 307, *apud* Morpurgo-Tagliabue, *op. cit.*

Lucrarea lui *René Wellek* și *Austin Warren* (recent tradusă și în românește) reprezintă un studiu de referință în acest domeniu. Vom insista ceva mai mult asupra lui *Roland Barthes*, ale cărui lucrări sînt semnificative pentru întreaga orientare. În studiile reunite în volumele *Le degré zéro de l'écriture* (1964) și *Critique et vérité* (1966), criticul francez, unul dintre teoreticienii a ceea ce a fost denumit „noul roman" (ilustrat de *Alain Robbe-Grillet*, *Michel Butor* și *Nathalie Sarraute*), expune cu deosebită claritate tezele structuralismului estetic. Scopul cercetării întreprinse, spune Barthes, este „de a reconstitui funcționarea sistemelor de semnificații, altele decît limba, după însuși proiectul oricărei activități *structuraliste*, care este de a construi un *simulacru* de obiecte observate. Pentru a întreprinde această cercetare e necesar să acceptăm cu franchețe de la plecare (și mai ales la plecare) un principiu limitativ. Acest principiu, ieșit o dată în plus din lingvistică, este principiul *pertinenței*; se decide să nu descrii faptele adunate decît într-un singur punct de vedere și în consecință să nu reții din masa eterogenă a acestor fapte decît trăsăturile care interesează acest punct de vedere, cu excluderea oricărui altuia (aceste trăsături sînt denumite pertinente)[21]. Se impune deci o metodă care, de la bun început, adoptă pozițiile *structuralismului sincronic*. E adevărat că Barthes, ca și alți structuraliști, nu neagă necesitatea de a ne interesa și de alte elemente ale operei de artă, considerată în diacronia creației artistice, dar aplecarea asupra *pertinenței* despre care vorbește este atît de accentuată, încît tot restul este neglijat. În felul acesta, valoarea estetică a operei pare să se reducă doar la calitățile ei structurale, formale. Semnificațiile afective, ideatice, sociale — cu un cuvînt *umane* — par să nu mai aibă vreo importanță. Iată ce spune Barthes într-un alt studiu, publicat într-un număr al revistei „Communications" și dedicat analizei structurale a povestirii (du *récit*) : „Conform punctului nostru de vedere, povestitor (și aici termenul poate fi înlocuit perfect cu cel de *artist* în genere. — *M. B.*) și personaje sînt esențialmente « ființe de hîrtie » ; autorul (material) al unei povestiri nu se poate confunda întru nimic cu povestitorul ; *semnele povestitorului sînt imanente povestirii și, în consecință, perfect accesibile unei analize semiologice* ; însă pentru a decide că autorul însuși dispune de « semne » pe care le-ar semăna de-a lungul operei sale, trebuie să presupunem între « persoană » și limbajul său un raport signaletic care face din autor un subiect *plin* și din povestire expresia instrumentală a acestei *plenitudini* : la aceasta nu se poate decide analiza structurală : *cine vorbește* (în povestire) nu este *cel care scrie* (în *viață*) și *cine scrie* nu este *cine este*" [22]. Ceea ce poate să apară aici doar ca o propedeutică a cercetării corespunde pînă la urmă unei concepții care ajunge să confunde *esența* operei de artă cu structura ei. Adevărul acesta apare foarte clar în studiile teoretice ale lui Alain Robbe-Grillet, care declară noul roman ca pe un roman *obiectal* și care pretinde că romancierul nu își poate propune decît o prezentare „în suprafață" a obiectelor ca excluziunea tuturor elementelor care ar putea fi luate drept semnificații ale umanului[23]. De altfel, pe poziții asemănătoare, *Abraham Moles*, după încercările interesante de a folosi cibernetica și teoria

---

[21] Roland Barthes, *Le degré zéro de l'écriture*, în *Eléments de sémiologie*, Paris, 1964, p. 169.

[22] Roland Barthes, *Introduction à l'analyse structurale des récits*, în „Communications", 1966, nr. 8, p. 19—20.

[23] Alain Robbe-Grillet, *Pour un nouveau roman*, Paris, 1963, p. 52—56.

informației în studiile estetice[24], ajunge în cele din urmă să propună o *artă permutațională*, creată cu ajutorul mașinilor electronice, mult mai apte decît omul de a realiza toate permutațiile posibile între elementele care structurează o operă de artă. Iată, prin urmare, că nu vibrația artistului-om ar fi la originea creației artistice, ci neutrul și incolorul calcul mașinal al modalităților de structurare, care ar putea cu succes să-l facă inutil pe artistul-om.

★

În această mult prea succintă prezentare a unor direcții din estetica nemarxistă contemporană, am lăsat deoparte numeroase lucrări — atît ale teoreticienilor, cît și ale artiștilor și literaților — care au tratat totuși cu subtilitate și cu competență probleme ale esteticii. Nu ne-am putut opri nici asupra lucrărilor referitoare la esteticile speciale ale muzicii, teatrului, cinematografului, coregrafiei etc. Nu putem încheia însă această succintă prezentare, fără a aminti de personalități proeminente ale gîndirii estetice contemporane, pe care nu le-am putut încadra direcțiilor analizate : Charles Lalo, Herbert Read și Thomas Munro.

Charles Lalo (1877—1953), care a ocupat multă vreme catedra de estetică de la Sorbona, este autorul a numeroase lucrări (*Les sentiments esthétiques* (1909), *L'art et la vie sociale* (1921), *L'expression de la vie dans l'art* (1933), *Les grandes évasions esthétiques* (1947) etc.), în care dezvoltă principiile unei *estetici normative*. Făcînd o distincție netă între frumosul natural și cel artistic, Lalo socotește că doar frumosul artistic poate fi obiectul de studiu al esteticii. El a analizat creația artistică atît din punctul de vedere al psihologiei creatorului de artă, cît și, mai ales, din punctul de vedere al relațiilor artei cu viața socială. Arta exprimă viața, după Lalo, dar într-o modalitate proprie, din care trebuie eliminate elementele anestetice. Opera lui Lalo s-a bucurat multă vreme de autoritate în cercurile universitare, trebuie s-o spunem însă nu prin originalitatea ei, ci datorită eclectismului, din care fiecare alegea ce îi convenea.

Herbert Read are în Anglia un loc asemănător cu cel pe care l-a ocupat Lalo în Franța. Istoric erudit al artei, Read, a făcut parte echitabilă, în lucrările sale, atît punctului de vedere sociologic, cît și celui „autonomist" (cf. *The Meaning of Art*, 1931 ; *Art and Industry*, 1934 ; *Art and Society*, 1937 ; *Education through Art*, 1943 etc.). El s-a ocupat de problemele educației estetice și de estetica industrială.

Thomas Munro este omologul personalităților precedente în S. U. A. Lucrările lui au însă un caracter empirist și pozitivist mai pronunțat, elanurile sale teoretizante fiind foarte ponderate. Erudiția lui este însă remarcabilă (cf. *The Arts and their Interrelations*, 1949 ; *Art Education its Philosophy and Psychology*, 1956 ; *Toward Science in Aesthetics*, 1956).

☆

În căutarea esenței esteticului și a specificului artei — în care se confruntă partizanii „vizualității", cu cei ai „transpunerii simpatetice", partizanii unei „estetici generale" distincte de „știința artei", partizanii „forma-

[24] Abraham Moles, *Théorie de l'information et perception esthétique*, Paris, 1958.

lismului" cu cei ai „conținutismului", partizanii „structurilor", privite sincronic, cu cei ai depistării „semnificațiilor" în diacronia lor — se ivește necesitatea unei *Aufhebung*, a unei sinteze superioare. Sinteza aceasta nu se poate face însă decît în cadrul unei concepții despre lume, în care să-și găsească locul, organic articulat, atît „esteticul" în genere, ca rezultat al receptării realității într-o atitudine specifică, distinctă de cea practic-utilitară, etică, religioasă sau teoretico-științifică, cît și arta (în unitatea și diversitatea ei), ca formă specifică a activității umane și a conștiinței sociale. Această sinteză o înfăptuiește *estetica marxistă*, de care însă nu ne-am ocupat în această succintă privire asupra direcțiilor din estetica *nemarxistă* contemporană.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

PE MARGINEA UNEI LUCRĂRI RECENTE DE LOGICĂ MATEMATICĂ*

După ce s-a făcut cunoscut cu *Introducerea în logica matematică*, Gh. Enescu se prezintă cu lucrarea *Logică şi adevăr*. Cartea se adresează unui cerc mai larg de cititori, mulţi dintre ei neavizaţi. De aceea socotim oportun să atragem atenţia asupra unor erori, unele simple inadvertenţe, altele, din păcate, greşeli elementare.

Se afirmă, de exemplu (p. 10), că, „dacă lăsăm la o parte geometria, care este de fapt prima aplicare a matematicii la « formele sensibile » (adică *o aplicare la formele spaţiale pure*), aproape întreaga matematică a fost supusă unei *aritmetizări* (unei reduceri logice la aritmetică)". În ceea ce ne priveşte, noi nu credem că geometria se poate sustrage încercărilor noastre de a o aritmetiza. Pentru a ne convinge de aceasta, este suficient să considerăm exemplul geometriei analitice, care studiază proprietăţile formelor spaţiale pure cu ajutorul unor ecuaţii cu coeficienţi în corpul numerelor reale sau complexe (observăm în treacăt că $\pi = 3{,}14$ ar fi o ecuaţie, cum zice autorul, numai dacă ne-am decide, în mod extravagant, să notăm cu π o nedeterminată peste corpul numerelor reale). Găsim deci proprietăţile formelor spaţiale pure făcînd operaţii permise într-un corp numeric, ceea ce arată că şi geometria este susceptibilă de a fi aritmetizată. De altfel însuşi autorul arată (p. 200) că „Hilbert a construit un model al geometriei euclidiene cu mijloacele aritmeticii numerelor naturale".

Chiar dacă inconsecvenţe de felul celei de mai sus nu sînt permise, ele sînt totuşi explicabile, deoarece autorul nu este matematician. Cu atît mai mult ne surprinde părerea autorului asupra raportului dintre silogistica clasică şi logica matematică. În adevăr, la p. 88—89 citim : „Se ştie că încercările de a îngloba teoria aristotelică în calculul claselor sau al predicatelor (fără anumite adaosuri care depăşesc această teorie) s-au dovedit a fi imposibile". Şi, pentru a ilustra această imposibilitate, autorul continuă ceva mai jos : „Să considerăm schema « S este P ». Această schemă se converteşte în felul următor : « Unii P sînt S ». Această conversiune nu este îngăduită de vreo schemă « $F\,x$ » sau « $x \in F$ », fiindcă nu putem scrie « $x\,F$ » sau « $F \in x$ ». Prin urmare, schema « S este » nu poate fi redată de nici una din schemele corespunzătoare, deşi în mod general x joacă rol de subiect în cele două scheme (în sensul că despre el se afirmă ceva)".

Ne întrebăm acum : dacă schema „toţi S sînt P" nu se converteşte în „toţi P sînt S", ci în „unii P sînt S" de ce „Fx" s-ar converti în „$x\,F$" sau „$x \in F$" în „$F \in x$" ? Conversiunea lui „toţi S sînt P" nu se face permutînd pur şi simplu rolurile lui S şi P, ci schimbînd concomitent cu aceasta şi cantitatea judecăţii. Se înţelege deci de la sine că acest lucru se va oglindi şi în conversiunea schemelor „$F\,x$" şi „$x \in F$".

Vom arăta acum că regăsim totuşi această conversiune atît în calculul cu clase, cît şi în calculul cu predicate (notaţiile, teoremele din logica claselor şi sistemul de axiome pentru calculul cu predicate folosit sînt cele din ediţia a IV-a, din 1959, a lucrării *Grundzüge der theoretischen Logik* de Hilbert şi Ackermann).

Fie σ şi π clasele proprietăţilor S, respectiv P (σ este mulţimea indivizilor care au proprietatea S, analog π). Atunci schema „toţi S sînt P" se transcrie

$$\sigma \subset \pi.$$

Afirmaţia „unii P sînt S" este echivalentă cu afirmaţia „este fals că toţi P sînt non-S". Ea se va transcrie deci prin

$$\neg\,(\pi \subset \overline{\sigma}),$$

* Gh. Enescu, *Logică şi adevăr*, Bucureşti, Edit. politică, 1967, p. 280.

unde $\rightarrow$ este funcţional „negaţie", iar $\bar{\sigma}$ este complementara clasei F.

În formalismul calculului cu clase, schema conversiunii va fi deci

$$\frac{\sigma \subset \pi \qquad \rightarrow(\sigma \subset \bar{\sigma})}{\rightarrow(\pi \subset \bar{\sigma})} \tag{1}$$

unde $\rightarrow(\sigma \subset \bar{\sigma})$ exprimă convenţia aristotelică tacită că σ conţine cel puţin un element. Schema (1) va fi admisă dacă vom putea demonstra că expresia

$$(\sigma \subset \pi) \wedge \rightarrow(\sigma \subset \bar{\sigma}) \rightarrow (\pi \subset \bar{\sigma}) \tag{2}$$

este o formulă universal-valabilă a logicii claselor. Aceasta se stabileşte astfel: forma normală conjunctivă a formulei (2) este

$$\rightarrow(\sigma \subset \pi) \vee \rightarrow(\pi \subset \bar{\bar{\sigma}}) \vee (\sigma \subset \bar{\bar{\sigma}}). \tag{3}$$

Aplicăm acum criteriul: *o expresie de forma*

$$\rightarrow(\sigma \subset \pi) \vee \rightarrow(\pi \subset \bar{\bar{\sigma}}) \vee (\sigma \subset \bar{\bar{\sigma}}), \tag{4}$$

unde $\pi_1, \ldots \pi_n$, *au forma 2 sau 3 = este universal-valabilă dacă şi numai dacă ea este 1 — validă (adică valabilă într-un domeniu u un singur individ).*

Expresia (3) având forma (4), rămîne să arătăm că ea este 1 — validă. Facem verificarea:

pentru $\sigma = 1, \pi = 1$, (3) devine $\rightarrow(1 \subset 1) \cup \rightarrow(1 \subset 0) \cup (1 \subset 0)$,
„ $\sigma = 1, \pi = 0$ „ „ $\rightarrow(1 \subset 0) \cup \rightarrow(0 \subset 0) \cup (1 \subset 0)$,
„ $\sigma = 0, \pi = 1$ „ „ $\rightarrow(0 \subset 1) \cup \rightarrow(1 \subset 1) \cup (0 \subset 1)$,
„ $\sigma = 0, \pi = 0$ „ „ $\rightarrow(0 \subset 0) \cup \rightarrow(0 \subset 1) \cup (0 \subset 1)$.

În toate aceste patru cazuri, formula (3) se transformă într-o formulă adevărată, ceea ce probează *1* — validitatea ei, deci validitatea schemei de conversiune (1).

Pentru a obţine conversiunea în logica predicatelor, va trebui să arătăm că expresia

$$\forall x\,(\exists x \rightarrow Gx) \wedge \exists x \rightarrow \exists x\,(Fx \vee Gx), \tag{I}$$

unde termenul $x\,F\,x$ exprimă convenţia aristotelică că există cel puţin un element cu proprietatea F, care este deductibilă din axiome cu ajutorul regulilor de inferenţă ale sistemului. Este deci necesar să eliminăm semnele $\wedge$, $\rightarrow$ şi $\forall$.

Expresia transcrisă este

$$\rightarrow\rightarrow \exists x \rightarrow (\rightarrow Fx \vee Gx) \vee \rightarrow \exists x\,Fx \vee \exists x \rightarrow (\rightarrow Fx \vee \rightarrow Gx). \tag{II}$$

Dăm acum deducţia acestei expresii: numerotăm în stînga paşii acestei deducţii, iar în dreapta arătăm, între paranteze drepte, cum am obţinut respectiva expresie (cifrele arabe indică numărul de ordine ale premiselor, iar a), b), c), d) arată regula de inferenţă folosită).

1) $\exists x \rightarrow (\rightarrow Fx \vee Gx) \vee Fy \vee \rightarrow Fy \vee \exists x \rightarrow (\rightarrow Fx \vee \rightarrow Gx) \vee Gy$ (axiomă)
2) $\exists x \rightarrow (\rightarrow Fx \vee Gx) \vee \rightarrow Gy \vee \rightarrow Fy \vee \exists x \rightarrow (\rightarrow Fx \vee \rightarrow Gx) \vee Gy$ (axiomă)
3) $\exists x \rightarrow (\rightarrow Fx \vee Gx) \vee \rightarrow\rightarrow Fy \vee \rightarrow Fy \vee \exists x \rightarrow (\rightarrow Fx \vee \rightarrow Gx) \vee Gy$ (1, a)
4) $\exists x \rightarrow (\rightarrow Fx \vee Gx) \vee \rightarrow(\rightarrow Fy \vee Gy) \vee \rightarrow Fy \vee \exists x \rightarrow(\rightarrow Fx \vee \rightarrow Gx) \vee Gy$ (3, 2, b)
5) $\exists x \rightarrow (\rightarrow Fx \vee Gx) \vee \rightarrow Fy \vee \exists x \rightarrow (\rightarrow Fx \vee \rightarrow Gx) \vee Gy$ (4, d)
6) $\exists x \rightarrow (\rightarrow Fx \vee Gx) \vee \rightarrow Fy \vee \exists x \rightarrow (\rightarrow Fx \vee \rightarrow Gx) \vee Fy$ (axiomă)
7) $\exists x \rightarrow (\rightarrow Fx \vee Gx) \vee \rightarrow Fy \vee \exists x \rightarrow (\rightarrow Fx \vee \rightarrow Gx) \vee \rightarrow\rightarrow Fy$ (b, a)
8) $\exists x \rightarrow (\rightarrow Fx \vee Gx) \vee \rightarrow Fy \vee \exists x \rightarrow (\rightarrow Fx \vee Gx) \vee \rightarrow\rightarrow Gy$ (5, 6)
9) $\exists x \rightarrow (\rightarrow Fx \vee Gx) \vee \rightarrow Fy \vee \exists x \rightarrow (\rightarrow Fx \vee \rightarrow Gx)$ (9, d)
10) $\rightarrow\rightarrow \exists x \rightarrow (\rightarrow Fx \vee Gx) \vee \rightarrow Fy \vee \exists x \rightarrow (\rightarrow Fx \vee \rightarrow Gx)$ [10, a]
11) $\rightarrow\rightarrow \exists x \rightarrow (\rightarrow Fx \vee Gx) \vee \rightarrow Fy \vee \exists x \rightarrow (\rightarrow Fx \vee \rightarrow Gx)$ (10, a)
12) $\rightarrow\rightarrow \exists x \rightarrow (\rightarrow Fx \vee Gx) \vee \rightarrow \exists x\,Fx \vee \exists x \rightarrow (\rightarrow Fx \vee \rightarrow Gx)$ (11, a)

g. e. d.

Am ţinut să dăm mai detaliat aceste două demonstraţii pentru ca să se vadă limpede că atît în logica claselor, cît şi în logica predicatelor conversiunea se poate obţine şi fără acele „adaosuri care depăşesc această teorie". Putem îngloba liniştiţi teoria aristotelică în calculul claselor sau al predicatelor, iar autorul poate fi încredinţat că silogistica clasică nu obţine nici un rezultat care să nu poată fi obţinut şi prin mijloacele logicii matematice.

Am vrea să mai relevăm un detaliu. Părerea lui A. Church, citată la p. 248, că cerinţa de independenţă a axiomelor nu trebuie socotită obligatorie pricinuieşte următoarea replică a autorului : „În realitate, lucrurile nu stau astfel, căci cerinţa de independenţă traduce cerinţa obişnuită a oricărei demonstraţii de a nu cuprinde un cerc vicios". Ne străduim zadarnic să înţelegem de ce un sistem ale cărui axiome nu sînt independente trebuie să conducă la un cerc vicios. În schimb putem aminti autorului că, calculele secvenţiale *L K* şi *L J*, studiate de Gentzen în *Untersuchungen über das logische Schlissen* (Math. Z., *39*, 1934/1935), sînt probate ca nevicioase, deşi schemele lor nu sînt independente. De asemenea nu sînt independente axiomele calculului logistic *L H J*, examinat de Gentzen în aceeaşi lucrare. Mai subscriem la afirmaţia lui Church că cererea de independenţă este de natură extralogică.

Asupra cărţii în ansamblul ei nu ne vom opri mai mult. Observăm numai că, graţie numeroaselor citate din autori mari, găsim în ea idei valoroase cuprinse în fragmente judicios alese. Preţuim efortul autorului de a le fi strîns la un loc.

Menţionăm în încheiere scăderea considerabilă a cantităţii de greşeli logice-matematice (mai copioasă în *Introducere în logica matematică*), datorită numărului mare de citate cuprinse în această carte.

Eugen Mihăilescu

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

B. D. O.

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

G. W. F. HEGEL, **Ştiinţa logicii**, traducere de D. D. Roşca, 1966, 859 p., 34 lei.
G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de estetică**, traducere de D. D. Roşca, vol. I, 1966, 629 p., 28 lei; vol. II, 1966, 643 p., 29 lei.
G. W. F. HEGEL, **Enciclopedia ştiinţelor filozofice**, Partea a III-a, **Filozofia spiritului**, traducere de Constantin Floru, 1966, 407 p., 19,50 lei.
G. W. F. HEGEL, **Studii filozofice**, traducere de D. D. Roşca, 1967, 331 p., 17 lei.
. . . **Curente şi orientări în istoria filozofiei româneşti**, 1967, 287 p., 11 lei.
VASILE CONTA, **Opere filozofice**, ediţie îngrijită, cu un studiu introductiv, comentarii şi note de Nicolae Gogoneaţă, 1967, 659 p., 27 lei.

ECONOMIE

CHARLES FOURIER, **Opere economice**, 1966, 430 p., 28 lei.
A. D. XENOPOL, **Opere economice**, texte alese, ediţie îngrijită şi cu un studiu introductiv de I. Veverca, 1967, 323 p., 18,50 lei.
COSTIN C. KIRIŢESCU, **Sistemul bănesc al leului şi precursorii lui**, vol. II, 1967, 583 p., 30 lei.
P. S. AURELIAN, **Opere economice**, texte alese, studiu introductiv de Costin Murgescu, ediţie îngrijită, cu comentarii şi adnotări de Mihai C. Demetrescu, 1967, 401 p., 26 lei.
Dr. SULTANA SUŢĂ-SELEJAN, **Gîndirea economică a lui Nicolae Bălcescu**, 1967, 496 p., 22 lei.
V. MALINSCHI, **Studii economice**, 1967, 289 p., 14 lei.

PSIHOLOGIE

Sub red. prof. univ. AL. ROŞCA, **Psihologia muncii industriale**, 1967, 456 p., 29 lei.

ŞTIINŢE JURIDICE

E. A. BARASCH şi colab., **Rudenia în dreptul Republicii Socialiste România**, 1966, 332 p., 17,50 lei.
MIHAIL ELIESCU, **Moştenirea şi devoluţiunea ei în dreptul Republicii Socialiste România**, 1966, 382 p., 23 lei.
MIHAIL ELIESCU, **Transmisiunea şi împărţeala moştenirii în dreptul Republicii Socialiste România**, 1966, 333 p., 17,50 lei.
ILIE STOENESCU, ARTHUR HILSENRAD, SAVELLY ZILBERŞTEIN, **Tratat teoretic şi practic de procedură a executării silite**, 1966, 468 p., 28 lei.
TRAIAN IONAŞCU, MIHAIL ELIESCU, YOLANDA EMINESCU, VIRGIL ECONOMU, MARIA IOANA IEREMIA, VALENTIN GEORGESCU, PETRE ANCA, **Organizaţiile socialiste cu personalitate juridică în România**, 1967, 399 p., 23,50 lei.
ALEXANDRU BOLINTINEANU, DUMITRU POPESCU, **Mijloacele juridice prin care statele devin părţi la tratate**, 1967, 248 p., 10,50 lei.

REV. FILOZ, 15, 4. P. 375—490, BUCUREŞTI, 1968

43503

I. P. I. – c. 5185

Lei 10.—

REVISTA DE FILOZOFIE TOMUL 15, 5, 1968

REVISTA DE FILOZOFIE

TOMUL 15 5 1968

7939

MARX
1818 - 1968

0 IIIL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. DAN BĂDĂRĂU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*; OCTAVIAN CHEȚAN, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU; EMANOIL ANCUȚA.

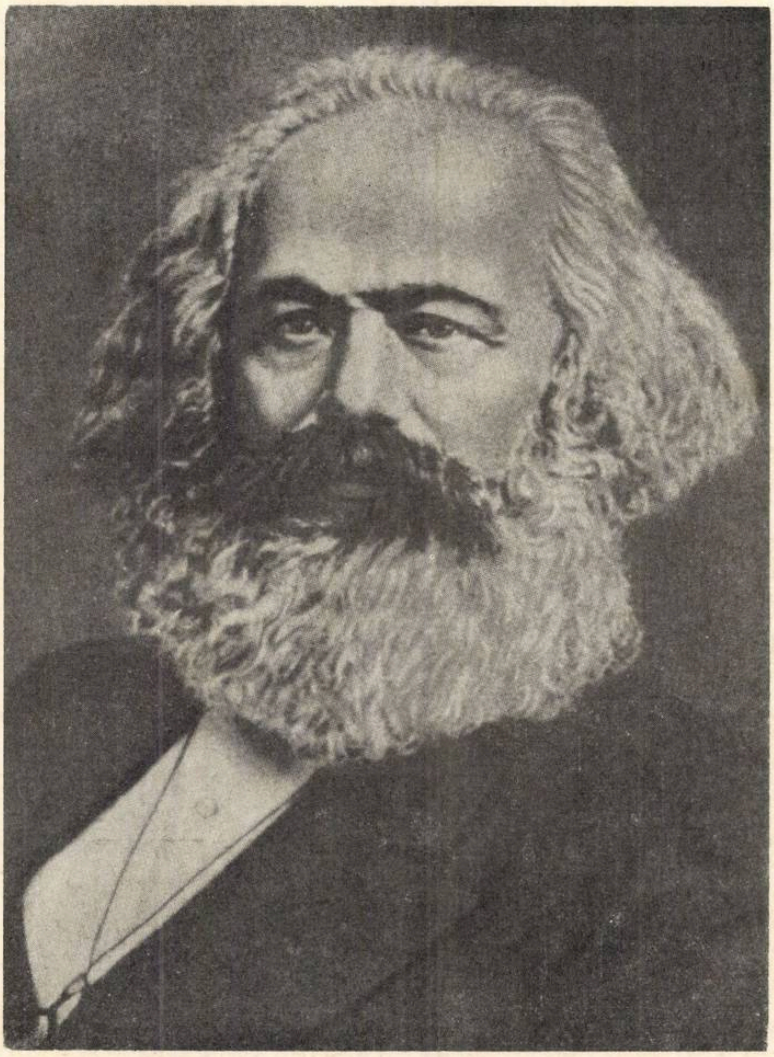
În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc la CARTIMEX, București, căsuța poștală 134—135, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa: B-dul Ilie Pintilie nr. 6, București
Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în patru exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN



KARL MARX

7939
BIBLIOTECA „ASTRA" SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 15 Nr. 5 1968

SUMAR

150 de ani de la naşterea lui

KARL MARX

STUDII ŞI ARTICOLE

Pag.

- C. I. GULIAN, Marx şi fundamentarea teoriei culturii 495
- NICOLAE S. DUMITRU, Geneza şi specificul concepţiei marxiste asupra esenţei umane 509
- I. CERNEA, Un ideal nobil de umanitate 521

DISCUŢII ŞI COMENTARII DE TEXTE

- NICULAE BELLU, Note despre conceptul de om real la Marx 531
- OCTAVIAN CHEŢAN, Adnotări la un text controversat 543
- NADEJDA STAHOVSKI, Natura şi ponderea influenţei operei lui Feuerbach asupra tînărului Marx 561
- TRAIAN POP (Cluj), Probleme de materialism istoric în „Manuscrisele economico-filozofice din 1844" 575
- ILONA BÎRZESCU (Timişoara), Conceptul de înstrăinare în gîndirea lui Marx . 587
- ION SÎRBU (Galaţi), Unele aspecte ale teoriei marxiste cu privire la conţinutul conceptului de înstrăinare 597

FILE DE ISTORIE

- NICOLAE GOGONEAŢĂ, Probleme ale filozofiei marxiste în România între cele două războaie mondiale 607
- ELENA GHERAN, Aspecte din procesul răspîndirii marxismului în mişcarea muncitorească din Transilvania (1867—1918) 617

COMUNICĂRI

- RADU NEGRU (Iaşi), Estetica implicită în doctrina lui Karl Marx 627
- H. CULEA, Marx şi sociologia modernă a cunoaşterii 635

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Filozofia praxis-ului (*Gh. Vlăduţescu*); Necesitatea artei (*Miana Brucăr*) 645

Rev. filoz., 15, 5, p. 491—650, Bucureşti, 1968

9977

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 15 № 5 1968

СОДЕРЖАНИЕ

150 лет со дня рождения
КАРЛА МАРКСА

СТАТЬИ

Стр.

● К. И. ГУЛИАН, Маркс и основание теории культуры 495
● НИКОЛАЕ С. ДУМИТРУ, Генезис и специфические черты марксистского воззрения на человеческую сущность 509
● И. ЧЕРНЯ, Благородный идеал человечности 521

ДИСКУССИИ И ТЕКСТОВЫЕ КОММЕНТАРИИ

● НИКУЛАЕ БЕЛЛУ, Заметки о понятии действительного человека у Маркса 531
● ОКТАВИАН ГЕЦАН, Краткое изложение одного спорного текста 543
● НАДЕЖДА СТАХОВСКИ, Природа и степень влияния творчества Фейербаха на молодого Маркса 561
● ТРАЯН ПОП (Клуж), Вопросы исторического материализма в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» 575
● ИЛОНА БЫРЗЕСКУ (Тимишоара), Идея отчуждения в воззрениях Маркса
● ИОН СЫРБУ (Галац), Некоторые стороны марксистской теории относительно содержания идеи отчуждения 587 597

СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ

● НИКОЛАЕ ГОГОНЯЦЭ, Вопросы марксистской философии в Румынии в период между двумя мировыми войнами 607
● ЕЛЕНА ГЕРАН, Аспекты процесса распространения марксизма в рабочем движении в Трансильвании (1867—1918) 617

СООБЩЕНИЯ

● РАДУ НЕГРУ (Яссы), Предположительная эстетика в доктрине Карла Маркса 627
Г КУЛЯ., Маркс и новейшая социология познания 635

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

● Философия праксиса (*Г. Влэдуцеску*); Необходимость искусства (*Мина Брукэр*). 645

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 15 — N° 5 — 1968

SOMMAIRE

150 ans depuis la naissance de

KARL MARX

Page

ÉTUDES ET ARTICLES

- C. I. GULIAN, Marx et les assises scientifiques de la théorie de la culture 495
- NICOLAE S. DUMITRU, La genèse et le caractère spécifique de la conception marxiste sur l'essence humaine 509
- I. CERNEA, Un noble idéal d'humanité 521

DISCUSSIONS ET COMMENTAIRES DE TEXTES

- NICOLAE BELLU, Notes sur le concept d'homme réel chez Marx 531
- OCTAVIAN CHEȚAN, Annotations à un texte controversé 543
- NADEJDA STAHOVSKI, La nature et l'inportance de l'influence de l'œuvre de Feuerbach sur le jeune Marx 561
- TRAIAN POP (Cluj), Problèmes du matérialisme historique dans les « Manuscrits économico-philosophiques de 1844 » 575
- ILONA BÎRZESCU (Timişoara), Le concept d'aliénation dans la doctrine de Marx 587
- ION SÎRBU (Galaţi), Certains aspects de la théorie marxiste touchan le contenu du concept d'aliénation 597

PAGES D'HISTOIRE

- NICOLAE GOGONEAȚĂ, Problèmes de la philosophie marxiste en Roumanie entre les deux guerres mondiales 607
- ELENA GHERAN, Aspects du processus d'expansion du marxisme dans le mouvement ouvrier de Transylvanie (1867—1918) 617

COMMUNICATIONS

- RADU NEGRU (Jassy), L'esthétique implicite dans la doctrine de Karl Marx . . 627
- H. CULEA, Marx et la sociologie moderne de la connaissance 635

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- La philosophie de la praxis (*Gh. Vlăduțescu*) ; La nécessité de l'art (*Miana Brucăr*) . 645

Rev. filoz., 15, 5, p. 491—650, București, 1968

STUDII ŞI ARTICOLE

MARX ŞI FUNDAMENTAREA TEORIEI CULTURII

DE

C. I. GULIAN

Acordînd o mare atenţie conştiinţei sociale, ideologiei şi luptei ideologice, Marx a lăsat totodată indicaţii fundamentale pentru istoria şi teoria culturii, pentru explicarea marxistă a fenomenelor spirituale. În împrejurările istorice ale epocii contemporane, ale desăvîrşirii construirii socialismului şi comunismului, concepţia marxistă despre cultură şi fenomenele spirituale trebuie să fie dezvoltată mai departe : să aducă noi probleme în discuţie, să adîncească tezele de bază marxiste prin confruntarea lor cu istoria culturii universale, să elaboreze istoria culturilor naţionale şi să lărgească baza teoretică a explicării şi valorificării culturii universale, făcînd joncţiunea între materialismul istoric, problematica omului şi axiologie.

În *ştiinţa culturii*, ca în oricare altă ştiinţă, critica erorilor, a schematismelor, a exagerărilor şi a apăsărilor unilaterale trebuie să fie însoţită de valorificarea tezelor şi a analizelor dovedite valabile pe baza faptelor şi a consensului cercetătorilor. De aceea, punctul nostru de plecare, chiar dacă înclină spre o valorificare a concepţiei social-istorice despre cultură, nu se reduce la o sociologie orientată ostil faţă de cercetările morfologice şi fenomenologice. Sociologia şi istoria ne dau *fundamentele* explicaţiei culturii. Dar pentru că fenomenul este extrem de complex, pe aceste fundamente sau baze social-istorice trebuie înălţată o *teorie* complexă a culturii, care să tindă spre redarea tuturor articulaţiilor, momentelor şi interacţiunilor care au loc atît în *structura*, cît şi în *evoluţia* culturii.

Din punctul de vedere al *istoriei teoriei culturii*, cercetarea s-a deplasat în epoca noastră din sfera *filozofică* spre cea *sociologică*, din planul generalităţilor spre planul concretului, de la teorii precumpănitor speculative ca cele ale idealismului clasic german (Fichte, Hegel) spre cercetarea de teren. Aceasta însă nu înseamnă că teoriile filozofice îndrăznețe din veacul al XIX-lea, de la Herder la Morgan, şi-au pierdut capacitatea de sugestie. Roadele cercetării etnologice, istorice şi sociologice — pentru a numi tipurile cele mai importante de cercetare concretă — nu constituie un argument împotriva încercărilor de a cuprinde şi explica *teoretic* istoria universală a culturii.

Marxismul are tocmai meritul şi totodată capacitatea de a urmări cu tenacitate echilibrul, simţit de mulţi ca necesar, între teorie şi cercetarea

Rev. filoz. **15**, 5, p. 495–508, Bucureşti, 1968

concretă, între fapt şi generalizare. Acesta s-a dovedit a fi criteriul general de măsură şi apreciere a ştiinţei contemporane. Nu „punctul de vedere", nu sistemul, ci punctele de vedere metodologic fructuoase, faptele şi analizele concrete, eforturile de verificare şi integrare a faptelor în procesul continuităţii ştiinţei se dovedesc a fi decisive.

Pentru omul contemporan, cultura a devenit o necesitate resimţită la diferite nivele. Totodată, fără să devină „elenistică", viziunea spirituală a omului modern soarbe cu nesaţ din izvoarele culturii universale, acordă un interes nesecat lucrărilor de istorie, arheologie, etnografie, istoria literaturii, artelor, ştiinţei şi filozofiei. Ferită de paseism prin însăşi urgenţa problemelor de viaţă care îi stau în faţă, cultura contemporană „actualizează" neîncetat trecutul şi îl contopeşte cu prezentul şi viitorul. Adînc preocupat de sine, omul contemporan este în acelaşi timp extrem de disponibil faţă de varietatea nesecată a fenomenelor spirituale depărtate în timp şi spaţiu.

Trăsăturile sau conţinutul general uman al faptelor de cultură permit, firește, i n t u i r e a a ceea ce ne leagă de culturile depărtate în timp şi spaţiu. „Simţim" frumuseţea măştilor africane sau oceaniene, suflul liric al cîntecelor, pitorescul dansurilor primitive, puritatea unui gînd al lui Confucius etc. Dar omul modern simte, totodată, nevoia *înţelegerii*. Şi operele de artă, ca şi moravurile, gîndurile sau dorinţele necunoscute se cer integrate în contextul lor social-istoric pentru a-şi dezvălui înţelesul şi pentru a-şi releva, după aceea, originalitatea, valoarea nepieritoare.

1. CUNOAŞTERE ŞI VALORIZARE ÎN TEORIA CULTURII

Din punct de vedere strict ştiinţific fenomenul culturii trebuie luat ca atare şi explicat sociologic, indiferent de faptul că această cultură este primitivă sau evoluată, ca şi de faptul că ea trezeşte anumite reacţii etice. Dacă vrem *să explicăm* o cultură, nu ne putem bizui pe admiraţie sau repulsie. Evident : orice cultură nu poate fi valorificată decît dintr-o anume perspectivă, care poate fi mai îngustă sau mai comprehensivă. Enciclopediştii respingeau cultura medievală, aşa cum Spengler respinge „civilizaţia". Dar nu mai putem vorbi de atitudine ştiinţifică, teoretică dacă nu izbutim să desprindem *explicaţia* de *valorificare*. Oricît de fără sens ne-ar apărea unele aspecte din cultura primitivă, orientală sau medievală, nu trebuie să uităm că ele au funcţionat ca valori, determinate de anumite necesităţi social-istorice.

Marxismul şi-a pus tocmai această sarcină de a explica acele culturi sau laturi ale unei culturi pe care din punct de vedere etico-social nu le putea şi nu le poate accepta ca valori.

Sociologia culturii nu cercetează valorile „ în sine", ci valorile în funcţie de societatea care le realizează sau pentru care funcţionează. Nu ne putem îngădui să izolăm culturile de societăţile în care s-au născut. Aceste culturi au fost create pentru a răspunde nevoilor existenţiale, care cuprind simultan fapte economice şi sociale, dar şi nevoia de reglare juridică, juisare artistică sau înţelegere teoretică. Ceea ce nu ne împiedică să admirăm valori din culturi străine, atunci cînd ele, deşi subliniază aspiraţiile şi necesităţile spirituale ale unei societăţi străine, *răspund* simultan criteriilor şi

sentimentelor noastre de valoare. Dar chiar cînd nu răspund de loc, manifestările culturale străine în timp și spațiu *sînt* totuși valori, fiindcă sînt replica spirituală pe care și-a dat-o societatea, prin puterea ei de creație, în fața problemelor existenței.

Există numeroase pagini în operele lui Marx, Engels și Lenin în care ei, criticînd interpretarea idealistă a lui Hegel, își exprimă admirația pentru metoda lui dialectică, pentru interpretarea istorică a moralei, artei și, mai ales, a gîndirii. Marx a reușit însă să aplice dialectica mai consecvent decît Hegel însuși. În timp ce Hegel s-a limitat la dezvăluirea doar a acelor contradicții care nu făceau să sară în aer sistemul idealist, Marx și Lenin au luat în serios esența *contradictorie* a tuturor fenomenelor.

Din spiritul marxismului decurge sarcina principală teoretică de a dezvălui nu numai continua schimbare a fenomenelor, istoricitatea lor, dar și unitatea contradicțiilor pe care le cuprind fenomenele. Fiecare fenomen are propria lui structură contradictorie, propriile lui contradicții, care îi sînt esențiale, caracteristice, deși poate avea și contradicții comune cu alte fenomene. Desigur că Hegel a văzut și a analizat importante contradicții ale fenomenelor spirituale, altfel nu l-am considera un dialectician, un gînditor genial. Dar el a scos la lumină doar acele contradicții care puteau fi tolerate de sistemul lui idealist, avînd o anumită bază social-politică și etică. El a făcut, de pildă, geniala analiză a raportului dialectic dintre stăpîn și slugă, dar nu analiza contradicțiilor dintre capitalism și proletariat, pe care a văzut-o foarte clar un Forster.

În domeniul fenomenelor spirituale, Hegel și, după el, mulți filozofi idealiști au considerat că spiritul nu se poate explica decît prin sine însuși, că valorile culturii nu suportă contrariul lor — factorul economic și social-politic. Postulatul de bază al interpretării idealiste a culturii este autonomia absolută a moralei, religiei, artei și gîndirii.

Cercetînd științific istoria culturii și reflectînd totodată noile fenomene spirituale care s-au manifestat o dată cu apariția proletariatului, marxismul a ajuns la concluzia că acest postulat autonomist nu corespunde realității, că el ascunde caracterul complex, contradictoriu al fenomenului social, în care baza determină suprastructura, dar și suprastructura, la rîndul ei, influențează baza. Aceste două categorii sociologice sînt în același timp interdependente și contradictorii, fără să rupă *unitatea* generală a fenomenului care este societatea.

Meritul lui Marx este de a fi descoperit o deosebire și un raport dialectic (nu antagonic) între bază și suprastructură acolo unde mai înainte nu se vedea decît o *unitate nediferențiată* : spiritul ca atare. De asemenea, infrastructura materială ca factor determinant n-a însemnat nici pentru Marx și Engels, nici pentru Lenin excluderea „reacției" factorului spiritual, adică a rolului conștiinței sociale. Într-un text al său (o scrisoare către Konrad Schmidt), Engels a accentuat destul de puternic asupra relativei autonomii și a puterii de influențare a conștiinței, deci și a valorilor, în ciuda determinismului social și economic al valorilor spirituale.

Teza fundamentală marxist-leninistă în istoria și teoria culturii, în teoria valorilor spirituale este aceea despre caracterul lor *sociologic*. Folosesc dinadins acest termen, pentru că, după cum voi încerca să arăt, încă din primul deceniu al veacului nostru, ideea aceasta a fost în fond acceptată

și folosită și de către o serie de însemnați gînditori nemarxiști, ceea ce a dus la dezvoltarea *sociologiei culturii*, cuprinzînd sociologia dreptului, moralei, religiei, artei și cunoașterii. Totodată, cred că se poate afirma că sociologia culturii a moștenit categoric „spiritul obiectiv" și noțiunea de *Volksgeist*, prelucrîndu-le în spirit științific modern.

Firește că nu putem ascunde deosebirile importante care există între sociologia apuseană a culturii și concepția marxistă. Aceasta din urmă nu admite folosirea conceptului general de societate decît pentru prima și ultima orînduire din istoria societății. În celelalte orînduiri istorice, în care au existat și mai există luptă de clasă, marxismul arată că este indispensabilă categoria *culturii de clasă*. Lenin a accentuat cu deosebire importanța tezei despre cele două culturi în cadrul societății împărțite în clase, teză fundamentală pentru elaborarea istoriei culturii acestor orînduiri.

Toate aceste categorii fundamentale pe care le-au creat și aplicat Marx, Engels și Lenin își păstrează o deplină actualitate. Ca orice idei fundamentale în știință, ele se cer însă dezvoltate, aprofundate, exemplificate și îmbogățite în baza rezultatelor științelor istorice din ultimele decenii.

Să amintim însă, mai întîi, că, *în istoria și teoria culturii*, marxismul are o serie de precursori; Democrit, unii dintre sofiști, Lucrețiu, Ibn Kaldun, Vico, materialiștii francezi, Fourier, Feuerbach, Guizot, Auguste Comte, Taine și alții au emis idei parțiale, care au pregătit terenul pentru introducerea concepției materialiste asupra culturii. La vremea lor, aceste idei au trezit interes, au fost acceptate și au jucat o influență care nu poate fi neglijată.

Dacă ne raportăm apoi la *istoria filozofiei*, o să descoperim că un filozof de talia lui Aristotel a fost acela care a stabilit raportul dintre *ierarhia* și *tăria* straturilor ontice.

Teza lui Aristotel, reluată în secolul nostru de către Max Scheler și Nicolai Hartmann, afirmă că, cu cît sînt mai *inferioare*, cu atît straturile ontice sînt mai puternice și, cu cît sînt mai înalte, cu atît sînt mai slabe sau mai dependente de cele inferioare. Max Scheler recunoaște că spiritul ca atare n-are putere de a se realiza, așa cum, de pildă, credea Hegel: „Cu cît spiritul este mai «pur», cu atît este mai lipsit de putere, în sensul acționării dinamice în istorie și societate"[1]. Scheler și-a ilustrat afirmația aceasta legînd geneza protestantismului de interesele social-economice ale prinților, patricienilor etc., așa cum a procedat și Engels în cunoscuta sa lucrare *Războiul țărănesc german*. În ciuda deosebirilor dintre o serie de sociologi și filozofi nemarxiști și marxiști, este foarte grăitor faptul că în veacul al XX-lea, în timp ce unii gînditori au continuat idealismul în filozofia culturii, sociologi de seamă germani, francezi, americani s-au îndreptat spre o explicare socială — iar nu autonomistă — a valorilor.

Prin 1909 Durkheim distingea două grupe mari de cercetări sociologice, care au și fost îndreptarul de lucru al școlii *morfologice* și *fiziologice*. Cercetările de morfologie socială țineau să pătrundă „modurile de a fi" ale societății, incluzînd baza geografică a grupurilor sociale, particularitățile antropologice, gradul de densitate și distribuția populației, căile de comunicație etc. „Fiziologia socială" urma să studieze manifestările vitale ale socie-

[1] Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 1926.

tăților, cuprinzînd sociologia religiei, a moralei, a cunoașterii, cea juridică, estetică, lingvistică, economică etc.

Concepînd și aplicînd un astfel de program al „fiziologiei sociale", sociologia pătrundea într-o sferă de probleme — sfera culturii — pe care pînă atunci și-o împărțeau doar *filozofia* și *istoria culturii*.

Pentru teoria culturii este foarte important dacă sociologii relevă sau nu originea și condiționarea socială a artei, gîndirii, religiei, moralei etc., dacă sociologii găsesc un raport cauzal între cultură și societate, raport însă care „străbate" sau trece „prin" conștiința individuală, fără să depindă, în ultimă instanță, de conștiința individuală, ci de structura societății.

În literatura germană, Max Scheler, Max Weber, Karl Mannheim, Alfred Weber, E. Lederer, Hans Freyer, Arnold Hausser, G. Mensching și alții au adus valoroase contribuții la sociologia culturii, în timp ce în școala franceză, Mauss, Bouglé, Halbwachs, Lévy-Bruhl, G. Gurvitch, Granet erau urmați de istorici ca Moret, Glotz, Lucien Febvre, belgianul Pierenne etc. În literatura anglo-saxonă, contribuții de seamă mai ales în domeniul etnografiei au adus sociologi ca Pitirim Sorokin, etnografica Radin, Evans-Pritchard, Melville Herscovits, istorici de artă ca Herbert Read în Anglia și W. Deonna în Franța etc.

Înșirarea acestor nume are drept scop să sublinieze faptul că nu numai marxismul s-a declarat ostil interpretării idealiste a fenomenelor spirituale. Toți cei care au pornit de la *fapte*, iar nu de la teze aprioriice, au ajuns să admită, mai mult sau mai puțin consecvent, că valorile spirituale nu se pot explica numai prin ele însele, cum cer fenomenologii, sau izolînd în chip metafizic (metodologist) valorile de orice le este eterogen (Rickert).

Însăși dezvoltarea sociologiei culturii în secolul al XX-lea ne arată în mod convingător cît de actuală este concepția marxistă pentru teoria culturii sau filozofia valorilor, chiar dacă nu identificăm *teoria* culturii cu *sociologia* culturii.

Chiar unii filozofi de seamă nemarxiști ai veacului al XX-lea, ca, de pildă Nicolai Hartmann și Hans Freyer, s-au apropiat foarte mult de o explicație social-istorică, antiidealistă, antisubiectivistă a culturii prin preluarea și dezvoltarea categoriei hegeliene a „Spiritului obiectiv". N. Hartmann a fost preocupat îndeosebi de fixarea locului ontologic al spiritului, fie el personal sau obiectiv (social-istoric). El arată că spiritul nu este autonom, ci purtat (*getragen*) sau fundat pe alte straturi ontice inferioare : biologic și psihic. Așa după cum psihicul nu poate fi redus la biologic, deoarece își are propriile sale legi și categorii, tot astfel nici spiritul nu-i reductibil la legile psihice. Ba chiar se poate afirma că, în cadrul structurii realității, spiritul alcătuiește o sferă mult mai deosebită de psihic decît este diferit psihicul de biologic și mai ales de cît este biologicul determinat de materia anorganică : „ . . . Existența spirituală nu se află față de psihic într-un raport de supraformare (*Überformung*), ci de suprastructurare (*Überbauung*)[2]. Dreptul, morala, arta, gîndirea nu suportă explicații psihologiste, nu li se pot găsi funcții psihice care le-ar sta la origine, pentru că ele fac parte simultan din sfera „spiritului obiectiv", au deci o dimensiune social-istorică (ceea ce noi numim „conștiință socială"). De aceea și lucrarea lui Hartmann reflecta, prin structura ei, importanța hotărîtoare acordată formei social-

[2] Nicolai Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin, 1933, p. 61.

istorice a spiritului : partea a II-a tratează despre „spiritul obiectiv", partea a III-a despre „spiritul obiectivat", adică despre valorile în care se obiectivează conştiinţa socială — artă, drept, gîndire etc.

2. CATEGORIA CULTURII ÎN SOCIOLOGIA AMERICANĂ CONTEMPORANĂ

Mi se pare deosebit de grăitor faptul că în sociologia anglo-americană contemporană cultura este considerată drept o noţiune sociologică (şi etnologică) fundamentală. Într-o antologie destinată reprezentării tuturor curentelor din sociologia americană de azi, cultura este înfăţişată, în consensul unanim, ca o categorie sociologică primară : „Dintre toate conceptele din repertoriul sociologiei moderne şi ştiinţele sociale generale înrudite, mai ales antropologia culturală[3], nici unul nu este mai fundamental şi util decît conceptul de cultură"[4].

Sociologii americani scot în evidenţă caracterul social al culturii în opoziţie cu vechile concepţii biologiste din veacul al XIX-lea : nici ereditatea, nici mediul nu pot explica decît „ceea ce poate fi sau ce nu poate fi, dar nu ceea ce trebuie să fie în societate". Aceasta nu înseamnă însă părăsirea explicaţiei de bază, pe care darvinismul a pregătit-o, dar n-a putut-o păstra în planul biologic. Cultura este „modul de viaţă" al societăţii. Cultura este un mod *specific* uman. Animalul îşi satisface nevoile şi impulsurile organice pe calea reflexelor, omul pe calea unor mijloace dobîndite prin „acumularea modalităţilor de interacţiune cu mediul "[5].

Ar fi o critică simplistă aceea de a eticheta o astfel de concepţie drept „pragmatistă", pentru că fenomenul culturii materiale justifică în chipul cel mai evident acest sens al culturii. Mai complicat se înfăţişează lucrurile în ce priveşte cultura spirituală. Aici prejudecăţile acumulate de concepţiile autonomiste în calea înţelegerii funcţiei existenţiale a culturii sînt încă puternice.

Sociologii americani dau o mare importanţă faptului *învăţării*, *transmiterii* : „Cultura este ceea ce omul învaţă de la ceilalţi oameni şi, la rîndul lui, transmite altora — funcţiile, dobîndite şi comunicate în chip social, ale gîndirii, simţirii şi acţionării". Spre deosebire de comportamentul animal, comportamentul uman nu este dat de natură, ci creat de societate. Tot spre deosebire de comportamentul animal, cultura se acumulează şi evoluează, dar totdeauna într-un context structural sau organizat.

După cum se vede, această ultimă caracterizare subliniază şi *schimbarea*, evoluţia sau istoricitatea ca o trăsătură de bază a culturii. Dar o schimbare care nu e concepută în sensul teoriilor ciclice, prin care spiritul omenesc devine un Sisif tragic. Cultura este o *acumulare*. Chiar dacă majoritatea sociologilor şi antropologilor care se ocupă azi de problema culturii nu mai acceptă evoluţionismul liniar de tip Morgan-Tylor, aceasta nu înseamnă abandonarea noţiunilor de schimbare şi acumulare. Aşa, de pildă, Leslie White caracterizează cultura ca un „. . . proces continuu, acumulativ şi progresiv . . ."[6]. Şi Kroeber subliniază faptul că „. . . procesul

[3] Este termenul anglo-saxon pentru „etnologie".
[4] *Contemporary Sociology*, edited by Milton Barron, New York, 1964, p. 69.
[5] *Ibidem*, p. 68.
[6] L. A. White, *The Science of Culture*, New York, Farrar, 1949, p. 140.

dezvoltării culturii este aditiv și deci acumulativ, în timp ce procesul evoluției organice este în chip primar doar substitutiv . . . [7]. Ulterior, Kroeber a deosebit laturile în care are loc un indubitabil progres al culturii de cele în care noțiunea de progres cere o analiză amănunțită : „ . . . Acumularea este caracteristică nu pentru întregul culturii, ci în principal pentru componenta ei tehnico-științifică . . .”[8].

În sociologia americană a culturii se vorbește despre două tendințe — uniliniară și multiliniară — în explicarea evoluției culturii, fără să se considere că numai una din ele ar fi valabilă. Explicația uniliniară consideră cultura umanității ca o unitate, cealaltă distinge părți înăuntrul întregului culturii (de pildă cultura chineză, cultura greacă etc. ca unități sau cultura antică sau medievală ca unități în timp). Nu este însă recomandabil — arată L. White — să identificăm evoluția culturii cu progresul, deși „în întregul ei ea a fost progresivă. Nu există o direcție invariabilă de la simplu la complex, poate că a fost tocmai invers”. De aceea sînt necesare o adîncire și a rafinare a conceptului de progres în cultură. Alături de White — care a dedicat o lucrare specială problemei evoluției culturii — , J. H. Steward, Melville Herscovits și Gordon Childe sînt exponenți de seamă ai ideii evoluției culturii, idee la care se raliază ansamblul arheologilor și etnologilor.

De categoria evoluției, a diacroniei, dar și de cea a structurii, țin, credem, și o serie de noțiuni, cum sînt cele de „relativitate culturală”, „paralelism cultural”, „variație culturală” etc. Aceste noțiuni au fost elaborate pentru a reflecta împletirea dintre general și particular în fenomenul culturii, pentru a respecta deosebirile, variantele naționale și areale ale culturii, fără a se prejudicia sensul de mult recunoscut, dar care mai trebuie aprofundat, exemplificat și argumentat, al *comunității* și *universalității* trăsăturilor tuturor culturilor.

„Relativitatea culturală — arată Clide Kluckhohn — semnifică doar cerința ca orice fenomen de comportament să fie judecat *mai întîi* în legătură cu locul lui în structura unică a culturii în care (acest fenomen) are loc și în referință față de sistemul propriu de valori al acestei culturi”.

„Integrarea” și „sistemul cultural” accentuează caracterul *structural* al fenomenului culturii. Deși acest întreg era înțeles puțin altfel de către W. G. Sumner la începutul veacului al XX-lea decît funcționaliștii contemporani, deosebirea ni se pare totuși doar de nuanță. Nu există însă niciun motiv pentru a opune *în principiu* tendința istorică și tendința funcțională (cum fac, de pildă, Beals și Hoijer, *An Introduction to the Anthropology*, 1953). Critica relativismului istoric trebuie să înceapă acolo unde relativismul neagă fățiș legitățile sau „universalele” (termen folosit de sociologii americani), iar a funcționalismului sau structuralismului (integralismului) din punctul în care ideea de structură este concepută metafizic, antiistoric.

Printre cei mai de seamă etnologi ai veacului al XX-lea, Franz Boas a accentuat necesitatea studierii concret-istorice, pe teren, a culturilor, dar fără să ajungă cîtuși de puțin la știrbirea categoriei legității (*cultural universals*). Cînd Boas îi îndemna pe etnologi să studieze pe teren culturile primi-

[7] A. L. Kroeber, *Anthropology*, New York, 1948, p. 297.
[8] A. L. Kroeber, *The Nature of Culture*, Chicago, 1952, p. 152.

tive, el avea în vedere sterilitatea la care putea duce principiul unității sau universalității facturii psihice a umanității (Bastian). Dar tot Boas a fost acela care a evidențiat *similitudinile*: „forțele dinamice care modelează viața socială sînt astăzi aceleași care au modelat viața cu mii de ani în urmă"[9]. Tendința căutării acestor structuri, legități sau „*universals*" ale culturilor o reprezintă și Ralph Linton, Kluckhohn, T. Parsons și Shils, W. L. Kolb etc.

Înăuntrul sociologiei americane a culturii există, firește, divergențe pe o temă sau alta. Una dintre acestea mi se pare că trebuie să fie relevată, deoarece se leagă de o problemă pe care o socotim deosebit de semnificativă *pentru perspectivele teoriei marxiste a culturii*. Este vorba de raportul dintre sociologie și antropologia filozofică.

În sociologia americană a culturii, un reflex al acestei probleme ni se pare că se vădește în polemica ce s-a iscat în jurul definiției culturii ca „abstracție".

Într-o importantă trecere în revistă a definițiilor culturii, „Culture : a Critical Review of concepts and History", Kroeber și Kluckhohn au dat, *printre mai multe* caracterizări ale culturii, și următoarea : „Cultura este o abstracție din comportamentul uman concret, dar ea însăși nu este comportament".

Leslie White a criticat cu perseverență această idee, pe care a găsit-o formulată și la Linton și M. Herscovits, Radcliff-Brown etc. Dar toți acești autori, printr-o formulare puțin fericită, n-au făcut decît să reflecte faptul că unele fenomene de cultură spirituală nu pot fi văzute, simțite etc.

Unii autori ca John Honigman subliniază, alături de White, că nu se poate accepta definirea culturii ca o abstracție, deoarece ea nu poate fi concepută fără substratul ei real, care sînt oamenii concreți. Leslie White s-a străduit să prezinte grafic *locul* culturii : în lucruri, în raporturi umane, în organismul uman (limbaj, sentimente, atitudini). „Locul culturii este, așadar, înăuntrul și între organisme și totodată în afara lor"[10]. Dar și White ajunge să facă din cultură o entitate atunci cînd afirmă că nu oamenii se exprimă prin cultură, ci cultura se exprimă prin oameni . . .

Mi se pare evident că lunecările mai mult de ordin verbal ale partizanilor „abstracției", ca și ale criticilor ei, sînt cu totul secundare față de tendința sau efortul *comun* : ceea ce îi unește este străduința de a sublinia că, deși cultura este *altceva* decît comportamentul însuși, ea este inexplicabilă fără conexarea ei la viața socială, și nu numai aceea socială, ci și la viața sau comportamentul omului concret.

Au dreptate toți acei autori care, luptînd să fundamenteze știința culturii ca fenomen distinct (Kroeber ca și L. White), resping reducerea culturii la comportament biologic sau psihic. Dar este oare suficient efortul de delimitare ? Nu trebuie el însoțit de grija reflectării *interacțiunilor*, care, deși depășite, se păstrează ca stimuli originari, caracteristici situației omului în lume ? Sociologii americani nu par să fi rezolvat încă problema întretăierii planului subiectiv și obiectiv, a dublului determinism, în cadrul căruia apare cultura ca *novum*.

---

[9] F. Boas, *The Mind of Primitive Man*, New York, 1938, p. 195.
[10] *Contemporary Sociology*, p. 92.

O altă categorie, deosebit de importantă, care este prezentă în „antropologia culturală" și sociologia americană a culturii, este aceea a *modelului* (*pattern*) sau normei.

În ciuda deosebirilor de nuanțe în interpretarea noțiunii de „model cultural" (*culture pattern*), autorii care s-au ocupat, într-un fel sau altul, de un aspect sau altul al problemei ajung totuși la recunoașterea importanței normei, valorii, modelului, ca specifică pentru fenomenul cultural. Astfel, E. Sapir, care s-a interesat mai mult de granița dintre etnologie (antropologie) și lingvistică, definește cultura drept „. . . un mod generalizat de conduită, care ține mai mult de societate decît de individ"[11].

Ruth Benedict echivalează modelul unei culturi cu motive, emoții și valori, care sînt instituționalizate în acea cultură. „Culturile, de asemenea, înseamnă mai mult decît suma trăsăturilor lor. Putem să știm totul despre distribuția formelor căsătoriei, a dansurilor rituale și de inițiere a adolescenților, și totuși să nu înțelegem nimic despre cultură ca un întreg care a folosit aceste elemente pentru propriile ei scopuri"[12].

„Integrarea culturală", termenul pe care îl folosește Ruth Benedict, are deci acest sens : de a exprima chipul în care diversele aspecte ale unei culturi sînt „integrate", modelate, adică reprezintă un întreg. (Rămîne deschisă problema : ce anume determină această integrare într-un anume sens sau altul ?)

În planul cultural, integrarea nu vine dintr-un fond biologic, ci este un fenomen social, iar societățile arhaice, mai simple, ne dau avantajul de a pătrunde mai ușor în mecanismul formării și funcției culturii. „În societatea primitivă, tradiția culturală este destul de simplă pentru a fi cuprinsă înăuntrul cunoașterii indivizilor adulți, în obiceiurile și morala grupului, care sînt modelate (*mouldid*) după un model (*pattern*) bine definit"[13].

Înainte de Ruth Benedict, C. Wissler și A. Kroeber s-au interesat de conceptul modelului în antropologia culturii. Dar Wissler subînțelegea prin „model universal" doar seria de aspecte ale culturii : limbaj, cultură materială, artă, cunoaștere („mitologică" sau „științifică"), religie, societate, proprietate, organizare politică și război. După cum arată Kroeber, „este vizibil că acest model universal cu capitolele și subcapitolele lui este asemănător cu sumarul unei cărți. El ne ghidează mai curînd înăuntrul volumului decît ne poate reda esența sau calitatea lui"[14]. Din păcate, propria definiție a lui Kroeber (*systematic pattern*), deși este multilaterală, are un caracter formal, ca și cea a lui Clide Kluckhohn. Kroeber subliniază că un „model sistematic" este „un complex de fapte de cultură materială (de ce numai materială ?), care și-a dovedit utilitatea lui ca sistem și de aceea tinde să unifice și să persiste ca unitate" [15]. Kroeber mai distinge și alte sensuri ale modelului : „societal" (referitor la cultură în ansamblul ei) și stilistic. Prin acest din urmă concept, el se apropie de sensul normativ, pentru că

[11] *A Dictionary of the Social Sciences*, Edited by Julius Gould, William Kolb, The Free Press of Glencoe, 1964, p. 173.

[12] Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, Cambridge Massachussets, The Riverside Press, 1961, p. 47.

[13] *Ibidem*, p. 18.

[14] A. L. Kroeber, *Anthropology*, 1948, p. 311.

[15] *Ibidem*, p. 313.

definește „modelul stilistic" ca rezultat al „ . . . alegerii sau dezvoltării unei anume linii de acționare din mai multe posibile . . ."[16].

Clide Kluckhohn obiectează neîntemeiat „echivocația" în mînuirea termenului „model" de către R. Benedict : „Uneori ea pare că se referă la modalități de comportare (modele «ideale» sau «regulatoare») și de comportare (*behavioral patterns*) ; pe de altă parte, atenția ei pare să se îndrepte spre valorile centrale în cultura respectivă"[17].

Nu se vede însă de ce ar fi o echivocație sau o confuzie în conexarea comportării reale și model, normă sau valori. La Kluckhohn se vădește tendința analitic-logică de a separa noțiunile și de a se mulțumi cu aceste rezerve (de tip rickertean), fără să confrunte analiza logică cu implicațiile sau *dialectica reală*. Căci în viață, fie că ne referim la societatea noastră, fie a o altă societate, există o indisolubilă legătură dialectică între practică și normă, între existență și valoare.

Kluckhohn a propus o definiție formalistă a „modelului", afirmînd că „structura . . . este primul constituent în ideea nucleară a modelului, referindu-se în chip predominant la formă, nu la conținut"[18]. Se pune însă întrebarea : Ce este structurat și cum este structurat ? Care sînt normele sau valorile care structurează totalitatea aspectelor culturii ? La o astfel de întrebare este limpede că nu poate răspunde o concepție formalistă.

Superioritatea poziției lui Ruth Benedict și a altor etnologi care și-au însușit părerile ei constă în faptul că ei au dat un conținut concret noțiunii de model. Studiind modul de viață a trei populații diferite (indienii zuni, o populație din insula Dobu și amerindienii kwakiutl), Benedict a dovedit convingător teza ei, după care „ . . . istoria fiecărui individ este înainte de toate istoria adaptării lui la modelele și pildele pe care i le oferă tradițiile comunității lui"[19].

În ciuda criticilor care se pot face ideilor secundare sau formulărilor celor care vorbesc despre modele sau norme — faptul hotărîtor este recunoașterea acestei categorii drept indispensabilă. „Un subconcept extrem de important al culturii este acela de normă, legile sancționate privitoare la felul propriu sau impropriu de a gîndi, de a simți și de a se comporta al membrilor societății", conchide Milton Barron.

Prin categoria de *pattern*, sociologia și etnologia au făcut joncțiunea cu filozofia valorilor, aducînd aportul substanțial al experienței de teren, al faptelor de cultură variate, compensînd și echilibrînd tendințele genuine spre abstracție și analiză pur conceptuală ale școlii lui Rickert și fenomenologiei. Cînd Kroeber și Kluckhohn conchid că „cultura consistă în modele, explicite și implicite din și pentru comportament (*of and for behavior*)", ei vorbesc, după cum subliniază însuși unul din autorii definiției (Kluckhohn), „în numele majorității celor ce lucrează în științele sociale"[20]. Sociologilor americani li se poate adăuga C. Lévi-Strauss, care, în *Anthropology Today* (Chicago, 1953), nu definea cultura în vreun alt chip, căci el scria : „Cultura este un

[16] *Ibidem*, p. 329.

[17] Clide Kluckhohn, în *A Dictionary of the Social Sciences*, p. 173.

[18] *Ibidem*, p. 174.

[19] R. Benedict, *op. cit.*, p. 2.

[20] *Contemporary Sociology*, p. 52.

set de modele, din şi pentru comportament (*of and for behavior*), dominante la un grup de fiinţe umane într-o anumită perioadă . . ."[21]. După cum se vede, Lévi-Strauss sublinia cu grijă şi caracterul *istoric* al normelor.

3. SOCIETATE, ETHOS ŞI STIL

Că există trăsături generalizabile, atît în fenomenul istoric cît şi în cel cultural, aceasta o dovedeşte fascinaţia continuă pe care a exercitat-o asupra tuturor acelora care au filozofat asupra istoriei şi culturii, indiferent de erorile soluţiilor. S-au căutat legi ale evoluţiei culturilor, deşi negîndu-se continuitatea şi similitudinea lor (Spengler). Totuşi, „analogiile" arbitrare care au fost aflate de Spengler între caracterele culturilor — deşi considerate ca „organisme" unice — trădează intuiţia existenţei unor trăsături comune tuturor culturilor. Evident, adevărata problemă începe de la întrebarea : care sînt *cauzele* trăsăturilor comune, ale analogiilor morfologice, ale similitudinilor stilistice.

Atît timp cît degajăm analogii şi corespondenţe între culturi prin *descriere*, ne aflăm la nivelul de suprafaţă al *formelor*. Desigur că analiza morfologică, atunci cînd se bizuie pe metoda comparativă stringent aplicată, este o primă fază de netăgăduită valoare a ştiinţei culturii. Dar ce s-a întîmplat de cele mai adeseori cu încercările de morfologia culturii, printre care cel mai eclatant exemplu îl constituie „morfologia" spengleriană ? Neavînd piloni în adîncime, neglijînd condiţionarea social-istorică a trăsăturilor culturii, întreaga morfologie a fost tîrîtă într-un vîrtej speculativ, căci autorii nu s-au putut niciodată mulţumi cu „descrierea", ci s-au lăsat ispitiţi să strecoare şi o explicaţie cauzală. Iar această explicaţie, cînd nu are baze sociologice, este rodul perfect al fanteziei şi al arbitrarului. Căci să admitem ca sugestive caracterizările : cultura greacă ar fi „apolinică", iar cea modernă europeană ar fi „faustică" (Spengler). Sau : tragedia clasică franceză, metafizica şi Leibniz, matematica infinitesimală şi statul absolutist ar fi cuprinse, toate în unitatea stilistă a „barocului" pe care l-ar caracteriza : „setea de perspectivă, pasiunea frenetică a totalului, duhul ordinii ierarhice, un credit excesiv acordat raţiunii etc. [22].

Cînd se pune întrebarea : dar ce determină stilul unei culturi să fie apolinic, faustic sau baroc, în loc de explicaţie, ni se oferă postulatul: „sufletul" unei culturi este apolinic, „sufletul" altei culturi este faustic. Sau : „inconştientul" (Blaga) sau „sentimentul spaţiului" (Riegl, Frobenius) ar fi determinantele unui stil cultural. Firesc că multe din paginile „morfologiei culturii" rămîn sugestive, deschizătoare de perspective *la nivelul descrierii* sau analizei formale, sugestive mai ales pentru caracterizarea epocilor şi operelor artistice. Dar ele nu răspund la simpla întrebare : dacă stilurile sînt determinate de „suflet", de „peisaj", de „inconştient" sau de „sentimentul spaţiului", de ce *stilurile variază istoric*, se nasc, se dezvoltă şi mor, în timp ce pretinşii factori cauzali, ca suflet, inconştient etc., nu *evoluează* istoric ? Cum se poate explica variabilul prin invariabil, cum se poate motiva evoluţia expresiei (căci stilul este expresie) printr-un conţinut

[21] C. Lévi-Strauss, *loc. cit.*, p. 536.
[22] L. Blaga, *Trilogia culturii*, p. 10.

static? *Același* „suflet faustic" a cunoscut, în decurs de patru veacuri (secolele XVI—XX), nu mai puțin de patru-cinci stiluri : clasic, baroc, romantic, naturalist, impresionist etc. În al doilea rînd, nu trebuie uitat că atrăgătoarea categorie a stilului este ineficientă, ba chiar generatoare de erori cînd este vorba de a caracteriza *morala* sau *cunoașterea*.

În istoria oricărei culturi asupra căreia avem informații suficiente putem urmări stiluri care nu numai că se succed, dar se și opun unele altora. De ce? Nu cumva fiindcă „sufletul" sau „spiritul" culturii este silit să urmărească țeluri și valori contradictorii? Și ce forțe exterioare sînt atît de puternice încît să impună o diversitate de țeluri spirituale exprimate în stiluri diferite? Dacă stilurile culturale sînt numai expresia factorilor spirituali, dacă apolinicul reprezintă „esența" spiritului grec, iar neliniștea faustică „esența" spiritului european, de ce culturile nu rămîn la expresia lor ideală, autentică și *unică* și se manifestă prin stiluri antitetice?

Este vizibil că optica formală, morfologică nu poate stăpîni problema stilului culturilor. Orice stil este expresia unui conținut, și cine uită această formulă dialectică elementară pluteşte în plin arbitrar.

Și Lucian Blaga s-a declarat nemulțumit de tratarea morfologică a problemei stilului : „Fenomenul *stil* conține și implică unii factori, care depășesc capacitatea de simpatie și posibilitățile de sesizare ale morfologiei. Acestea, fiindcă fenomenul stil constă nu numai din «forme» ci și din alte elemente, precum : orizonturi, accente și atitudini"[23].

Blaga a propus o idee rodnică : ideea că stilurile nu sînt numai forme și că ele implică „valorificări", atitudini în fața vieții, a realității. Dar această teză cere *ordonarea genetică* între atitudini etice și forme de expresie. Apoi Blaga pune pe același plan atitudinile axiologice cu o serie de factori ipotetici, ca, de pildă, „cadre orizontice", „năzuință formativă" etc. Blaga consideră că determinanții stilului sînt de natură inconștientă. Caracterul *inconștient* al tensiunilor, tendințelor instinctive, necesității afirmării de sine și realizării axiologice nu numai că nu-l negăm, dar l-am considerat în toată amploarea lui pentru viața etică[24]. Iraționalul constituie însă numai materialul plastic al ethosului. Alegerea valorilor și respingerea nonvalorilor, acceptarea realității sau inacceptarea ei, hotărîrea de a schimba lumea sau de a evada în fața dificultăților ei — toate aceste acte sînt și rodul libertății și cunoașterii. Atitudinile și valorificările axiologice nu pot fi lăsate numai în penumbra inconștientului, alături de tendințe, instincte și reflexe.

Ideea cercetării raporturilor dintre *stil* și *accente* sau *atitudini etice* — mai concis : dintre stil și ethos — devine rodnică atunci cînd o confruntăm cu fenomene concrete, luate din istoria culturilor, dar păstrînd nevoia de cercetare în adîncime și de *explicare cauzală a înseși atitudinilor* prin momentele variate ale dezvoltării societății.

Să ne gîndim, de pildă, la orice plăsmuire spirituală care poartă marca stilului gotic, clasic, baroc sau romantic : fie catedrală sau „sumă teologică", fie tragedie clasică sau meditație cartesiană, fie o sculptură patetică a lui Bernini sau o pînză dramatică a lui Tintoretto, fie lucrări ale

---

[23] *Ibidem.*

[24] Cf. *Introducere în etica nouă*, partea I, București, Edit. de stat, 1946; *Problematica omului*, București, Edit. politică, 1966.

unor romantici ca Delacroix sau Berlioz. Eliminînd deosebirile pe care le determină materialul sonor sau edificiul logic, materialul plastic sau cel literar, discernem o înrudire stilistică, o comunitate de trăsături, care însă nu sînt pur formale. Spiritul care însufleţeşte în acelaşi timp arhitectura şi plastica gotică, dar şi morala teologică, scolastica şi poemele latine nu poate fi redus la acel sugestiv, dar prea simplist „sentiment al infinitului" sau al „aspiraţiei spre transcendenţă", caracterizare vulgarizată de la Chateaubriand pînă la Spengler. Marea greşeală a tuturor celor pe care i-a ispitit caracterizarea sugestivă şi pregnantă a fost aceea că, de dragul formulei sugestive, au sacrificat *diversitatea* reală a fenomenului. Setea de generalizare şi caracterizare a stilurilor culturale a jertfit realitatea antinomică a fenomenelor schematismului „sugestiv". Cultura evului mediu este în acelaşi timp „transcendentă" şi „lumească"; misticismul este contemporan literaturii satirice burgheze şi poeziei galante; realismul plasticii burgheze şi gotice convieţuieşte — în cadrul aceleiaşi culturi — cu alegoria stearpă şi didacticismul somnifer, poezia eroică este cultivată în egală măsură cu exaltarea lirică şi misticismul erotic, ambele flori ideale crescute din solul unor moravuri brutale. Unde a rămas faimoasa *unitate* stilistică atunci cînd conţinutul culturii înfăţişează opoziţii şi divergenţe atît de sensibile?

Valabilitatea categoriei stilului rămîne însă circumscrisă înăuntrul artelor. Se poate vorbi cu deplină justificare şi despre un stil cultural, dar cu condiţia ca unitatea să nu o mai căutăm în *expresie*, în *formă*, ci în adîncul fenomenelor *etic şi social. În unitatea de rădăcină, determinantă şi imperioasă a atitudinilor şi valorizărilor etico-sociale, care uneori se ciocnesc şi se neagă reciproc, putem regăsi un temei al generalizării şi caracterizării culturilor sau stilurilor culturale.*

Prima analiză a creaţiei culturale desghioacă o semnificaţie axiologică. În primul rînd constatăm pregnanţa şi prestigiul *valorii* eroismului în *Chanson de Roland*, valorile forţei, activităţii şi bucuriei în *Simfonia a IX-a*, valoarea eroismului într-o baladă populară. Dar dacă mergem mai departe cu analiza şi ne întrebăm ce condiţii au determinat *alegerea* acestor valori pentru exaltarea lor în vers, piatră sau culoare şi dacă trecem de motivele *personale* care i-au îndemnat pe autorii anonimi sau culţi să creeze, ne izbim de o *necesitate obiectivă socială.*

De pildă, în *Chanson de Roland*, ea cuprinde o serie de elemente: necesitatea morală a clasei feudale de a se impune ca dominantă şi superioară, ca model etic; necesitatea de a sublinia ca valori şi idealuri o sumă de trăsături „impuse" de complexul istoric al epocii: credinţa, bravura şi fidelitatea vasalică, determinate de nevoia legăturilor de la om la om ca succedaneu al ordinii şi autorităţii statale etc. Toate aceste componente ale necesităţii generează dialectic valorile clasei feudale; ceea ce-i „dat" istoric-social devine ideal. Virtuţile sînt simultan „date", dar dobîndite prin efort. Necesitatea virtuţilor cavalereşti se impune ca valori, fără ca ele să fie „naturale" şi „facile". Imperativul acestei valori este posibil, fiindcă este determinat de necesitatea istorică; el este în acelaşi timp o *limită* şi o *extensie* a posibilităţilor etice ale omului din această epocă. Orice alt ideal etic îi apare absurd şi „imoral", numai propria sa apoteozare îi apare ca legitimă, necesară şi ca prilej de autoexaltare, aşa cum se întîmplă în orice epocă cu orice ideal etic.

Prin prisma etică a clasei feudale sînt luminate toate întruchipările culturii medievale, în afară de cele populare și ale burgheziei născînde. Fără aceste valori diferite de clasă nu putem înțelege nici stilul roman, nici cel gotic, nici epica, nici lirica, nici teatrul religios sau profan, nici gîndirea scolastică, nici ardoarea, nici obtuzitatea, nici pasiunile, nici mizeriile evului mediu.

O mare bogăție de exemple pentru ilustrarea raportului dintre societate, ethos și stil ne oferă culturile societăților primitive și populare. Aici întîlnim, la originile culturii, atitudini contradictorii specifice (pentru că contradicții întîlnim în toate culturile) — specifice originilor societății omenești : îmbinare și contradicție între o morală colectivistă, umanistă „rațională", cu laturi conștient elaborate în cutume morale și juridice, de o parte, și tabuuri, superstiții, trăsături inumane, de alta ; germeni de gîndire rațională, bogat reprezentată în mituri și legende etiologice, cunoașterea naturii (mai slabă), cunoașterea socială și mai ales a omului (puternică) ; artă realistă de tip elenic sau rinascimento (mai ales în plastica africană) și artă fantastică (prezentă cu deosebire în măști). Religia sau mai bine zis formele variate ale religiei primitive relevă un variat aliaj de alienare și nonalienare ; această ultimă latură apare valoroasă pentru istoria culturii umane în comparație cu religiile care apoteozează despotul sau îndeamnă la evaziune într-o „altă" lume[25].

Este cu neputință să alegem drept dominant sau esențial unul sau altul din elementele care alcătuiesc structura contradictorie a moralei, religiei, artei sau gîndirii primitive, pentru că, „alegînd", n-am face decît să denaturăm specificul culturii primitive. Putem însă să luminăm toate aceste elemente contradictorii prin *ethosul* omului primitiv, care în condițiile social-istorice ale originilor societății a trebuit să penduleze între morală rațional-umanistă și sălbăticie, între cunoaștere și misticism, între crearea unor forme estetice nepieritoare și alcătuiri informe, menite doar să vehiculeze intenții magico-religioase, simbolice etc.

[25] Exemple și analize în lucrările noastre : *Despre cultura spirituală a popoarelor africane* (1964), *Omul în folclorul african* (1967), *Originile umanismului și ale culturii* (1967).

GENEZA ȘI SPECIFICUL CONCEPȚIEI MARXISTE ASUPRA ESENȚEI UMANE

DE

NICOLAE S. DUMITRU

Forma predominant economică și sociologică-politică pe care a luat-o dezvoltarea problematicii marxiste în a doua jumătate a secolului al XIX-lea complică înțelegerea specificului filozofiei marxiste, iar unora ea le servește drept argument chiar pentru negarea existenței unei asemenea filozofii, marxismul fiind considerat în primul rînd o sociologie politică și economică. De fapt, asemenea interpretări unilaterale au la bază neînțelegerea raportului dintre filozofie și științele speciale în general și a specificului acestui raport în cadrul marxismului.

Analizînd geneza soluțiilor aduse de Marx unor probleme dezbătute și în filozofia anterioară, discuția în jurul specificului filozofiei marxiste se mută pe un plan mai restrîns, dar și mai riguros, ceea ce ne poate conduce nu numai la acorduri sau dezacorduri cu diversele variante de interpretare, în circulație, ci și la concluzii cu active implicații metodologice. Din acest punct de vedere, în articolul de față se vor sublinia anumite momente ale genezei concepției marxiste asupra esenței umane, conturîndu-se pe acest fond cîteva raporturi constante între planul filozofic și cel sociologic în acest domeniu.

★

În perioada premergătoare crizei social-politice din 1844, burghezia germană cocheta cu „problemele sociale", cu „situația proletariatului", exprimîndu-și compătimirea și organizînd societăți pentru ajutorarea proletariatului și pentru anchetarea situației acestuia. În această etapă, opoziția antiguvernamentală cuprindea și pe liberali, și pe radicali. Toate clasele, grupurile sociale, cu diferitele lor fracțiuni au înregistrat noua contradicție socială și o interpretau potrivit interesului lor de clasă. Problema *socială* s-a impus opiniei publice din Prusia. De pildă, în 1835 Academia din Erfurt a organizat un concurs cu tema pauperizării ; situația proletariatului era

Rev. filoz., 15, 5, p. 509–520. București, 1968

privită ca o „boală socială". Cîțiva ani mai tîrziu, Heine, unul dintre primii germani care a intuit forța istorică a proletariatului, a profetizat, din Franța (1842), că împotriva monarhiei din iulie și a lui Guizot se va ridica un nou adversar „neînfricat și lipsit de egoism ca gîndul", cel mai groaznic dintre toți care au ieșit pînă acum la luptă cu orînduirea existentă — comunismul. Heine arăta că, deocamdată, despre comunism se vorbește puțin, și totuși el este eroul căruia îi este sortit un rol măreț în tragedia care urmează, erou care așteaptă doar replica pentru a ieși pe scenă. De aceea, el sfătuia pe urmași „să vină pe lume cu o coajă foarte groasă pe spinare"[1].

Reprezentanții *clasei dominante* (conservatorii, „romanticii", reacționarii) voiau să folosească racilele capitalismului pentru întărirea pozițiilor feudale. Astfel, Gustav Hugo, întemeietorul școlii istorice a dreptului, Radowitz — viitorul consilier al lui Friederich Wilhelm al IV-lea — criticau proprietatea și relațiile capitaliste, afirmau că dintre toate felurile de robie cea mai grea este dependența de capital pentru că aceasta este unită cu iluziile unei libertăți aparente. De îndată ce pauperismul a devenit un fenomen cronic ca urmare a revoluției industriale, lagărul reacționar al iuncherilor s-a alarmat, cerînd grabnic intervenția statului — monarhia feudală corporatistă — în sfera producției capitaliste. Așa se înviorează în Germania socialismul utopic feudal. În *Cursul de drept natural*, profesorul Ahrens cerea intervenția statului în jocul forțelor economice pentru a instaura pacea socială, iar săptămînalul politic berlinez al conservatorilor prusaci susținea că furtunile viitoare nu vor lovi în guvernul care va avea curajul să meargă „mînă în mînă cu poporul împotriva aristocrației financiare"[2].

Reprezentanții *burgheziei liberale*, dimpotrivă, arătau că relele vin nu din prea multă, ci din prea puțină libertate economică pentru capitalism. F. Bülau, economist-liberal, adept al lui A. Smith, care studia problema pauperismului, prevedea în 1838 posibilitatea răscoalei proletare și era convins că ea va fi îndreptată nu împotriva persoanelor sau a guvernului, ci a însești temeliilor societății. Liberalii, alături de compătimire filistină, își arătau nemulțumirea față de masele proletarizate, învinuindu-le de insuficientă independență și de lipsă de inițiativă. Soluția propusă de ei era „luminarea" maselor, iar după 1840, speriați de nemulțumirea crescîndă a muncitorilor din fabrici, de avîntul mișcării cartiste în Anglia, se adresează statului pentru a-i organiza pe muncitori, spre a le canaliza și neutraliza revolta. Astfel, de pildă, publicistul burghez K. Frantz cerea în 1841 organizarea muncitorilor în corporații în stil militar, cărora statul să le asigure un minimum de salariu și lucru permanent. „Organizați masele de muncitori — cerea el — înainte ca ele să nu înceapă a se organiza singure, dar pentru asalt"; cel mai mare pericol al mizeriei îl constituia, după K. Frantz, faptul că muncitorii de fabrică nu mai reprezintă stări sau corporații, ci „sînt excluși din societatea civilă și din stat"[3]. Iar radicalul L. Bühl din Berlin, fiind de acord cu principiul egalității proclamat de revoluția franceză și acceptînd chiar după organizarea justă a statului să se con-

---

[1] H. Heine, *Sämtliche Werke*, vol. X, Hamburg, 1868, p. 54—56, apud M. V. Serebreakov, *Friedrich Engels v molodosti*, Leningrad, 1958, p. 174.

[2] S. B. Kan, *Dva vosstania silezskih tkacei* (1793—1844), Moscova, 1956, p. 268.

[3] K. Frantz, *Ueber die Stellung der Fabrikarbeiter*, 1841, p. 345, *apud* M. Serebreakov, *op. cit.*, p. 164.

ceapă o mai bună organizare a societăţii, se speria la gîndul că plebea se va urca pe tron şi va proclama forţa grosolană. De aceea, el vedea ieşirea în ridicarea morală şi intelectuală a celor de jos, organizată sub conducerea oamenilor culţi : prin iluminism spre distrugerea graniţelor dintre clase, fără participarea maselor[4]. Deci atît conservatorii, cît şi burghezii liberali se întîlnesc într-un punct comun : apelul către statul feudal, ca factor salvator al proprietăţii private în faţa pericolului crescînd al ridicării proletariatului. Este unul din izvoarele sociale ale interesului manifestat în ideologia germană pentru problema statului. Astfel se activează, de pe diferite poziţii, ideile lui Schelling şi Hegel asupra statului. Ideile utopice şi reacţionare ale conservatorilor şi liberalilor au fost aplicate sub forma crudei legislaţii prusace împotriva săracilor din deceniile al 3-lea şi al 4-lea ale secolului 19 (de pildă legea din ianuarie 1843 cu privire la „pedepsirea vagabonzilor, săracilor şi a celor care nu doresc să lucreze").

Un climat prielnic pentru radicalizarea lagărului democrat german l-a creat *grupul concentrat în jurul „Gazetei renane"* (între 1842 şi 1843). Majoritatea cerea să se înveţe din experienţa engleză pentru a nu se permite repetarea aceloraşi fenomene şi în Germania. Acest grup credea în înlăturarea paşnică a contradicţiilor sociale şi cerea ca burghezii, sprijinindu-se pe puterea de stat, să facă reforme care să înlăture inegalitatea socială, păstrînd clasele mijlocii.

Dar, alături de această orientare a „Gazetei renane" şi a hegelienilor de stînga, găsim şi noi direcţii spre o cercetare serioasă şi obiectivă a realităţii sociale. Conştiinţa de sine politică a burgheziei, deşi se trezise, era încă înfăşurată în învelişul filozofiei contemplative. Oamenii învăţaţi au trecut de la ea la politică, de la „teorie"spre practică numai cu eforturi uriaşe. „. . . Năzuinţele practice se împleteau cu prejudecăţi vechi, vederile lucide cu halucinaţii pietiste, faptele cu iluzii. Într-un cuvînt, întreaga atmosferă socială educa oameni ai perioadei de trecere. *Era nevoie de multă bărbăţie, perseverenţă şi caracter pentru a nu depune armele la jumătate de drum.* Aceste calităţi le aveau Engels şi Marx" [5]. Ele au fost remarcate şi de contemporani. Astfel, Hess afirma în aceşti ani despre Marx că el depăşeşte prin *tendinţa şi cultura sa* filozofică pe Feuerbach şi el va da ultima lovitură religiei şi politicii evului mediu : „reprezentaţi-vă pe Rousseau, Voltaire, D'Holbach, Lessing, Heine şi pe Hegel, uniţi într-o singură persoană, şi-l veţi avea pe doctorul Marx"[6].

Printre cei care au încercat să depăşească poziţiile burgheze, dar s-au oprit la jumătate de drum a fost Moses Hess, redactor în 1842 la „Gazeta renană".

Împreună cu ceilalţi tineri hegelieni, ca şi Marx şi Engels, el năzuia spre acoperirea prăpastiei săpate de filozofia anterioară între teorie şi practică. Hess a încercat să dea filozofiei un sens practic, ca ea să devină o armă de intervenţie în desfăşurarea procesului istoric, năzuia spre „politizarea" filozofiei [7]. El simpatiza cu tradiţiile şi cu prezentul revoluţionar al Franţei, era foarte sceptic în ceea ce priveşte ideea mult iubită a hegelieni-

[4] Vezi L. Bühl, Die *Weltstellung der Revolution*, 1841, *apud* M. Serebreakov, *op. cit.*, p. 165.

[5] M. Serebreakov, *op. cit.*, p. 161 (subl. ns.).

[6] M. Hess, *Brief an Berthold Auerbach*, 2 septembrie 1841, *apud* M. Serebreakov, *op. cit.*, p. 166.

[7] *Ibidem*, p. 162.

lor de stînga — rolul *statului* — şi devenise comunist utopic. Hess ajunsese să înţeleagă dezvoltarea istorică socială ca proces al adîncirii unei contradicţii care se îndrepta spre rezolvarea sa ; revoluţia franceză doar a deschis problema, „sansculotismul" reprezintă doar prima formă, spontană, vulgară „a libertăţii şi egalităţii", a rezolvării „enigmei secolului XIX". Ambele revoluţii franceze (1789 şi 1830) au dat puterea nu întregului popor, ci numai burgheziei. Sarcina secolului al XIX-lea este revoluţia socială, eliberarea întregului popor. „Răul social", Hess îl vedea în concentrarea producţiei în mîinile celor puţini, fapt care se petrece peste tot, dar mai ales în Anglia. Dar Moses Hess *nu a fost în stare să arate în ce consta* revoluţia socială şi clasa care o va înfăptui, el *nu a bănuit rolul istoric al proletariatului*. El a rămas doar un gînditor entuziast, energic, speculativ, dar nu original, creator [8]. Cazul lui M. Hess pune în evidenţă o serie de aspecte pe care le implica saltul de la ideologia utopistă la cea ştiinţifică. Nu ajungea simpla afirmare a „politizării" filozofiei, a necesităţii transformării teoriei în armă a practicii.

La începutul celui de-al 4-lea deceniu al secolului al XIX-lea, iluziile roze ale hegelienilor de stînga cu privire la rolul statului, la crearea unui stat al „raţiunii şi intelectualităţii" au început să pălească. În loc se ridica o altă problemă : unde este forţa capabilă să producă cotitura istorică. Engels oferă un mod original de abordare consecventă a acestei probleme (pe atunci el studiase mai puţin decît Marx filozofia hegeliană, în 1842 fiind pasionat de studiul revoluţiei franceze şi al perioadei iacobine, şi se eliberează mai uşor de ideea hegeliană a statului [9]). Un rol deosebit l-a avut şi călătoria sa în Anglia în 1842, imediat după mişcările de masă ale proletariatului englez. Practica luptei de clasă l-a convins pe Engels că „egalitatea economică stă deasupra celei politice". În Anglia, Engels a reuşit să arunce un pod între cartism şi cel de-al doilea curent ale proletariatului englez — socialismul —, observînd limitele fiecăruia : caracterul legal, paşnic al primului şi negarea luptei de clasă, a luptei şi agitaţiei politice de către socialismul englez. Engels a remarcat înrudirea celor două curente cultivînd speranţa în *sudarea cartismului şi socialismului* (spre jumătatea anului 1843).

Marx în 1842 mai credea în statul ideal în care va trebui să se înfăptuiască libertatea juridică, morală şi politică, dar ca revoluţionar-democrat în articolele despre libertatea presei şi furtul silvic, el a ajuns să vadă contradicţia dintre burghez şi cetăţean, dintre mizerie şi proprietate privată, îndreptîndu-se astfel spre studiul contradicţiilor sociale [10].

Problematica statului si a esenţei umane a fost aceea care a constituit axul teoretic în jurul căruia s-a desfăşurat pînă la 1844 evoluţia ideilor tînărului Marx. El îşi începe activitatea aplicînd realităţilor social-politice (legea cenzurii, legea asupra delictelor silvice etc.) un criteriu filozofic teoretic : raportul dintre stat şi indivizi, aşa cum a fost elaborat în principiu de Hegel. Primul rezultat al acestei examinări a fost concluzia că realităţile statului german nu corespund conceptului de stat, iar situaţia cetăţeanului german nu corespunde situaţiei cetăţeanului în stat, care trebuie să fie realizarea libertăţii. De aici convingerea în necesitatea şi inevitabilitatea schimbărilor revoluţionare în Germania (Scrisorile lui Marx din 1843),

[8] Cf. A. Cornu, *Karl Marx et la pensée moderne*, Paris, Ed. Sociales, 1948, p. 116.
[9] Cf. M. Serebreakov, *op. cit.*, p. 192.
[10] Cf. Fr. Mehring, *Jizni K. Marxa*, Moscova, 1957, p. 98.

În lumina lucrărilor lui Marx din 1842—1843, putem observa că omul a fost privit de el în conformitate cu tradiţia filozofiei clasice germane în general, ea avînd drept esenţă conştiinţa liberă activă care se realizează nu numai în acţiunea cunoaşterii, ci şi în acţiunea socială de stat. În această tradiţie, în perioada 1842—1843, Marx şi-a adus nota sa personală : accentuarea rolului activităţii practice social-politice în realizarea libertăţii. Mai ales lucrările *Contribuţii la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere*, precum şi *Contribuţii la problema evreiască* ne arată că Marx priveşte esenţa omului în sens hegelian : ea este luată nu ca entitate singulară eu — eu şi nici ca raport feuerbachian eu — tu, ci împreună cu realitatea omului, societatea, statul. După Marx, însăşi realitatea omului — esenţa sa socială (cea care la Hegel figurează sub termenul „universalitate") — este înstrăinată. Marx merge pe linia concretizării social-istorice a tezei lui Hegel despre esenţa omului ca entitate universală. Astfel, cînd explică formarea statului politic (de fapt este vorba de constituirea rînduielilor burgheze), el, evident, are în vedere omul ca fiinţă socială, iar termenul fiinţă generică este foarte departe de sensul feuerbachian al termenului.

Pe calea căutării bazelor înstrăinării în însăşi realitatea socială a omului, ca şi a înlăturării acestei înstrăinări, Marx ajunge la afirmarea misiunii istorice a proletariatului în realizarea *emancipării umane a omenirii*. Dar aci se impune să reţinem două aspecte : 1) Marx ajunge la afirmarea rolului proletariatului prin dezvoltarea consecventă a poziţiei sale filozofice, concluzia sa reprezentînd o *consecinţă majoră şi inevitabilă a evoluţiei sale filozofice*; 2) nu este încă vorba de fundamentarea ştiinţifică a misiunii istorice a proletariatului de pe poziţiile economiei politice şi ale comunismului ştiinţific.

Aşadar, la începutul anului 1844 evoluţia gîndirii filozofice a lui Marx l-a dus la ideea misiunii istorice a proletariatului şi cu aceasta el creează şi în fond şi în formă un cadru nou al problemei esenţei sociale a omului *în afara antropologismului*. Cristalizarea acestei idei, fiind rezultatul unei consecvente evoluţii filozofice, încheiată, în acest plan, la sfîrşitul anului 1843 — începutul anului 1844, coincide cu accentuarea crizei economico-sociale care a culminat cu răscoala ţesătorilor din Silezia (iunie 1844).

Subliniem deci că acest salt teoretic *s-a desăvîrşit* printr-o atitudine combativă *faţişă*, ideologică şi politică, faţă de toate curentele burgheze şi mic-burgheze din ideologia germană a acelei epoci, curente care după răscoala din iunie au devenit făţiş antisocialiste, anticomuniste, antiproletare.

Pentru Marx şi Engels, evenimentele din Silezia au însemnat *prima confirmare* istorică a concluziilor teoretice la care ei au ajuns. La cîteva săptămîni după răscoală, G. Jung i-a scris despre aceasta lui Marx la Paris : „Tulburările din Silezia v-au uimit, desigur, şi pe Dv., ca şi pe noi. Ele sînt o dovadă strălucită a justeţei vederilor Dv. cu privire la prezentul şi viitorul Germaniei, expuse în *Introducere la filozofia dreptului* în «Anale »[11]. O recunoaştere similară a formulat şi M. Hess. Or, pe cînd Marx şi Engels primeau confirmarea istoriei şi mergeau fermi mai departe, A. Ruge, radicalul mic-burghez, obligat de istorie să ia o atitudine clară, să-şi precizeze

[11] *Scrisoarea lui G. Jung către Marx* din 3 iulie 1844, Arhiva IMEL, *apud* S. B. Kan, *op. cit.*, p. 406.

ideile confuze şi poziţia oscilatorie, neputînd a se solidariza cu Marx (atunci cînd Bernstein, în „Vorwärts" din iulie 1844, îl întreabă clar : „ce pune el în locul a ceea ce există ?"), trece făţiş împotriva lui Marx în articolul semnat sub pseudonimul „Prusacul". Tocmai în această perioadă, Ruge, în scrisori, îşi arăta dispreţul pentru prima manifestare eroică a proletariatului german, îl acuza de pragmatism îngust, de lipsa unei conştiinţe politice. Prin răspunsul său[12], Marx îl demască fără drept de apel pe acest Ledru-Rollin german, arătînd totodată semnificaţia social-istorică a răscoalei din Silezia pentru dezvoltarea mişcării revoluţionare.

În viaţa ideologică politică a Germaniei de atunci, răscoala jucase rolul de catalizator prin care au trecut toţi reprezentanţii ideologici şi politici. Şi pe drept cuvînt ! Ea a reprezentat repetiţia revoluţiei din 1848—1849 din Germania. Pe cînd Marx şi Engels au primit confirmarea istorică şi, urmaţi de revoluţionari democraţi ca W. Wolf, au trecut la organizarea partidului proletar[13], ceilalţi ideologi ai lagărului democratic *au dat înapoi*.

Astfel fraţii Bruno şi Edgar Bauer, după iunie 1844, sînt gata să se împace cu cenzura prusacă şi cu guvernul şi îşi accentuează atitudinea lor critică de dispreţ faţă de „poporul incult". B. Bauer cere în „Allgemeine Lit. Zeit" să se renunţe la tradiţia instaurată după revoluţia franceză de plecăciune în faţă maselor, adversare naturale ale teoriei[14].

Otto Lüning, doctor din Westfalia, scria în 1844 de pe poziţiile „umanismului autentic" ; el vorbea de necesitatea restructurării societăţii, dar . . . pe cale paşnică, şi-l ovaţiona pe Louis Blanc, fără să acorde vreo atenţie răscoalei din Silezia. K. Grün, în gazeta din Trier, vedea în manifestările proletariatului o „ameninţare" la adresa societăţii, şi, după el, ideile comuniste se răspîndesc numai atunci cînd peste oameni năpădesc nenorociri (cutremure), inundaţii, revoluţii . . . Soluţia el o vedea într-o organizare a muncii „autentic umană". K. Grün şi M. Hess, reprezentanţii „socialismului adevărat", resping lupta politică tocmai datorită primelor manifestări de masă ale proletariatului. Astfel, cînd în 1845 guvernul a interzis consfătuirea comunistă din Elberfeld (să ne amintim că Hess între 1839 şi 1843 ocupa o poziţie radicală şi se considera revoluţionar), ei au protestat împotriva acestei acţiuni în modul următor : „Noi nu am propovăduit revoluţia, pe care noi înşine o urîm, ci învăţătura care, dimpotrivă, afirmă necesitatea evitării revoluţiei"[15]. Aşadar, pentru tînărul Marx a fost caracteristică, alături de cea mai consecventă evoluţie teoretică, critică şi constructivă, capacitatea de a se ridica în procesul de diferenţiere a lagărului democrat-radical pînă la poziţia comunistă, în care se afirma de pe poziţii de clasă misiunea istorică eliberatoare a proletariatului. Astfel concluzia logică care afirma necesitatea unei forţe sociale, libere de limitele istorice ale celorlalte grupuri sociale, desprinsă de Marx în procesul depăşirii

---

[12] Cf. K. Marx, *Note critice pe marginea articolului „Regele Prusiei şi reforma socială. De un prusian"*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, ed. a 2-a, vol. 1, Bucureşti, Edit. politică, 1960, p. 426—446.

[13] W. Wolf, la sfîrşitul anului 1844, ajungînd la concluzia că din „cîrpe vechi nu poţi crea o rochie nouă", el devine revoluţionar comunist : „cauza ţesătorilor este cauza noastră", scria el în articolul publicat după răscoală, *Situaţia din Silezia* (*apud* S. B. Kan, *op. cit.*, p. 415).

[14] Cf. S. B. Kan, *op. cit.*, p. 415.

[15] *Ibidem*, p. 423.

filozofiei clasice germane, se concretiza și se suda organic cu concluziile evoluției sale în practica social-politică a societății germane și a Europei industriale.

Tocmai în perioada saltului teoretic-ideologic din 1844 la Marx devine dominant interesul pentru problemele și studiile de economie politică, în care Engels avea un anumit avans prin remarcabilele sale eseuri asupra criticii economiei politice.

Această nouă orientare teoretică, materializată în vestitele *Manuscrise economico-filozofice* ale anului 1844 (aprilie-august) este însoțită la Marx de *preocuparea, de acuma clar conturată, de a-și preciza premisele general-filozofice ale gîndirii sale, delimitîndu-se în acest mod de idealismul hegelian.* Manuscrisele economico-filozofice reprezintă un punct nodal în formarea concepției lui Marx asupra omului, deoarece el părăsește terenul pur filozofic și se situează pe terenul științei sociale concrete (fără să vorbim de istorie, la care Marx se referă încă de la începutul activității sale). Privirea atentă aruncată asupra lucrărilor lui Marx de pînă la anul 1844 ne arată că problema esenței omului este tratată într-un cadru *filozofic* trasat, pe de o parte, de problematica (în principiu în sens hegelian) a raportului stat-individ, a condițiilor libertății omului în stat, iar pe de altă parte de problematica religiei ca înstrăinare a esenței umane. În aceste *Manuscrise*, Marx afirma : „Noi am pornit de la faptul politico-economic — de la înstrăinarea muncitorului și a produsului său. Noi am formulat noțiunea acestui fapt : munca înstrăinată, autoînstrăinarea. Această noțiune noi am supus-o unei analize. Prin urmare, am analizat numai faptul politic-economic"[16]. În aceeași vreme, Marx aplică în analiza economică noțiuni elaborate pe terenul filozofiei : „esența generică a omului", „înstrăinarea", „universalitatea omului" etc. Însăși posibilitatea unei asemenea aplicări ne arată că în cadrul lor au fost surprinse o serie de fenomene reale. Situarea pe pozițiile economiei politice îi permite lui Marx, pe lîngă altele, să revoluționeze însuși conținutul acestor noțiuni filozofice și să creeze un cadru metodologic — gnoseologic nou, propriu de acum marxismului ca nou *sistem filozofic*, ca o nouă știință socială .

Tocmai pentru că am accentuat și adeseori am simplificat, în propagarea marxismului, planul sociologic-politic, s-a creat impresia că meritul clasicilor a constat în faptul că doar ei ar fi înțeles rolul proletariatului, necesitatea unirii teoriei cu practica etc. Or, după cum am văzut, asemenea idei „pluteau" în atmosfera spirituală a epocii și, ca atare, existau în al 5-lea deceniu al secolului trecut și alți ideologi germani care operau cu aceste idei. *Diferența specifică* dintre ei și Marx a constat, în primul rînd, în modul cum au ajuns și unii și alții la aceste idei pe planul gîndirii teoretice și, în al doilea rînd, în *modul în care ideile respective s-au cristalizat ca sisteme teoretice în procesul practicii revoluționare din acest furtunos deceniu.*

În laboratorul gîndirii marxiste din 1844 s-au creat elementele fundamentale , sintetizate apoi în *Teze despre Feuerbach* și în primul capitol din *Ideologia germană*, considerate și de L. Althusser drept lucrări care marchează începutul unei noi perioade „științifice" în evoluția marxismului, în care, pe baza cadrului filozofic nou creat, se trece la elaborarea

[16] K. Marx-F. Engels, *Kleine Ökonomische Schriften*, Berlin, Dietz-Verlag, 1955, p. 106.

problematicii umane în limbajul economiei politice, al sociologiei politice, conform cerinţelor practicii revoluţionare a proletariatului [17].

Soluţia formulată de Marx în definirea esenţei umane a fost indicată concis în *Teze despre Feuerbach* : ea este ansamblul relaţiilor sociale. În analiza acestei definiţii se subliniază, pe drept cuvînt, că în ea este exprimat nu numai un adevăr filozofic, ci şi o nouă înţelegere a categoriilor de abstract şi concret, general şi individual, opusă radical logicii nedialectice. Logica dialectică subliniază că „determinările generale, care exprimă esenţa genului, e inutil să fie căutate pe calea desprinderii abstracte a acelui indice comun, care aparţine fiecărui reprezentant individual al genului dat" [18]. Or, tocmai pe această cale a căutat Feuerbach esenţa omului în secolul trecut şi mulţi filozofi în secolul nostru, şi, de aceea, ei au rămas idealişti în domeniul înţelegerii fenomenelor sociale umane. Esenţa concretă a omului a fost căutată de Marx nu într-un şir de calităţi comune fiecărui individ, ci în *ansamblul proceselor vieţii sociale*, în legile dezvoltării sale : „Sistemul general (social-concret) al interacţiunii oamenilor şi lucrurilor apare, în raport cu individul luat separat, drept propria sa realitate umană, constituită independent şi în afară de el" [19].

O asemenea soluţie aşază problematica omului într-un cadru metodologic structural, cu atît mai mult cu cît în sistemul de interacţiuni care produc „umanul", Marx defineşte factorii şi corelaţiile primordial determinante : în ansamblul relaţiilor sociale, baza o constituie activitatea de producţie în vederea satisfacerii trebuinţelor vitale umane, şi în primul rînd producerea mijloacelor de producţie, „acest prim act istoric", cum l-au numit Marx şi Engels. Ea reprezintă baza reală universală a întregii activităţi umane, baza genetică a ceea ce este omenesc în om, baza reală a ceea ce filozofii şi-au reprezentat drept „substanţă" şi „esenţă a omului". Această activitate reprezintă „prima formă universală a activităţii umane", din care s-au dezvoltat toate celelalte calităţi ale fiinţei umane, inclusiv conştiinţa şi voinţa, vorbirea şi gîndirea. Deci în noţiunea filozofică generală de om, calitatea sa fundamentală (rezultată din esenţa umană) este aceea de producător de mijloace de muncă. Deşi în societate nu toţi oamenii sînt producători de bunuri materiale, întrucît întregul conţinut subiectiv al oamenilor şi conduita lor sînt determinate de producţia materială şi de cultura spirituală ridicată pe această bază, tocmai calitatea de producător de unelte este axul noţiunii generale de om. Marx, sintetizînd în 1844 concepţia sa asupra relaţiilor dintre industrie, muncă şi dezvoltarea umană, scria : „. . . Istoria industriei şi existenţa obiectuală a industriei constituite, reprezintă cartea deschisă a forţelor umane înfăţişată viu, senzorial, psihologie care pînă acum nu a fost privită în legătura ei cu esenţa omului" [20].

Funcţionarea sistemului social-istoric presupune continua sudură a activităţii individuale cu cea colectivă. Este una dintre principalele funcţii ale relaţiilor de producţie, funcţie de autoreglare a sistemului social. Astfel, ansamblul mişcării individuale devine subordonat sensurilor obiective, care decurg din nivelul dat al forţelor de producţie ; activitatea individuală do-

---

[17] Louis Althusser, *Pour Marx*, F. Maspero, 1966, p. 24—26.

[18] E. V. Ilienkov, *Dialectika abstraktnovo i konkretnovo v Kapitale Marksa*, Moscova, 1960, p. 37.

[19] *Ibidem*.

[20] K. Marx-F. Engels, *Kleine Ökonomische.... p.* 135.

bîndește un ritm și o acțiune autonomă față de dinamica cerințelor biologice ; individul devine un organ al mișcării sociale colective. Funcția și sensurile activității sale decurg din structura dinamică a ansamblului. Definiția marxistă a esenței umane ne impune să dezvăluim „necesitatea care naște și dezvoltă toate manifestările multilaterale și modurile de activitate social-umană" [21]. Indivizii, cu complexa lor viață spirituală, cu bogăția de particularități în activitatea lor sînt din punct de vedere filozofic și general sociologic numai fațete, momente ale dinamicii relațiilor sociale, ale tendințelor și contradicțiilor acestui proces. Calitățile și conținutul conștiinței sînt astfel expresii ale esenței umane, fapt pentru care Marx le-a și numit „forțe esențiale ale omului". Ele sînt produsul procesului de socializare, de complicare a muncii și a ansamblului relațiilor sociale.

Unii gînditori care stau pe pozițiile logicii abstract-raționaliste resping această definiție sub motivul că ar fi prea „îngustă", prea „concretă" pentru a cuprinde „nemijlocit" uriașa cantitate de reprezentanți individuali ai genului uman. „Dar din punctul de vedere al logicii lui Marx, această noțiune este cu adevărat universală, tocmai pentru că reflectă nemijlocit baza obiectivă a tuturor celorlalte particularități ale omului . . . Cu alte cuvinte problema universalității noțiunii se transformă în alt plan, în sfera cercetării procesului real al dezvoltării" [22]. Noțiunile universale nu trebuie să reflecte o generalitate abstractă, ci o asemenea generalitate, care, conform formulării leniniste, „întruchipează în sine întreaga bogăție a particularului și a individualului" ; o asemenea generalitate este concretă. Și ridicarea de la general spre momentele și determinările concrete ale fenomenelor particulare și individuale, cuprinse în noțiunea universală, se obține nu pe calea deducerii speculative a unei noțiuni din alta, ci pe calea urmăririi dezvoltării reale a conținutului reflectat de noțiunea universală. „Astfel nu noțiunea de om ca ființă producătoare de unelte de muncă cuprinde în sine noțiunile tuturor celorlalte particularități ale omului, ci faptul real al producției uneltelor de muncă cuprinde în sine necesitatea apariției și dezvoltării acestora" [23].

Numai pe acest fond se poate înțelege omul ca obiect și subiect al relațiilor sociale. În teza a treia despre Feuerbach, Marx evidențiază antinomia de la baza dinamicii ansamblului relațiilor sociale : condițiile creează pe oameni, aceștia schimbă condițiile. Ruptura dintre dezvoltarea condițiilor, care determină conduita socială a omului, și activitatea umană, care creează condițiile în care omul va acționa, a fost lichidată prin conceptul de practică revoluționară. „Epoca revoluțiilor sociale arată cu o extraordinară evidență, pe baza experienței milioanelor de oameni, cum activitatea revoluționară « subiectivă » a oamenilor se transformă în structura « obiectivă » a relațiilor sociale" [24]. Analiza muncii și a praxisului social trebuie să fie desfășurată în așa fel încît să evidențieze tocmai unitatea dialectică a contribuției omului ca obiect și ca subiect al mișcării social-istorice. În acest mod, concepția marxistă depășește opoziția dintre societate și individ în mod pozitiv și constructiv.

---

[21] E. V. Ilienkov, *op. cit.*, p. 42.
[22] E. V. Ilienkov, *op. cit.*, p. 45.
[23] *Ibidem*, p. 46.
[24] F. Asmus, *Marks i burjuaznîi istorizm*, Moscova, 1933, p. 109.

★

Problematica omului, de regulă, a fost dezbătută în fiecare epocă, în legătură cu principiile şi soluţiile elaborate de acele ştiinţe particulare care exprimau cele mai avansate raporturi dintre „obiect-subiect", respectiv în legătură cu domeniile cunoaşterii umane apărute şi dezvoltate pe direcţiile cele mai dinamice şi inovatoare ale praxisului social al epocii respective. Şi filozofia, participînd la cristalizarea acestor „discipline revoluţionare", şi-a făurit, în acest proces, noi instrumente teoretice-metodologice generale prin care influenţează celelalte ştiinţe şi forme ale conştiinţei sociale. Astfel filozofia contribuie în mod hotărîtor la restructurarea acestor domenii, sub raport logic şi metodologic, după parametrii elaboraţi pe direcţiile cele mai avansate ale cunoaşterii umane. În acest sens se poate considera că una din funcţiile definitorii ale filozofiei este *autoreglarea* sistemului conştiinţei sociale pe baza conceptelor şi problemelor impuse de ştiinţele dezvoltate în verigile-cheie ale praxisului social.

Pe acest fond se evidenţiază caracterul legic-necesar al abordării filozofice a problematicii omului, folosindu-se datele, optica şi conceptele create cu ajutorul anumitor ştiinţe sau domenii ale cunoaşterii. Acest raport dintre filozofie şi ştiinţele sociale apare pentru prima oară multilateral dezvoltat în filozofia modernă premarxistă, cînd, o dată cu revoluţia tehnico-ştiinţifică, generată de avîntul producţiei capitaliste, mecanica şi matematicile devin direcţiile revoluţionare ale cunoaşterii umane. Pe baza lor, filozofia elaborează şi generalizează sistemul de concepte ale determinismului naturalist, prin prisma căruia este abordată şi problematica umană [25]. Secolul al XIX-lea, înregistrînd o schimbare fundamentală în structura practicii sociale, contradicţia dintre muncă şi capital devenind motorul dezvoltării sociale, corespunzător acestei schimbări, alte discipline — economia şi sociologia politică — devin ştiinţele reprezentative pentru noul nivel istoric de interacţiune obiect-subiect. Pe planul prim al praxisului se impune necesitatea stăpînirii relaţiei sociale fundamentale — relaţiile economice, „codul" ansamblului sistemului social. Astfel, acest sistem, după ce a pătruns şi asimilat o serie de aspecte ale dialecticii dezvoltării naturii (revoluţia tehnico-ştiinţifică a secolelor XVII — XVIII), urcă o treaptă superioară, pătrunde în dialectica dezvoltării nivelului social istoric al materiei. Astfel filozofia nu-şi mai putea îndeplini funcţia sa specifică fără să asimileze problematica şi sistemul conceptual al noilor ştiinţe, care reprezintă acum avanpostul cunoaşterii umane. Iată de ce filozofia marxistă s-a definit în raport cu noul laborator al ştiinţelor sociale — *economia şi sociologia politică*. Această necesitate istorică şi-a pus pecetea şi asupra specificului abordării problemei esenţei umane de către tînărul Marx. Plecat, cum am văzut, de la rezultatele filozofiei hegeliene, care prin sistemul conceptelor şi metoda sa a depăşit cel mai mult determinismul naturalist şi s-a ancorat în problematica specifică dezvoltării social-istorice, Marx ia contactul, în condiţiile practicii revoluţionare germane (care culminează cu răscoala din Silezia), cu aspectele majore ale noului conflict social, dintre muncă şi capital şi din necesitatea internă a dezvoltării sale teoretice ajunge în faţa noilor ştiinţe

[25] Cf. N. Stahovski, *Originile conceptului de esenţă umană în filozofia modernă* în „Revista de filozofie", 1968, nr. 2.

speciale menite să exprime cel mai concentrat şi adecvat noua direcţie a practicii sociale. Astfel Marx, spre deosebire de toţi filozofii anteriori, abordează şi tratează problema omului prin prisma problematicii economiei şi sociologiei politice, ele însele revoluţionate şi create pe o nouă bază prin concepţia şi metodologia filozofică marxistă.

Elaborînd fundamentele noii sale filozofii (în *Manuscrisele anului 1844*, *Tezele despre Feuerbach*, *Ideologia germană*), Marx fixează noii parametri ai relaţiei obiect-subiect şi, respectiv, şi locul, şi unghiul de tratare al problematicii umane. El a depăşit în mod pozitiv, constructiv determinismul naturalist şi dualismul natură-societate, care ajunseseră să reprezinte principala barieră în cucerirea specificului „naturii umane" la nivelul practicii secolului al XIX-lea. Numai prin lichidarea dualismului istorie-natură, ştiinţe istorice-ştiinţe ale naturii, se creează posibilitatea sudurii lor într-o unică ştiinţă despre om. Pînă la Marx, „toga monismului", deşi foarte cuprinzătoare, acoperea doar o parte a realităţii, istoria societăţii rămînînd în afara monismului naturalist. Monismul premarxist a coborît toate ştiinţele la nivelul anistoric şi mecanicist al ştiinţelor naturale. Monismul lui Marx s-a străduit, dimpotrivă, să ridice întregul front al ştiinţelor naturii pînă la înălţimea acelor principii şi sarcini care pot fi descoperite, în toată semnificaţia lor, doar de către ştiinţa istorică [26]. În timp ce materialismul secolelor XVII şi XVIII a naturalizat istoria şi „acest act nejustificat era dat drept o cucerire a monismului, Marx *istorizează* ştiinţele naturii şi prin aceasta realizează pentru prima oară adevăratul monism" [27].

Principalul instrument al acestei „istoricizări" este dialectica materialistă — etajul cel mai avansat (pînă în prezent) de pătrundere în dialectica conexiunii universale. Şi pentru că, spre deosebire de praxisul epocii moderne din secolele trecute, în secolul al XIX-lea practica prevedea nu numai transformarea pur şi simplu a naturii, ci stăpînirea laturii fundamentale a sistemului social — relaţiile economice (şi deci instaurarea socialismului), acum se schimbă radical atitudinea filozofiei faţă de realitate.

Marx este primul gînditor care supune cunoaşterea istorică şi cea naturalist-ştiinţifică sarcinilor asimilării revoluţionare a realităţii social-istorice. Şi Bacon şi Spinoza au militat pentru aplicarea în practică a cunoştinţelor ştiinţifice, dar la ei acest principiu nu a devenit, ca la Marx, un principiu universal al cunoaşterii şi nu s-a impus prin prisma realităţii social-istorice, ci a rămas un simplu principiu „tehnologic" al activităţii ştiinţifice [28]. Realizarea principiului amintit necesită „traducerea" formulelor filozofice în limbajul specific al ştiinţelor particulare, cu ajutorul cărora clasa revoluţionară poate rezolva problemele concret istorice ridicate de dezvoltarea ascendentă a societăţii. Aplicarea consecventă a istorismului impune legătura cu forţele social-politice ale progresului şi cu ştiinţele speciale, cu ajutorul cărora ele stăpînesc verigile concrete şi multiple ale praxisului revoluţionar. O filozofie orientată spre transformarea lumii este legată principial de etapele creaţiei istorice. După cum precizau Marx şi Engels în *Sfînta familie*, revoluţia „este modelul oricărei acţiuni istorice". În acest sens, gîndirea marxistă nu se poate opri la nivelul tezelor şi analizei

[26] Cf. F. Asmus, *op. cit.*, p. 113.
[27] *Ibidem.*
[28] Cf. F. Asmus, *op. cit.*, p. 109.

filozofice, ci trece cu necesitate la acele ştiinţe speciale care au un rol-cheie în dezvăluirea formelor istorice concrete ale dezvoltării praxisului social şi a realităţii umane.

De aici decurge un alt moment specific al dezvoltării marxismului. El a reprezentat singurul curent teoretic, care, preluînd şi desăvîrşind tendinţele raţionale ale filozofiei clasice anterioare, s-a putut ancora în acel domeniu de cunoaştere care exprima transformarea dispozitivului practicii sociale, realizînd astfel acea revoluţie în filozofie prin care aceasta îşi putea îndeplini în noile condiţii funcţia sa de autoreglare a sistemului conştiinţei sociale. Dar, o dată ce a elaborat noile principii şi soluţii filozofice, în loc să le expună sistematic şi dezvoltat în raport cu toate laturile conştiinţei sociale (morală, artă, ştiinţă etc.), adică în loc să-şi construiască „sistemul filozofic" în accepţia tradiţiilor anterioare, marxismul s-a angajat în elaborarea problemelor specifice cerute de ascensiunea practicii revoluţionare. Dar de aci nu se poate trage concluzia că marxismul „a negat filozofia" [29]; el „depăşeşte" filozofia în sensul arătat, dar nu o lichidează şi nici nu o reduce doar la metodologie. Cu fiecare cotitură din dezvoltarea practicii, cînd se schimbă parametrii raportului obiect-subiect, cînd se trece de la un stadiu al dezvoltării la altul, în momentele care privesc „strategia" praxisului revoluţionar, tocmai filozofiei marxiste îi revine rolul de a sintetiza drumul parcurs şi de a formula unele ipoteze generale de acţiune, pe care societatea să le poată lua ca jaloane.

Această legitate a dezvoltării filozofiei marxiste subliniază necesitatea ca şi în viitor problema esenţei umane să fie elaborată în raport cu acele laturi, aspecte care trec pe primul plan al praxisului social. Un exemplu de dezvoltare a problemei esenţei umane în acest spirit ne-a lăsat însuşi Marx în *Manuscrisele din 1857—1858*, prin care pregătea *Capitalul*. Ele pun în evidenţă unitatea teoretică metodologică dintre poziţia tînărului Marx şi a autorului *Capitalului*. În 1857—1858, Marx fixează coordonatele omului universal creat de societatea comunistă, plecînd tocmai de la tendinţele dezvoltării producţiei industriale pe linia automatizării şi a transformării ştiinţei în forţă nemijlocită de producţie, tendinţe care nu se pot transforma în realitate fără constituirea muncitorului multilateral dezvoltat, care sintetizează în pregătirea sa activitatea fizică şi cea intelectuală [30].

[29] Cf. H. Lefebvre, *Sociologie de Marx*, Paris, P.U.F., 1966, p. 18.

[30] Cf. K. Marx, *Grundrisse der politischen Ökonomie* (Rohentwurf), 1857—1858, Berlin, Dietz-Verlag, 1954, p. 593—595.

UN IDEAL NOBIL DE UMANITATE

DE

I. CERNEA

La 5 mai anul acesta s-au împlinit 150 de ani de la nașterea lui Karl Marx — fondatorul socialismului științific modern. În anul care a trecut, în luna septembrie, s-au împlinit 100 de ani de la apariția operei sale teoretice fundamentale — *Capitalul*. Apropierea acestor două aniversări mi se pare necesară și firească, deoarece, întocmai ca în cazul celor mai de seamă oameni din istoria culturii, viața și opera lui Karl Marx se confundă. Ele sînt viața și opera unuia dintre cei mai mari savanți umaniști ai epocii moderne, închinate celui mai nobil ideal de umanitate — idealul unei societăți care să statornicească existența umană a omului. Existența omului ca om uman ! Iată o idee care entuziasmează pe orice om oprimat și revoltat împotriva nedreptății sociale.

Cînd Marx împreună cu marele său prieten și cofondator al socialismului științific, F. Engels, au dobîndit certitudinea că prin contribuția lor teoretică idealul unei astfel de societăți — societatea comunistă — a trecut din domeniul utopiei în domeniul științei, ei au scris în lucrarea lor comună *Ideologia germană* : „Pentru noi comunismul nu este o *stare* care trebuie creată, un *ideal* căruia va trebui să i se conformeze realitatea. Noi numim comunism mișcarea *reală* care suprimă starea actuală. Condițiile acestei mișcări rezultă din premisa existentă în momentul de față" [1].

„Starea actuală" la care se referă rîndurile de mai sus este starea proprietății private burgheze. „Mișcarea reală" care suprimă această stare este însăși mișcarea acestei proprietăți private, care se îndreaptă cu necesitate spre transformarea ei în proprietate socială, în virtutea legilor economice ale producției capitaliste. Rezultatul final al acestei mișcări este apariția premiselor materiale, obiective ale prefacerii socialiste și comuniste a societății. Fundamentarea științifică a acestei tendințe obiective a dezvoltării capitalismului este cuprinsă în opera economică a lui Marx — *Capitalul*. Secolul care a trecut de la apariția acestei opere nu a infirmat acest adevăr, ci a modificat numai aspectele lui particulare, economice, sociale și politice

[1] K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană* în *Opere*, ed. a 2-a, vol. 3, București, Edit. politică, 1962, p. 36.

Rev. filoz., 15, 5, p. 521–529, București, 1968

și a subliniat cu o mai mare acuitate momentul specific național al acestei istorice prefaceri.

Astăzi nici un adversar al lui Marx nu-i contestă meritul istoric de a fi anticipat cu un secol și mai bine alternativa pe care istoria însăși a pus-o fără echivoc în fața oamenilor : a opta pentru domnia proprietății private sau pentru domnia omului. Și le vine din ce în ce mai greu adversarilor să conteste că Marx nu a pus această alternativă în termenii științei, cu toate modificările care trebuie azi aduse științei elaborate de el, și îndeosebi științei economiei politice, în perspectiva unui secol de dezvoltare istorică, nu mai puțin revoluționar din punct de vedere științific și tehnic decît din punct de vedere politic.

Dar, pentru a opta pentru domnia omului în spiritul concepției istorice și sociale marxiste, înseamnă pentru cel ce optează a recunoaște istoriei acest sens imanent și a se considera responsabil atît ca individ, cît și ca membru al comunității, atît pentru alegerea sa ideologică sau politică, cît și pentru activitatea care decurge din ea.

Este cert că fără convingerea teoretică în adevărul ideilor marxiste nu poate fi vorba de o adeziune liberă și conștientă la opera de prefacere socialistă a societății și nici de conștiința responsabilității față de această inițiativă revoluționară fără precedent. Și dacă ar fi să rostim în cîteva vorbe puterea de atracție a acestui adevăr, atunci ele sînt *libertatea* și *demnitatea omului*. Cu această idee, care gravitează în jurul conceptului de *umanism modern*, intrăm în centrul marii polemici angajate în jurul marxismului în anii de după război și în care se înfruntă cele mai deosebite aspirații și cele mai diferite curente de gîndire.

★

Un loc important în această polemică îl ocupă gîndirea filozofică și socială creștină. Scopul ei este de a dovedi că oamenii s-au înșelat sau se înșală asupra gîndirii lui Marx atunci cînd cred că această gîndire este adevărată. Marxismul ar fi o nouă metafizică, mai falsă decît oricare altă metafizică, deoarece temeliile ei sînt materialismul și ateismul.

În cartea sa *Marxism și umanism*[2], Pierre Bigo încearcă să facă dovada că marxismul nu este altceva decît un hegelianism răsturnat, deci un protest împotriva idealismului hegelian, dar un protest care i-a păstrat „intenția și metoda : a pune capăt alienării omului printr-o dialectică"[3]. De aceea i se pare firesc să considere că economia politică a lui Marx este „dominată"[4] de ideea alienării și că ea nu este altceva decît o „dialectică a alienării" [5]. Deosebirea dintre Marx și Hegel ar consta numai în faptul că la Marx nu mai este vorba de o rezolvare speculativă a problemelor, în gîndire, ci de o rezolvare practică a lor, printr-o acțiune revoluționară.

A spune că marxismul este hegelianismul răsturnat este totuna cu a spune că, dacă răsturnăm sistemul hegelian, îl căpătăm pe cel al lui Marx. Se știe, și aproape că a devenit un loc comun, că nu de la sistemul lui

[2] Am ales această carte, de două ori premiată și ajunsă la a 3-a ediție, deoarece o consider foarte semnificativă pentru atitudinea filozofiei creștine față de marxism în problema umanismului.

[3] Pierre Bigo, *Marxisme et humanisme*, 3e édition, Paris, P.U.F., 1961, p. 26.

[4] *Ibidem*, p. 27.

[5] *Ibidem*, p. 32.

Hegel a pornit Marx, ci de la dialectica lui, și că dialectica hegeliană a fost abia de Marx eliberată de sistemul hegelian în strînsoarea căruia ea a sucombat. În plus, înseamnă să pretinzi, așa cum pretinde Bigo, că în gîndirea marxistă regăsim întreaga problematică hegeliană, ceea ce e de-a dreptul straniu și de neînțeles pentru acela care cunoaște cît de cît cîte ceva atît din gîndirea lui Hegel cît și din cea a lui Marx.

Adevărul e că, în afară de problema metodei, Hegel nu a pus probleme noi, ci a dat numai o motivare filozofică problemelor vechi. Marx, dimpotrivă, a arătat oamenilor cum trebuie să înțeleagă problemele nou create de stările de lucruri vechi. Mai precis, la Marx este vorba de o problematică nouă, care rezultă din problematica veche, anume problematica emancipării sociale a omului, creată de emanciparea lui numai politică. De aceea Marx nu l-a „înlocuit" pe Hegel, ci l-a înlăturat pe Hegel.

Ideea că opera economică a lui Marx este o „dialectică a alienării" este totuna cu ideea că ea nu este o operă economică, ci una filozofică. Și tocmai această idee o afirmă Bigo : „Știința marxistă . . . este, în realitate, o filozofie a omului, o meta-fizică a subiectului, mai exact : o meta-economie a capitalului și a valorii"[6]. În alți termeni aceasta înseamnă că opera economică a lui Marx nu este o analiză economică a producției capitaliste, ci o analiză existențială a ei, adică ea nu este o analiză a lumii mărfurilor, ci o analiză a *poziției omului* în lumea mărfurilor. El recomandă chiar cititorilor operei lui Marx *Capitalul* să înceapă lectura primului volum nu cu începutul primului capitol, „Marfa", ci cu sfîrșitul lui, cu „Fetișismul mărfii", în care este analizată poziția omului în lumea mărfurilor. Acest paragraf ar fi cheia întregului *Capital*.

Într-adevăr în acest paragraf Marx dezvăluie misterul fenomenului numit de el „fetișismul mărfii" și explică felul în care, în economia de mărfuri, în virtutea faptului că forma socială a produsului muncii este marfa, lumea mărfurilor s-a substituit lumii oamenilor. Acesta este fenomenul alienării în sfera vieții economice, deci în sfera existenței materiale nemijlocite a oamenilor și, drept urmare, premisa obiectivă a tuturor celorlalte forme de alienare, morale, religioase, politice etc. Dar s-ar comite o gravă eroare, așa cum o comite Bigo, dacă s-ar confunda conceptele și s-ar substitui planurile, dacă s-ar pune, de pildă, în conceptul filozofic și etic de alienare un înțeles economic și s-ar confunda economia politică cu filozofia și morala. Atunci s-ar putea vorbi frumos și, poate, chiar interesant despre multe lucruri, dar nu despre gîndirea lui Marx.

Cu ideea alienării sîntem în miezul considerațiilor asupra umanismului modern, care au inspirat o imensă literatură filozofică în ultimele două decenii. Mai ales locul marxismului în cadrul acestui umanism constituie obiectul celor mai vii dispute, și subiectul ca atare, trebuie recunoscut, este de fapt inepuizabil.

Autorul nostru creștin, după cum s-a văzut, a pus în discuție însăși opera fundamentală a marxismului — *Capitalul*. În polemica sa cu marxismul, el a angajat filozofia creștină. Problema filozofică importantă la care cere un răspuns se referă la locul pe care îl ocupă conceptul de alienare în opera lui Marx *Capitalul* și la sensul umanist care se degajă din această operă. Care este deci adevărul în această chestiune ?

[6] *Ibidem*, p. 1.

Afirmația că ideea alienării „domină" economia politică a lui Marx are numai un singur înțeles adevărat, anume că această economie este străbătută de un protest moral împotriva exploatării forței de muncă a omului în societatea capitalistă, protest care nu intervine în analiza economică, ci se întemeiază numai pe această analiză.

Afirmația autorului că ideea de alienare lămurește semnificația tezelor lui Marx asupra mărfii, banilor și capitalului este falsă. Ea nu lămurește semnificația economică a acestor teze, ci numai protestul moral al lui Marx față de societatea în care lumea lucrurilor, respectiv a mărfurilor, s-a substituit lumii oamenilor și i-a coborît pe oameni la nivelul lucrurilor.

Așa, de pildă, alienarea produsului interesează economia politică numai ca act de vînzare-cumpărare, deci ca relație economică și ca semnificație economică și, dimpotrivă, ea nu prezintă interes pentru economia politică, ca act de alienare, anume ca semnificație filozofică sau morală, respectiv ca deposedare a omului de produsul muncii lui nemijlocite.

În condițiile capitalismului, cînd forța de muncă devine marfă, prin actul vînzării și cumpărării ei se alienează munca ca act productiv. Ea devine, deși temporar, proprietate privată a altuia. Nici acest act de alienare nu interesează economia politică decît ca act de vînzare-cumpărare, deci ca relație economică și ca semnificație economică, și nu ca act de alienare, anume ca semnificație filozofică sau morală, respectiv ca deposedare a omului de una din trăsăturile sale esențiale — munca productivă.

În sfîrșit, atunci cînd interesul privat, în forma lui desăvîrșită, capitalistă, îl transformă pe om față de celălalt om în mijloc, în timp ce filozofia, morala și religia îl voiesc a fi scop, atunci nu numai unii oameni, ci toți oamenii se află în stare de alienare, adică o stare în care în om este suprimată ființa sa generică, natura sa socială. Ca englez și deci ca om mai receptiv la aspectul practic al vieții, Hobbes a afirmat această idee în lumea modernă, reluînd celebra cugetare a poetului roman Plaut: *Homo homini lupus*. Această stare a oamenilor nu numai că nu prezintă interes pentru economia politică, dar nici nu există pentru ea, atît de îndepărtată este ea de relațiile practice de producție și de schimb.

Rezultă limpede deci că valoarea de schimb și actul vînzării-cumpărării sînt fapte economice prin care omul exprimă modul în care nu numai produsele muncii, ci și ceilalți oameni, există pentru el, într-un cuvînt ele sînt fapte care întemeiază o anumită morală. Luate în sine, ele sînt fapte economice și nu morale, ele au și o semnificație morală, numai pentru că exprimă totodată și felul în care omul există pentru om, anume ca mijloc, și nu ca scop.

Să rezumăm deci. Economia politică a lui Marx nu este o filozofie a omului, așa cum pretinde autorul nostru, ci *întemeiază* o atare filozofie, și anume o filozofie materialistă a omului. Cu alte cuvinte, ea întemeiază în mod materialist teoria obiectivării omului și oferă filozofiei criteriul practic, obiectiv, în înțelegerea originii omului și a naturii lui sociale diferite în epoci istorice diferite. De asemenea, economia politică a lui Marx nu este o morală, cum pretinde același autor, ci *întemeiază* o morală, anume o morală a muncii libere împotriva muncii înstrăinate sau exploatate, într-un cuvînt o morală a unei societăți care ar statornici domnia omului în locul domniei proprietății private.

Înainte de a-şi fi formulat protestul său moral şi politic împotriva inegalităţii sociale care domneşte în societatea burgheză, Marx a căutat să înţeleagă temeiul obiectiv al acestei inegalităţi şi l-a găsit, după cum se ştie, în economia acestei societăţi. De aceea protestul său moral împotriva inegalităţii sociale nu este făcut în numele moralei şi nici al filozofiei, ci în numele economiei politice. El a dovedit în opera sa economică atît necesitatea istorică a inegalităţii sociale în forma ei burgheză, cît şi necesitatea şi posibilitatea de a o desfiinţa. Prin acest fapt, prin faptul de a nu fi pornit de la filozofie şi de la morală la economia politică, ci de la economia politică la morală şi la filozofie, se deosebeşte Marx de socialiştii utopişti francezi şi englezi, de Proudhon, de socialiştii creştini, de anarhişti şi în genere de toate celelalte doctrine ale socialismului modern.

Dar a afirma ideea domniei omului împotriva domniei proprietăţii private înseamnă a afirma primatul omului faţă de producţie, primatul socialului faţă de economic, primatul dimensiunii spirituale a omului faţă de dimensiunea lui materială, într-un cuvînt, înseamnă a afirma ideea transcendenţei omului. Măreţia şi adevărul marxismului, după filozofia creştină, se află în această afirmaţie. Slăbiciunea şi eroarea lui se află în negarea acestei afirmaţii. În această „contradicţie internă" ar consta „drama" marxismului. Rădăcina acestei contradicţii s-ar afla din punct de vedere social în proiectul său — colectivismul — , iar din punct de vedere spiritual în filozofia sa — materialismul şi ateismul. Colectivismul ar însemna suprimarea personalităţii individului, iar materialismul şi ateismul — suprimarea spiritualităţii lui.

Filozofia creştină pune în ideea de spiritualitate a omului, cum este lesne de înţeles, un sens religios şi contestă orice compatibilitate a ei cu marxismul materialist şi ateist.

Dar tocmai în deosebirea, arătată mai sus, dintre socialismul marxist şi celelalte doctrine ale socialismului modern, se află şi deosebirea dintre umanismul marxist şi celelalte variante ale umanismului modern, inclusiv deosebirea cu privire la ideea primatului spiritualităţii umane. Marx a adăugat umanismului modern cea de-a doua dimensiune — practică — şi a scos ideea primatului spiritualităţii umane din sfera iluziilor speculative — filozofice şi religioase — şi a trecut-o în sfera iniţiativei istorice şi a activităţii sociale practice. Într-un cuvînt, Marx a arătat oamenilor că idealul autodesăvîrşirii spirituale a omului a devenit în epoca modernă o posibilitate reală şi cea dintîi premisă a ei este o prefacere structurală a relaţiilor sociale care urmează să statornicească domnia societăţii asupra propriei ei avuţii.

Opera economică a lui Marx *Capitalul* este contribuţia sa epocală la cunoaşterea ştiinţifică a acestui adevăr. Pentru filozofie însă, această operă mai prezintă şi un interes special. Ea este o dovadă că filozofia modernă a comis o eroare cînd a făcut abstracţie de această ştiinţă. Firesc, după cum e uşor de înţeles, a fost o eroare inevitabilă. Dar, dacă filozofia va persista în această eroare, ea va rămîne mereu alături de necesitatea istorică reală, în loc să fie de fiecare dată conştiinţa ei. Iată de ce, datorită lui Marx, filozofia nu mai poate nesocoti, fără să se priveze ea însăşi de unul din temeiurile ei pozitive, importanţa filozofică a economiei politice.

★

Spiritul pozitiv şi inventivitatea tehnică, care şi-au croit drum în prima jumătate a secolului, domină acum, în a doua jumătate a secolului nostru, în mod incontestabil şi spectaculos. Drept urmare, asemenea ştiinţelor naturii, ştiinţele umaniste au fost puse în situaţia, şi chiar constrînse, să-şi revizuiască postulatele şi să-şi revoluţioneze metodele de investigaţie. Filozofia mai are a-şi circumscrie temeiurile pozitive ale existenţei ei de sine stătătoare. Estetica nu-şi poate încă stabili criteriile selective în interpretarea fenomenului artistic, autentic contemporan. Religia s-a pomenit în situaţia de a-l constrînge pe Dumnezeu să se supună exigenţelor spirituale, ştiinţifice şi morale ale actualei lumi în plină prefacere structurală, în care puterea atribuită lui de închipuirea oamenilor pare să fie egalată de puterea reală a oamenilor asupra propriului lor destin. În aceste împrejurări de acută reevaluare, *existenţialismul*, cel nereligios, s-a impus ca o alternativă filozofică seducătoare, dar uşor vulnerabilă.

Se ştie că materialismul istoric al lui Marx a explicat pentru prima oară componenta obiectivă a istoriei ca fiind de ordin material, economic şi a dezlegat astfel în mod materialist marea problemă a necesităţii istorice, care în filozofia germană a istoriei rămăsese un mister. Pentru Marx, necesitatea istorică în acest înţeles este criteriul obiectiv în înţelegerea structurii sociale şi politice a unei societăţi sau a istoriei sociale şi politice a unei epoci. Ea ne explică însă condiţiile sociale deja constituite pe care generaţiile noi le preiau şi la care se adaptează, într-un cuvînt ea ne explică istoria deja constituită. Ea nu ne explică însă schimbările şi transformările pe care urmează să le sufere societatea prin activitatea noilor generaţii, cu alte cuvinte ea nu ne explică istoria pe cale de a se constitui. Acesta este domeniul celei de-a doua componente a istoriei — cea subiectivă. Distingem, aşadar, în procesul istoric, care este unic şi indivizibil, momentul istoric obiectiv al subiectivităţii umane şi momentul uman subiectiv al obiectivităţii istorice.

Dar ce este, mai precis, acest din urmă moment? El este libertate şi voinţă, sentiment şi pasiune, iniţiativă istorică şi acţiune. În desfăşurarea lor, aceste componente ale subiectivităţii umane sînt de fiecare dată istoria pe cale de a se constitui, într-un cuvînt istoria propriu-zisă. Se înţelege că amputăm viziunea asupra istoriei dacă abandonăm una din componentele ei în favoarea celeilalte. Şi acesta este tocmai cazul filozofiei existenţialiste. Ea a făcut pur şi simplu abstracţie de momentul obiectiv al istoriei şi l-a privilegiat pe cel subiectiv.

J. P. Sartre are incontestabil meritul de a fi pus cu vigoare şi talent problema subiectivităţii umane în centrul filozofiei şi de a fi dezvăluit astfel un punct deficitar în gîndirea filozofică marxistă. Dar el a inversat raportul dintre libertate şi necesitate şi a transformat necesitatea într-un caz particular al libertăţii. În acest fel, perspectiva marxistă asupra istoriei a fost desfiinţată. De fapt, în problema libertăţii mai stăruie încă o confuzie care face anevoioasă înţelegerea ei — confuzia între iluzia libertăţii absolute şi realitatea libertăţii absolute a individului asupra destinului său. Iluzia libertăţii absolute a individului

constă în credința în puterea absolută a individului asupra destinului său în opoziție cu societatea. Realitatea libertății absolute a individului constă în puterea absolută a societății asupra destinului ei în deplin acord cu individul. Numai în acest din urmă caz, puterea absolută a individului asupra destinului său este o putere reală, a sa proprie. Și numai această din urmă concepție asupra libertății individului este cea autentic marxistă. Ea presupune însă o stare socială în care condițiile materiale de existență ale oamenilor se află sub controlul lor conștient și în care raporturile individului cu comunitatea nu mai sînt reglementate de o putere de constrîngere exterioară — aceea a dreptului și a statului.

Aceasta este perspectiva marxistă asupra societății comuniste, o perspectivă foarte îndepărtată și de aceea în aparență ireală, dar nu mai ireală decît perspectiva pe care o deschide omului orice teorie științifică nouă prin care el dobîndește o putere nouă asupra propriului său destin.

Filozofia lui J. P. Sartre repune din nou în frămîntata lume de azi vechea problemă a filozofiei moderne a istoriei, aceea a raportului dintre dezvoltarea individului și dezvoltarea societății, și o rezolvă în favoarea individului și în detrimentul societății. Locul privilegiat pe care îl deține individul în filozofia existențialistă a lui Sartre constituie sporul lui de contribuție filozofică la filozofia contemporană. Locul vitregit pe care îl ocupă în această filozofie socialul și cu deosebire economico-socialul o menține, ca să folosim o expresie a lui Feuerbach, în poziția de filozofie care își datorează existența unei nevoi filozofice și nu unei nevoi a omenirii și, drept urmare, aparține istoriei filozofiei, și numai indirect istoriei omenirii. De aceea marxiștii francezi sînt îndreptățiți să conteste că există o „variantă sartriană a marxismului".

★

Istoria primei jumătăți a secolului nostru a arătat cît de mare a fost pericolul pentru gîndirea marxistă și cît de grave au fost prejudiciile aduse mișcării muncitorești marxiste de un dușman apărut, în împrejurări nefericite, chiar în interiorul lui — dogmatismul. Experiența lui tragică stăruie și va mai stărui multă vreme în amintirea oamenilor, și această amintire explică și vehemența polemicii ivite acum în Franța între unii marxiști și Louis Althusser și grupul său de colaboratori.

În ultima sa lucrare, *Marxisme du 20e siècle* (1966), R. Garaudy pledează pentru spiritul critic autentic marxist, împotriva spiritului dogmatic pe care l-ar reprezenta, potrivit argumentării sale, L. Althusser și adepții săi[7].

Exagerările nu sînt excluse nici de o parte, nici de alta, dar ideea „antiumanismului teoretic" care definește orientarea teoretică a lui L. Althusser și în jurul căreia gravitează polemica merită toată atenția și luarea aminte.

De asemenea, merită toată atenția unghiul din care R. Garaudy concepe lupta împotriva dogmatismului, anume ideea că din punctul de vedere al progresului cunoașterii, mai important decît momentul

[7] Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, Ed. François Maspero, 1966, și *Lire le Capital*, două volume realizate în colaborare, publicate în aceeași editură.

științei deja constituite, este cel al științei pe cale de a se constitui, iar din punctul de vedere al inițiativei istorice practice, mai importantă decît istoria deja constituită este istoria pe cale de a se constitui.

„Antiumanismul teoretic" este acea poziție teoretică care consideră neglijabilă și lipsită de semnificație din punct de vedere istoric și social, teoretic și practic, subiectivitatea umană și, în cadrul ei, îndeosebi momentul inițiativei istorice, cu întreaga lui încărcătură afectivă, în întreaga lui semnificație morală, cu toate necunoscutele și toate elementele de risc pe care le conține și care în fiecare epocă istorică, în fiecare comunitate națională, exprimă prestigiul și autoritatea conducătorilor și personalitatea istorică și culturală a unui popor.

Este acel unghi de vedere care nesocotește subiectivitatea umană în expresia ei cea mai caracteristică și mai autentică — libertatea alegerii, proiectul — și substituie omului real și problemelor reale ale omului umbra lor abstractă, mai exact, o necesitate abstractă, în care tot ce este autentic omenesc, psihologia și spiritualitatea umană, dispare într-o lume abstractă a conceptelor, în care toată istoria trecută, prezentă și viitoare apare limpede și cristalină, iar omul, ca individ, o simplă apariție trecătoare față de care istoria lui este totul, iar el nu este nimic.

Această poziție teoretică opune factorului subiectivitate umană, factorul rațional, conceptual, deci impersonal, ca alternativă filozofică exclusivă. În acest fel dispare din analiza și interpretarea filozofică a istoriei omul ca personalitate umană integrală și, drept urmare, personalitatea fiecărui popor, a fiecărei națiuni. Nu mai este vorba de omul real, ci de abstracția lui, de conceptul de om; nu mai este vorba de personalitatea reală a unui popor, ci de noțiunea abstractă de popor. Consecințele logice ale acestei poziții teoretice sînt interpretarea dogmatică a teoriei.

Fiind vorba de Franța, este vorba și de un specific francez: „«Antiumanismul teoretic» al școlii lui Althusser — scrie Garaudy — este varianta specific franceză a neodogmatismului. Variantă specific franceză pentru că ea pretinde să se intemeieze pe o concepție carteziană a conceptului și să respingă întreaga moștenire hegeliană, fichteană și kantiană a lui Marx"[8]. Nu discutăm acum temeinicia acestei critici. Dar trebuie să constatăm că pretenția de a dezvolta în acest mod gîndirea filozofică a lui Marx trece cu vederea rolul filozofiei idealiste clasice germane, de la Kant la Hegel, în formarea filozofiei marxiste și îndeosebi cu privire la locul pe care-l ocupă partea pozitivă a acestei filozofii — concepția ei despre latura activă a cunoașterii și despre momentul subiectiv al istoriei — în filozofia marxistă.

Cine reflectează mai adînc asupra *Tezelor* lui Marx *despre Feuerbach* și, mai ales, asupra celei dintîi și asupra celei din urmă — ceea ce nu înseamnă că ele pot fi înțelese independent de ansamblul tezelor — află cheia contribuției însemnate a marxismului la dezvoltarea filozofiei moderne.

Cerința lui Marx de a se elabora în mod materialist problema „laturii active" a cunoașterii afirmă necesitatea de a opune idealismului dialectic, materialismul dialectic și a dovedi cum poate filozofia să

[8] R. Garaudy, *Marxisme du 20e siècle*, La Palatine, Paris-Genève, 1966, p. 225.

rămînă filozofie fără să fie metafizică şi cum poate raportul dintre filozofie şi celelalte ştiinţe să rămînă un raport filozofic şi să înceteze să fie un raport metafizic. Termenul „metafizică" desemnează aici filozofia în înţelesul ei tradiţional.

Momentul „subiectiv" al istoriei afirmat de Marx concomitent exprimă ideea că actul istoric este un act creator, şi nu manifestarea mecanică a unei simple necesităţi, fie ea chiar înţeleasă, adică transpusă în conceptele unei teorii. Ca act creator, actul istoric este un act care se întemeiază pe teorie, dar totodată întemeiază teoria. Tocmai de aceea raportul dintre teorie şi practică este concomitent un raport de continuitate şi discontinuitate, ceea ce pentru gîndirea dialectică este un adevăr elementar.

Momentul discontinuităţii este momentul subiectiv al istoriei, momentul iniţiativei istorice, care ilustrează cu pregnanţă fizionomia morală, energia voinţei, gradul de cultură şi forţa creatoare a unei personalităţi umane sau a unei comunităţi naţionale. El este istoria pe cale de a se constitui, în opoziţie cu istoria deja constituită, este teoria pe cale de a se constitui, în opoziţie cu teoria deja constituită. Iată de ce contestarea lui înseamnă, cum lesne îşi dă seama oricine, cele mai grave prejudicii aduse teoriei şi, drept urmare, cum e cazul marxismului, unei idei adevărate şi unui ideal nobil de umanitate, precum şi dezvoltării istorice şi culturale a unui popor călăuzit de acest ideal.

E de reţinut deci că «antiumanismul teoretic» este tendinţa de a dezmembra procesul istoric şi a exclude unul din factorii lui constitutivi — omul ca subiectivitate, adică omul ca voinţă şi libertate, ca autor şi actor al propriei lui istorii — şi a acorda un loc privilegiat şi de sine stătător celuilalt factor — omului ca naţionalitate, adică omului care a încetat să mai fie om integral, deoarece a fost redus la ceea ce constituie puterea impersonală din el, la puterea de a produce concepte. Dacă această putere a omului, care este ştiinţa sa, este detaşată şi privilegiată faţă de celelalte puteri ale sale, de voinţa şi libertatea sa, atunci prima dintre puterile lui degenerează într-o teologie dogmatică, iar celelalte puteri ale lui, libertatea şi voinţa sa, sînt contestate şi la cea mai mică împotrivire strivite şi suprimate.

Putem spune astfel că, deşi acea putere a omului, care este ştiinţa sa, este o componentă fundamentală a istoriei sale, ea nu este şi nu poate fi singura, deoarece specificul uman nu este numai raţiune şi concept, ci şi libertate şi voinţă, într-un cuvînt *personalitate*. De aceea, istoria oamenilor, întocmai ca şi ştiinţa lor, nu este numai istorie constituită, ci, mai ales, istoria pe cale de a se constitui, proces care angajază întreaga personalitate a individului şi prin individ a unei comunităţi, a unui popor.

Reafirmarea ideii creativităţii omului, a libertăţii şi universalităţii lui, a posibilităţii existenţei lui umane, posibilitate creată nu numai de progresul spiritual al omenirii în epoca ei modernă, ci şi de progresul ei material, posibilitate care prin contribuţia teoretică a marxismului a putut invoca certitudinea ştiinţei pozitive, este cel mai înalt omagiu pe care gîndirea şi ştiinţa umanistă îl aduce astăzi lui Karl Marx.

DISCUŢII ŞI COMENTARII DE TEXTE

NOTE DESPRE CONCEPTUL DE OM REAL LA MARX

DE

NICULAE BELLU

„. . . Nu sacra noţiune de «om», ci oamenii reali . . .“ (MARX)[1]

Sacra noţiune de om definea, în epocă, idealul ei umanist, dar denumea totodată graniţele înăuntrul cărora idealul ei umanist putea fi conceput şi realizat. *Sacra noţiune de om*, pe cît exprima mai sonor şi mai demonstrativ reala năzuinţă de eliberare a omului de povara unui vechi sistem de servituţi, pe care tocmai lipsa libertăţii şi nerecunoaşterea omului ca libertate păreau a le caracteriza în modul cel mai cuprinzător, pe atît disimula sub propriul ei văl faptul că însăşi problematica omului nu se punea încă la ordinea de zi decît în limitele recunoaşterii sale pur formale şi de aceea numai aparente. De la Kant la Feuerbach această iluzie persistă, şi persistă deşi Hegel — în marginile inconsecvenţelor decurgînd din idealismul său — a făcut pentru prima dată încercarea, rămasă epocală şi purtînd semnele geniului său, de a descoperi în spatele imaginii sacralizate a omului structura empirică a omului real ca produs al propriei sale istorii empirice. Dar Hegel nu lucrează asupra propriei sale descoperiri, a cărei valoare îi scapă sau, mai bine spus, a cărei valoare nu-l interesează decît ca reprezentînd una din seria mijlocirilor parcurse de *spirit* în istoria dezvoltării sale. În acelaşi timp, factura spiritualistă, maniera obscură şi uneori teologică sub care această descoperire se înfăţişa în textul hegelian explică, deşi numai în parte, faptul de a fi trecut neobservată pînă la Marx, de a nu fi fost reţinută de Feuerbach, de pildă, în antropologia sa. S-ar putea considera mai curînd că şi-a spus cuvîntul aici maniera hegeliană* de a învălui şi ascunde din nou într-o structură mistificată ceea ce antenele gîndirii sale descopereau şi dezvăluiau descifrînd, dar

[1] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a 2-a, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 231.

* „. . . Această descompunere şi restaurare filozofică a realităţii empirice existente. . .“ (K. Marx, *Manuscrits de 1844*, Paris, E.S., 1962, p. 131).

nu pînă la capăt, ascunzişurile istoriei reale. Trebuia să fii Marx, după cum Engels însuşi nota, pentru a înţelege măreţia acestei descoperiri în ciuda ascunzişurilor care o fac la Hegel să dispară din nou, aproape instantaneu într-o altă denaturare, misterul construcţiilor speculative; Hegel trebuia reconsiderat în lumina propriului său principiu metodologic, dialectica realului, dar în spiritul unei consecvenţe care refuza orice dogmă, chiar pe aceea a mişcării dialectice, şi care nu se supunea nici unui alt imperativ în afara aceluia de a exprima realul în dinamica sa, adică în contradicţia dinamicii sale.

Există o pagină în *Manuscrisele din 1844* — nu singura dar poate dintre cele mai elocvente — care deschide posibilitatea înţelegerii raportului dintre Marx şi Feuerbach prin intermediul raportului dintre Marx şi Hegel; posibilitatea înţelegerii *ipotezei* pe care Marx o opune *omului real* (înţeles ca simplă natură sensibilă şi imuabilă) din viziunea lui Feuerbach, prin asimilarea ca *ipoteză de lucru* a rezultatelor încă ascunse şi mistificate, dar prezente totuşi sub această formă în soluţia hegeliană cu privire la *producerea omului prin sine însuşi* ca *un proces*, şi care respinge astfel *de plano* orice natură imuabilă, sacră (kantiană sau feuerbachiană) a omului.

Într-o primă judecată, Marx relevă ideea că încă în *Fenomenologie* apare, în stare latentă, în germene şi în ciuda noteloř critice pe care totuşi le conţine, pozitivismul necritic şi idealismul de asemenea necritic al producţiilor hegeliene ulterioare.

În al doilea rînd însă, „*Fenomenologia* este critica ascunsă, încă obscură în ea însăşi şi mistificatoare; dar în măsura în care ea reţine *înstrăinarea* omului, deşi omul nu apare aici decît sub formă de spirit, se găsesc ascunse în ea *toate* elementele criticii*, şi acestea sînt deja adeseori *preparate* şi *elaborate* într-o manieră care depăşeşte cu mult punctul de vedere hegelian"[2]. Ceea ce-l determină, în consecinţă, să considere că „măreţia *Fenomenologiei* lui Hegel şi rezultatul ei final — dialectica negativităţii ca principiu motor creator — constă deci, de o parte, în aceea că Hegel sesizează producerea omului prin el însuşi ca un proces; obiectivarea ca dezobiectivare, ca înstrăinare şi suprimare a acestei înstrăinări; în aceea deci că el sesizează esenţa *muncii* şi concepe omul obiectiv, veritabil pentru că real, ca rezultatul *propriei sale munci*. Raportul *real* activ al omului faţă de sine însuşi. . . nu este posibil decît pentru că omul exteriorizează în mod real, prin creaţia sa, *toate forţele sale generice*, ceea ce nu este posibil totodată decît în cadrul acţiunii de ansamblu a oamenilor, ca rezultat al istoriei. . ."[3].

Dificultăţile textului ascund şi reflectă în acelaşi timp dificultatea problemei. Marx surprinde, fascinat aproape, existenţa unei alte dimensiuni a realului: o lume de mistere, faţă de care realitatea cunoscută pînă atunci, sensibilă şi empirică, n-ar fi decît forma ei aparentă, neesenţială. Realul încetează să fie ceea ce pare a fi şi trece în aparent; în timp ce irealul, această lume de mistere pare, dimpotrivă, să spună

* În sensul de critică filozofică a realităţii în diversitatea aspectelor ei, pe care Marx însuşi le aproxima în acea perioadă.

[2] K. Marx, *op. cit.*, p. 131.

[3] *Ibidem*, p. 132.

mult mai mult despre real decît opusul său sensibil, care devine astfel expresia în lumea empirică a unui alt real, înțeles ca substanța invizibilă a celui dintîi : *lucrul în sine.*

S-ar putea considera că la Marx această descoperire constituie un nou punct de privire în cercetările sale, și anume un punct capital, pe care se întemeiază o concepție unitară asupra omului și societății. Dar contururile acestei descoperiri se desemnează nu dintr-o dată, ci mai curînd pe parcursul unor demersuri contradictorii, de-a lungul cărora viziunea asupra realului s-a dedublat în ceea ce realul este ca moment sensibil și, pe de altă parte, în substratul său, respectiv în momentul ascuns al *realului*, din a căror confruntare și opoziție se va reconstitui în cele din urmă un concept integral.

Deocamdată aproximăm numai pe urmele acestei reconstituiri, cu toate erorile inevitabile unei asemenea încercări. Deocamdată deci conceptul de *om real* ne apare sub o înfățișare concret-senzorială, empirică, în simplă conformitate cu simțul obișnuit al practicii curente. Înțelegerea sa pare a nu ridica încă probleme, ci, dimpotrivă, a le fi lămurit pe toate printr-o surprinzătoare și spectaculoasă înlăturare a oricărei speculații.

Acest model, feuerbachian, decurge din critica unilaterală a filozofiei hegeliene. „Răstoarnă situația și ai adevărul (afirmă Feuerbach, urmărind să destrame misterul construcției speculative hegeliene) : cunoașterea de către om a lui Dumnezeu este cunoașterea de către om a omului însuși, a propriei sale ființe"[4]. Iar acest om însuși, omul real, se definește prin însușirile atribuite lui Dumnezeu, cunoscîndu-se pe sine însuși prin recunoașterea acestor atribute ca ale sale. În epocă, această demistificare a avut răsunetul unei adevărate revoluții. „Entuziasmul era general : dintr-o dată am devenit cu toții feuerbachieni"[5], își va fi amintit Engels după 50 de ani.

Dar, sub condeiul lui Marx, modelul feuerbachian este întrucîtva remodelat și astfel parțial anulat chiar în paginile care sînt entuziast recunoscătoare lui Feuerbach pentru contribuția sa, ceea ce indică elocvent modul propriu în care Marx îl citise pe Feuerbach încă înainte de a se fi distanțat evident critic de tezele sale. Și indică anume că, pentru Marx, realitatea omului se instituia, aproape intuitiv, dintr-un alt real decît realul omului feuerbachian.

Cum Feuerbach se mulțumise cu simpla răsturnare a raportului speculativ hegelian („. . . transform numai obiectul din reprezentare sau închipuire în obiectul din realitate" [6]), rezultatul se constituie din afirmarea ca esență a acestui obiect real, respectiv : „. . . o ființă *reală* sau, mai bine zis, cea mai reală esență, adevăratul *Ens realissimum* : omul, deci cel mai pozitiv *principiu real* filozofic, care concepe ideea din contrariul ei — din materie, din ființă, din simțuri, care se raportează la obiectul ei în primul rînd pe calea sensibilității, adică pasiv, receptiv, mai înainte de a-l fi determinat prin gîndire. . ."[7].

[4] L. Feuerbach, *Esența creștinismului*, p. 295.
[5] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 21, București, Edit. politică, 1965, p. 272.
[6] L. Feuerbach, *op. cit.*, p. 21.
[7] *Ibidem*, p. 17.

Pentru a face din *om* principiul real al unei filozofii, realitatea omului însuşi a fost supusă unui proces de reducţie la ceea ce ar putea constitui un moment primar şi ireductibil al său, respectiv omul ca pură fiinţare sensibilă, ca simplă senzorialitate, adică pasiv, receptiv. Realul unui asemenea *Ens realissimum* în această determinare de principiu a sa nu reapare la Marx sau la Engels nici chiar în textele din perioada celui mai desăvîrşit entuziasm feuerbachian al lor, cum ar fi *Manuscrisele din 1843* şi *1844*, sau *Sfînta familie* (1845), pe care Engels o consideră ca exprimînd cel mai bine înrîurirea exercitată de Feuerbach asupra lui Marx. „Cine a pus — scriau ei în *Sfînta familie* — în locul vechilor zdrenţe, inclusiv«infinita conştiinţă de sine», nu *«semnificaţia omului»* — ca şi cum omul mai are vreo altă semnificaţie în afară de aceea de a fi om!—, ci *«omul»* însuşi? *Feuerbach* şi numai *Feuerbach*".

Şi, totuşi, lectura textului arată cum continuarea pozitivă a acestei idei pe aceeaşi pagină se întemeiază pe o înţelegere distinctă de Feuerbach a ceea ce constituie realul în om, întrucît e implicată aici activitatea sa în istorie şi totodată natura ei creatoare de istorie. „Nu istoria, ci tocmai *omul*, omul real şi viu — iată cine face totul, cine posedă totul şi dă toate aceste bătălii. «Istoria» nu este o personalitate aparte, care se foloseşte de om ca de un mijloc pentru atingerea ţelurilor ei. Istoria *nu* este altceva *decît* activitatea omului care îşi urmăreşte ţelurile sale"[8].

Şi pentru Marx omul urmează să fie „cunoscut ca esenţă", dar aceasta înseamnă din capul locului nu numai „ca bază a oricăror stări omeneşti" (semnificaţie feuerbachiană), ci şi „ca bază a oricărei activităţi"[9], ceea ce introduce momentul creaţiei şi al istoriei. Marx este încă nesigur aici, nu problematizează acum această diferenţă. Dimpotrivă, îi atribuie spontan lui Feuerbach ceea ce nu se afla decît în modalitatea proprie lui Marx de a-l fi citit pe Feuerbach cu implicarea lui Hegel. Încît nici nu reţine pentru moment 1) că Feuerbach s-a oprit la mijlocul drumului cînd a făcut din om, care este o totalitate complexă, un principiu elementar; 2) că modalitatea superlativă a realului feuerbachian (omul=*Ens realissimum*) nu este decît vizibilul empiric şi senzorial, exprimînd un alt real, ascuns, neaparent, care-l determină şi îl explică totodată pe cel dintîi; 3) că pentru a ajunge la acest real, care nu apare decît pentru gîndirea teoretică, gîndirea teoretică trebuie să fi distrus înainte de toate mitul că realul este şi se reduce la aparent, că proclamarea realului ca principiu şi-ar avea adevărul în proclamarea aparentului ca real.

Tentaţia reducţiei feuerbachiene la concretul empiric apare, în acest scurt interval, ca irezistibilă, fapt pe deplin explicabil dacă nu uităm că tocmai în aceşti ani Marx şi Engels se răfuiau mai ales cu propria lor conştiinţă filozofică anterioară, marcată de pecetea automişcării speculative a Ideii. Materialitatea sensibilă a soluţiei lui Feuerbach oferă un răspuns uluitor de simplu şi economic, ceea ce explică puterea lui de a se impune, fascinaţia ne-critică, orbitoare pe care o exercită. „*Feuerbach* este primul *care, pornind de la punctul de vedere hegelian*, l-a completat şi l-a criticat pe *Hegel*. Reducînd spiritul *abso-*

[8] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 2, ed. a 2-a, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 104—105.
[9] *Ibidem*.

lui, metafizic, la „*omul real întemeiat pe natură*", el a desăvîrșit *critica religiei* și în același timp a schițat cu măiestrie *trăsăturile fundamentale ale criticii speculației hegeliene* și deci ale criticii *oricărei metafizici în general*"[10].

Omul real întemeiat pe natură, oricît de distinct vibrează sonoritatea feuerbachiană a conceptului, spune însă în acest context ceva evident mai mult decît înțelege Feuerbach prin acel *Ens realissimum*, definit ca numai sensibil, adică numai pasiv, numai receptiv, și spune cu totul altceva din momentul în care Marx consideră conceptul feuerbachian (omul real întemeiat pe natură) ca *pornind* de la punctul de vedere hegelian, pe care îl critică și îl *completează* totodată, așadar pe care îl reține ca implicat în soluția nouă.

I s-ar atribui astfel lui Marx ceea ce el însuși n-ar fi fost dispus sau gata să admită ? Mai greu de crezut, deși chiar admiterea unei asemenea presupuneri n-ar schimba datele problemei, ci numai ponderea raportului de clarobscur sub care problema însăși se înfățișa în cîmpul cercetării teoretice. Greu de crezut, pentru că Marx îl citește pe Feuerbach în continuarea, evident critică, a punctului de vedere hegelian, ca o depășire a punctului de vedere hegelian și în acest sens ca o „*completare*" necesară acestuia. Marx întrevăzuse, încă în textul hegelian (*Fenomenologia spiritului*), punctul de pornire, matricea ascunsă a acestei depășiri : „se găsesc ascunse în ea *toate* elementele criticii, și acestea sînt deja adeseori *preparate* și *elaborate* într-o manieră care depășește cu mult punctul de vedere hegelian". În acest sens, „*omul real întemeiat pe natură*" constituie tocmai un asemenea element ascuns, încă în paginile *Fenomenologiei*, gata *preparat* și *elaborat* într-o manieră care depășește cu mult punctul de vedere hegelian, dar căruia Feuerbach îi descoperă și îi atribuie o altă poziție, și anume o poziție centrală, iar de aici semnificația unui principiu fundamental. Prin aceasta, *omul real întemeiat pe natură*, la care Feuerbach a redus *Spiritul absolut* și *metafizic* (hegelian), nu încetează să fie gîndit ca un concept social, iar prin aceasta istoric, întemeiat evident pe natură, pe senzorialitate, dar pe o natură care s-a de-naturat, devenind socială, și pe o senzorialitate care se reconstituie ca sensibilitate umană în același timp pasivă și activă, receptivă și creatoare, mai aproape de ceea ce încă la Hegel depășea punctul de vedere hegelian, decît de viziunea în esență inertă concepută de Feuerbach.

Sensul realului, pe care Marx îl descifrează încă la Hegel, este tocmai ceea ce aparent nu se vede, pentru că nu are masă de repaus, ci curge, trece : activitatea, munca, relația. Omul real semnifică astfel înțelegerea omului în procesul vieții sale active, iar obiectivitatea acestuia în faptul obiectiv al producerii de sine a umanului ca rezultat al propriei sale munci. În cadrul acestei probleme bine delimitate va fi de aceea greu, dacă nu chiar imposibil, să se descopere un moment pur feuerbachian în conceptele teoretice ale lui Marx.

În căutarea realului și a omului real, Marx este mereu tentat să se întrebe, să îmbogățească, sondînd în adînc resursele conceptului,

[10] *Ibidem*, p. 156.

să problematizeze acolo unde, dimpotrivă, Feuerbach mai curînd simplifică, lucrează cu certitudini şi emite soluţii. Feuerbach năzuieşte spre un concept perfect străveziu, verificabil senzorial al omului real, încît el apare mortificat de rigiditatea acestei îngrădiri, îşi pierde supleţea şi — aparent paradoxal — se goleşte tocmai de conţinutul căutat, viu, dinamic şi explicativ totodată. Respingînd sub denumirea de speculaţie şi spiritualism orice căutare în spatele lumii sensibile, Feuerbach face din scurtimea de orizont astfel conceptualizată propria sa metodologie, de unde şi sufocarea, rînd pe rînd, a fiecăreia dintre cele mai promiţătoare ipoteze ale sale.

Engels, în consideraţiile sale din 1886 asupra lui Feuerbach, revine de două ori la acest punct. În opoziţie cu Hegel, la care „pe cît de idealistă este aici forma, pe atît de realist este conţinutul", „la Feuerbach avem tocmai contrarul. În formă el este realist, ia drept punct de plecare omul; dar el nu vorbeşte de loc despre lumea în care trăieşte acest om, şi de aceea omul lui rămîne acelaşi om abstract care figura în filozofia religiei. . . deşi întreţine relaţii cu alţi oameni, fiecare dintre aceştia este tot atît de abstract ca şi el însuşi"[11]. Şi Engels se întreabă cum a fost cu putinţă ca puternicul impuls dat de Feuerbach să fi rămas cu desăvîrşire steril pentru el însuşi. „Pur şi simplu pentru că Feuerbach nu a ştiut să iasă din domeniul abstracţiilor, pe care le urăşte de moarte, spre realitatea vie. El se cramponează din răsputeri de natură şi de om; dar natura şi omul rămîn la el vorbe goale. . . . Dar de la omul abstract al lui Feuerbach nu putem ajunge la oamenii reali, vii decît dacă îi cercetăm cum acţionează în istorie"[12].

Nici teza că *omul trăieşte în perspectiva întregului* nu a cunoscut la Feuerbach o dezvoltare corespunzătoare. Din trăirea în perspectiva întregului, Feuerbach deduce mai curînd o teorie a omului ca fiinţă parţială şi, izvorînd de aici, înclinaţia sa (sau nevoia sa) de auto-ipostaziere compensatoare, în timp ce calea de ieşire din domeniul abstracţiilor, la Marx, vizează — pe cînd se considera şi afirma feuerbachian — un cîmp în spatele concretului empiric, umbrit, ba chiar ascuns de acesta, dar impunîndu-şi autenticitatea ca substrat al vieţii empirice (senzoriale), înainte chiar de a se fi dezvăluit ca atare în faţa gîndirii şi independent de faptul dacă gîndirea ştie sau nu să-i identifice prezenţa. Efortul de cunoaştere constă în trecerea de la observarea mişcării aparente, vizibile la sesizarea celei interne, *reţinînd în acelaşi timp validitatea ambelor* pentru reconstituirea procesului real.

Dar mişcarea gîndirii în urmărirea mişcării ascunse-neascunse a realului nu se dezvăluie uşor ca fiind tocmai o asemenea operaţie, trecînd continuu de la un nivel la celălalt, de la ceea ce este intern, ascuns, dar de ordinul esenţialului, la ceea ce este manifestare nemijlocită şi vizibilă, deşi în sine nesemnificativă pentru natura procesului urmărit. Din lumea reală (ascunsă-neascunsă) în lumea ideilor şi invers are loc un permanent transfer de informaţie şi de impulsuri la acţiune, care nu este mai niciodată complet, nici ca transfer şi nici ca receptare, şi nu se realizează, nu se epuizează decît în mişcarea mereu reluată a

[11] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 21, p. 286.
[12] *Ibidem*, p. 289.

acestui schimb, deci în istorie. Lumea istoriei, ca și lumea ideilor, prezintă în acest sens similitudini remarcabile, dacă n-ar fi să reținem decît faptul că, de pildă, tot așa cum în planul gîndirii s-au putut descoperi la Hegel elemente elaborate care depășeau cu mult punctul de vedere hegelian și participau deci pe această cale la pregătirea critică a unei noi concepții critice despre lume; în planul istoriei, Marx sesiza că revoluția franceză a generat idei ducînd dincolo de opțiunile cele mai cutezătoare ale revoluției însăși, dincolo de cadrul ideilor vechii rînduieli a lumii, respectiv ideea comunistă, care, consecvent elaborată, este *ideea unei noi rînduieli a lumii*[13].

Cu Hegel și Marx, gîndirea a trecut la un nou stadiu în asaltul acestui teritoriu din spatele vizibilului, fără a avea însă de la început și la tot pasul conștiința evidentă a complexității și a consecințelor teoretice implicate, fără a avea mai ales pe deplin clară, la Hegel, dar și la Marx pe alocuri, în lucrări anterioare manuscriselor economice din 1857—1858, distincția între planul realului, care se mișcă disimulîndu-se și descoperindu-se totodată sub altă înfățișare, și planul gîndirii, care tinde să-l cunoască pe cel dintîi, dar îl alterează totodată funcție de natura instrumentelor de cunoaștere cu care îl abordează.

Hegel crede că poate distinge ceea ce el numește o mișcare pervertită a cursului lumii. Însuși *cursul lumii* este ordinea unui mers ce rămîne aparent stabil, o aparență de ordine, dar al cărei conținut „este mai degrabă jocul lipsit de esență al consolidării indivizilor singulari și al dezvoltării lor"[14]. Ceea ce pare a fi *ordine* publică nu este decît acest curs al lumii, constînd dintr-o „războire generală în care fiecare trage către sine ceea ce poate, exercită justiția în privința individualității celorlalți și și-o stabilește ferm pe a sa, care se nimicește totodată prin ceilalți"[15]. „Cursul lumii este, așadar, pe de o parte, individualitatea singulară care-și caută plăcerea și satisfacția, care își găsește însă în aceasta declinul ei și satisface prin aceasta universalul, însă această satisfacere însăși, ca și celelalte momente ale acestei relații, este o formă și o mișcare pervertită a universalului"[16]. Avem o dublă realitate, sau o realitate contradictorie. Întîi, realitatea este individualitatea care-și caută satisfacție, și în acest raport universalul îi este opus, ca o reacție negativă, în care individualitatea singulară își află, ca atare, declinul, realizînd ceea ce decurge din mișcarea universalului și nu, sau numai prin această mijlocire, plăcerea și satisfacția sa. Totodată, în al doilea rînd, realitatea este acest universal numai aparent gol, fără stimuli și mișcare proprie, întrucît el se constituie din mișcarea individualităților care își caută propria lor realizare, devine cadrul posibilității acestei realizări, dar producînd în același timp obiectul satisfacției căutate de individualitatea singulară. Și astfel universalul pare a determina în ambele cazuri mișcarea individualității singulare, căreia i se opune, deși această mișcare, ca și universalul însuși, își află izvorul în impulsul primar al individualităților singulare. Ceea ce Hegel va fi reținut din acest joc în care realitatea

[13] Vezi K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 2, p. 133—134.
[14] Hegel, *Fenomenologia spiritului*, p. 213.
[15] *Ibidem*.
[16] *Ibidem*, p. 214.

și aparența sa își schimbă succesiv locurile este că „universalul se prezintă deci, în ambele cazuri, ca fiind puterea care le pune în mișcare; dar *existența* acestei puteri este numai perversitatea universală"[17].

Dar realitatea și aparența sa nu sînt ca realitatea și falsul ei, ci ca realitatea în înfățișarea ei dublă, contradictorie, sau, altfel spus, ca o *realitate 1* și o *realitate 2*, ambele legitime, fără să fie echivalente.

Marx continuă, întemeindu-se pe Feuerbach, dar într-o manieră de fiecare dată proprie, această confruntare a realului cu sine însuși sau a aparentului cu adevărul său. „În lumea modernă, fiecare om este *în același timp* și sclav și membru al colectivității de drept public. Tocmai *sclavia societății civile este în aparență* cea mai mare *libertate*, pentru că pare a fi *independența* desăvîrșită a individului, care ia drept *propria* sa libertate mișcarea nestăvilită a elementelor sale de viață înstrăinate, degajate de legături generale și de îngrădiri impuse de om, cum sînt, de pildă, proprietatea, industria, religia etc., pe cîtă vreme ea (această libertate. *N.B.*) reprezintă, dimpotrivă, înrobirea sa desăvîrșită și totala lui dezumanizare"[18].

Independența individului, ceea ce el consideră ca fiind propria sa libertate, nu este decît ceea ce a rezultat din suprimarea privilegiilor, degajarea individului de mărginirea îngrădirilor feudale, eliberarea forțelor care puneau în mișcare ceea ce Hegel numea *cursul lumii* (căutarea satisfacției proprii, industrie liberă, comerț liber, concurență generalizată etc.), dar și libera mișcare a opoziției dintre toate aceste libertăți, ciocnirea libertăților, îngrădirea lor reciprocă în jocul căreia omul se descoperă pierdut și fără putere. În același timp însă, această libertate nu este o ficțiune, ci tipul de libertate decurgînd din natura unui alt universal, iar propriile ei contradicții nu fac decît să pună în lumină caracterul de duplicitate al acestui real, modul simultan ascuns și vizibil al mișcării sale, eliberator și constrîngător, subiectiv și obiectiv, activ și pasiv, mod de mișcare pe care gîndirea teoretică urmărește să-l cunoască în chiar această duplicitate a sa, împotriva tentației mereu reproduse în critica istoriei, de a-și reprezenta ca adevărate cînd unul, cînd celălalt dintre momentele sale.

Realul însuși, disimulîndu-și propria sa mișcare, facilitează astfel unilateralitatea sau limitele cunoașterii sale; produce totodată iluzia că necunoașterea însăși s-ar datora înainte de toate nu modului de a fi și de a se mișca ascuns, caracteristic obiectului, întrucît acesta nu se dezvăluie sau se dezvăluie *in travesti*, cît mai curînd sau exclusiv miopiei istorice a cercetării însăși.

Marx prefera, în schimb, să rețină ceea ce derivă din admiterea ambelor procese disimulatoare. Aceasta se va observa cu totul distinct în *Capitalul*, dar chiar lucrările timpurii vădesc un asemenea dublu efort antidisimulativ: a) în planul descoperirii mișcării realului sub manifestările travestite ale aparenței sale; b) în planul dezlegării reprezentărilor teoretice ale mișcării realului de orice dogme tradiționale, sacre sau empirice și al prevenirii posibilității, mereu actuale, de dogmatizare și de sacralizare a noilor reprezentări. Descinderea din imperiul specu-

[17] *Ibidem*, p. 215.
[18] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 2, p. 131.

lației în cel al realității însemna pentru Marx trecerea „de la ceea ce oamenii își închipuie la ceea ce sînt în realitate, de la ceea ce își imaginează la ceea ce fac și trebuie să facă în împrejurări determinate"[19], dar explicînd totodată, prin chiar aceste împrejurări determinate, prin natura lor contradictorie, prin mișcarea lor disimulată, substanța închipuirilor imaginate și fixarea lor în conștiința oamenilor cînd ca dogme închistate, sacralizate și false pe măsura acestei închistări în sacru a lor, cînd ca reprezentări relativ adecvate ale condițiilor lor de viață și ale perspectivelor pe care acestea par a le face posibile.

Prin aceasta, însă omul real, pornind de la *ceea ce este* el în realitate, respectiv de la *ceea ce face* și *trebuie* să facă în condiții determinate, nu încetează să fie în același timp *ceea-ce-își-imaginează-despre-sine-că-este-și-că-trebuie-sau-că-voiește-să-facă*. Realul ființării sale ca om stă în unitatea și nu în separarea acestor două planuri. Se admite astfel că, definind ceea ce *este* și *face* omul ca fiind r e a l i t a t e a s a, această realitate însăși implică și decurge nemijlocit din ceea ce î ș i i m a g i n e a z ă o m u l despre sine că este și că trebuie să facă, independent de măsura în care și dacă ceea ce își imaginează omul despre sine că este și trebuie să facă îi apare ca fiind fie produsul unei determinări exterioare implacabile (eventual fatale, destin), fie expresia exclusivă a propriei sale opțiuni libere, fie, în sfîrșit, ca o alegere preferențială în limitele determinate de cadrul social-istoric, de poziția sa în acest cadru și de propriile sale aptitudini sau înclinații.

Ceea ce își imaginează omul despre sine însuși și, cu atît mai mult, ceea ce își imaginează despre propria lor ființă grupele mari de oameni participă nemijlocit la ceea ce *este* și la ceea ce *face* omul sau ansamblul uman considerat, chiar dacă ponderea acestei participări este inegală, iar semnificația acestei participări se modifică în diferitele stadii ale istoriei umane sau ale istoriei fiecărui grup considerat. Ceea ce *este* (*face*) omul și ceea ce își *imaginează* despre sine (că *este* și *trebuie să facă*) rămîn termeni opuși, dar opușii unei unități care abia în această unitate constituie și se definește ca *realul* omului, ca omul real. În *Ideologia germană*, cu deosebire în capitolul „Feuerbach", problema pusă și repusă este stabilirea posibilității de a distinge și a separa teoretic realitatea socială empirică, înțeleasă ca *proces de viață* în desfășurarea lui de fapt, de modul în care se înscrie el în reprezentările conștiinței; a se ajunge pe temeiul acestei distincții la o reconstituire cît mai adecvată a mecanismului existenței sociale și umane. Respectiv, se descrie tocmai acel mecanism în care *realitatea* omului este de *a fi* și de *a-și imagina* totodată această ființare a sa, de a fi într-o acțiune determinată, de a urmări un scop determinat și de a-și gîndi într-o măsură sau alta această acțiune, și anume în unitatea termenilor ei opuși, unitatea acțiunii însăși și a reflectării sale. (Mecanismul acesta are în vedere ceea ce astăzi se numește în mod curent *conștiința obișnuită* (comună) și nu conștiința rezultatelor îndepărtate sau relativ îndepărtate ale activității umane, care — în limitele posibilității sale — aparține gîndirii (conștiinței) teoretice.)

Ceea ce își imaginează omul despre sine se încorporează în acțiunea sa, participă la acțiunea sa, își pune pecetea asupra ei, deși, pe de

[19] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 244.

altă parte, acțiunea însăși (ca practică socială) se întemeiază înainte de toate pe ceea ce *este* și *trebuie să facă* în conformitate cu existența sa; după cum acțiunea numai în această constituire unitară a momentelor ei opuse este o acțiune umană; după cum numai ființînd ca subiectul unei acțiuni în această constituire își dezvăluie omul particularitatea realului său. După cum, în sfîrșit, numai pentru că în procesul practicii sale specia umană s-a definit prin reflectarea propriei sale necesități senzoriale ca *o nevoie* devenită conștientă și prin *imaginarea posibilităților de a o satisface* ea s-a dovedit aptă de o dezvoltare atît de originală. S-ar spune că ceea ce își imaginează omul despre sine însuși începe în istorie tocmai cu această distanță care apare prin trecerea pozitivă a necesităților senzoriale în nevoi, nevoia purtînd încă semnul senzorialității, dar o senzorialitate acum cunoscută, iar prin chiar acest fapt aptă de a fi controlată, dominată, adaptată nu numai spontan, prin simpla selecție naturală, ci totodată prin intervenția momentului de autocontrol, moment activ rezultînd din ceea ce își imaginează omul despre sine însuși, despre nevoile sale, a căror satisfacere implică din acel moment modificarea în acest scop a naturii exterioare și totodată a propriei naturi sub biciul nevoii, dar funcție de propria sa dublă aptitudine : activ inovatoare și activ adaptativă. Ființa cea mai reală (*Ens realissimum*), imaginată de Feuerbach ca exclusiv sensibilă, exclusiv pasivă și receptivă în sensul că se raportează la *obiectul ei* în primul rînd pe calea sensibilității, „mai înainte de a-l fi determinat prin gîndire" exprimă eroarea că, întrucît omul s-a imaginat ca spirit, căpătînd astfel o falsă imagine despre sine, *realul* ființei sale s-ar obține, dimpotrivă, pe calea separării spiritului înșelător, artificial de natura senzorială, primară, autentică în sensul *că* neviciată de spirit. Recunoașterea omului ca real ar fi nerecunoașterea spiritului ca realitate a omului, imaginarea omului independent de spirit și a actului uman înaintea momentului spiritual pe temeiul căruia se constituie ca act uman.

În schimb, la Marx observăm din capul locului absența acestei iluzii feuerbachiene. El reține disimularea complexității procesului real într-un proces spiritual și caută ceea ce se ascunde în spatele acestei disimulări, ajungînd pe această cale la momentul existenței unor *premise materiale* pe care le ridică la concept. Dar *premisele* sale „sînt oamenii, considerați nu într-o izolare și imobilitate imaginară, ci în procesul lor real de dezvoltare"[20], considerați nu numai pasiv și receptiv și nu în primul rînd pasiv și receptiv. „. . . Noi pornim de la oamenii cu adevărat activi și din procesul lor real de viață deducem și dezvoltarea reflexelor și a ecourilor ideologice ale acestui proces de viață. Chiar și plăsmuirile nebuloase din creierul oamenilor sînt *produse necesare* ale procesului lor de viață material. . ."[21].

Se conturează astfel ceea ce este fundamental în modelul *omului real* la Marx, ca stînd la antipodul celui feuerbachian, și anume întrucît existența omului însuși apare din capul locului ca o ființă înainte de toate activă și în acest sens sensibilă-suprasensibilă, fizică și meta-

[20] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 27.
[21] *Ibidem* (subl. ns.).

fizică, individuală și universală, contemplativă și creatoare, propria sa realitate evoluînd și dezvoltîndu-se pe axul acestui sistem de coordonate ale existenței sale sociale. „Fiecare manifestare activă a ființei lui, fiecare însușire a lui, fiecare instinct vital al său, devine *nevoie*, *necesitate*, care face ca *egoismul* său să se transforme în interes pentru alte lucruri și pentru alți oameni din afara lui"[22].

[22] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 2, p. 135.

ADNOTĂRI LA UN TEXT CONTROVERSAT

DE

OCTAVIAN CHEȚAN

Cercetătorii și comentatorii marxiști ai *Ideologiei germane*, în majoritatea lor, trec grăbiți și relativ nehotărîți peste un pasaj, semnificativ și central de altfel, însoțindu-i adesea explicarea, de regulă sumară, prin alăturarea unor citate din scrisorile lui Engels către Bloch, Schmidt sau Mehring din ultimul deceniu al veacului al XIX-lea. Adversarii marxismului au înregistrat primii această situație, utilizînd-o în repetate rînduri, încă din secolul trecut, dar și în epoca noastră, pentru a înjgheba o imagine falsă (sociologizantă și economică-fatalistă) despre principiile generale ale doctrinei sociale marxiste. Înseși amintitele scrisori ale lui Engels au țintit spre respingerea unor asemenea denaturări și spre înlăturarea confuziilor din mintea unor marxiști, spre clarificarea, în parte, a textului respectiv. Analiza acestui text constituie și obiectul însemnărilor noastre.

Avem în vedere următorul pasaj de la pagina 27 a ultimei ediții în limba română a *Ideologiei germane*: „Chiar și plăsmuirile nebuloase din creierul oamenilor sînt produse necesare ale procesului lor de viață material, care poate fi constatat pe cale empirică și este legat de premise materiale. *Morala, religia, metafizica și toate celelalte domenii ideologice, precum și formele de conștiință corespunzătoare lor, pierd deci aparența că ar fi de sine stătătoare. Ele nu au o istorie, ele nu au o dezvoltare*; oamenii, dezvoltînd producția lor materială și relațiile lor materiale, modifică o dată cu această realitate a lor și gîndirea lor și produsele gîndirii lor"[1].

Textul este elaborat, probabil, de Marx:

a) face parte din primul capitol (introductiv) al lucrării, cel consacrat lui Feuerbach și prezentării opoziției dintre concepția materialistă și cea idealistă despre lume, în cuprinsul căruia pot fi urmărite, detaliat, unele dintre tezele lui Marx despre Feuerbach;

b) ideea transpusă cursiv în textul reprodus o regăsim încă în notițele lui Marx de pe ultimele două pagini ale manuscrisului *I. Feuerbach*: „*Nu există o istorie a politicii, a dreptului, a științei etc., o*

[1] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a 2-a, București, Edit. politică, 1962 (subl. ns.).

istorie a artei, a religiei etc."[2]. Sferei ideologiei îi este alăturat aici și domeniul științei. Este vizată deci întreaga practică teoretică spirituală a omenirii, atît cea ideologică, cît și cea științifică;

c) același principiu, extins asupra tuturor activităților instituționale și teoretice (în sens larg) aflate în afara sferei activității economice, îl întîlnim și în filele *Manuscriselor economico-filozofice din 1844* ale lui Marx: „Religia, familia, statul, dreptul, morala, știința, arta etc. nu sînt decît moduri *particulare* ale producției și sînt subordonate legii ei generale"[3].

Printre comentatorii marxiști contemporani care încearcă să deslușească înțelesul cît mai deplin și exact al acestor texte în ansamblul operei lui Marx și Engels, se impun atenției, prin pozițiile lor extreme, *Louis Althusser* și *Lucien Sève*. Observarea interpretării oferite de acești doi cunoscuți gînditori marxiști francezi este dătătoare de seamă în primul rînd pentru statutul actual al problemei, care se vădește în continuare susceptibilă de abordări variate și controversate pe temeiul aceleiași viziuni generale marxiste.

Potrivit opiniei lui L. Althusser, ne aflăm în prezența unui *text nesemnificativ* pentru filozofia marxistă propriu-zisă, un text în care se manifestă doar efortul lui Marx, nerealizat total în *Ideologia germană*, de a depăși starea preștiințifică, ideologică a filozofiei, de a ieși din impasul teoretic feuerbachian, dar fără a reuși deocamdată să avanseze decît pînă în pragul unei viziuni pozitiviste asupra domeniului ideologiei, considerată aici ca epifenomen al procesului real al vieții materiale a unei societăți determinate. Acest punct de vedere, implicat în diverse analize teoretice, este expus mai clar de L. Althusser într-o notă (25) din cartea sa *Pour Marx*: „*Alt exemplu*: respingerea polemică a însăși *posibilității* unei istorii a filozofiei. Această teză se baza pe o frază din *Ideologia germană* care declară că filozofia (ca și religia, arta etc.) nu are istorie. Ne aflam încă la frontiera pozitivismului, la doi pași de a reduce (cum *Ideologia germană* este în mod constant tentată să facă) întreaga ideologie (deci, filozofia) la un simplu fenomen (provizoriu) al unei formațiuni sociale"[4]. Scrisorile explicative ale lui Engels sînt și ele minuțios analizate, în articulațiile lor teoretice cele mai intime, dar dintr-o perspectivă dominant structurală ale cărei concluzii fundamentează, în mare, aprecierile sale de mai sus.

După Lucien Sève[5], dimpotrivă, sîntem în fața unui *text fundamental* pentru înțelegerea concepției marxiste despre raportul dintre bază și suprastructură. De aceea a insista prea mult asupra acelor fragmente din scrisorile amintite ale lui Engels în care se subliniază *independența relativă* a domeniului ideologiei în raport cu domeniul economiei înseamnă, consideră L. Sève, a pierde din vedere esențialul din marxism. În repetate rînduri, arată cercetătorul francez, Engels[6] a subliniat și el această teză centrală din cuprinsul *Ideologiei germane*.

---

[2] *Ibidem*, p. 581 (subl. ns.).

[3] Karl Marx, Friedrich Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 576.

[4] Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, François Maspero, 1966, p. 191.

[5] Lucien Sève, *Sur la philosophie française contemporaine*, în „Cahiers du communisme", nr. 1, 1968.

[6] K. Marx și F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, ed. a 2-a, E.S.P.L.P., 1955, p. 545 și 546.

Nicăieri însă, apreciază același comentator, nici Marx și nici Engels nu afirmă și nici nu sugerează că acest principiu ar trebui corectat sau cel puțin nuanțat. „Viața" și „conștiința" nu sînt doi factori care ar putea „reacționa" unul asupra celuilalt; singura realitate este „viața", iar „conștiința", înțeleasă nespeculativ, nu este decît un *aspect* al „vieții"[7]. Comentînd explicațiile lui Engels (respectivele scrisori), L. Sève ajunge la concluzia că nu este vorba în ele despre independența relativă a „conștiinței" în raport cu „viața", ci „despre independența relativă a *formelor* politice, juridice și altele ale dezvoltării istorice în raport cu *conținutul* său economic"[8]. Fervoarea acestei pledoarii este determinată în mare măsură de susținerea polemică a metodei sale „externe" de prezentare și analiză a filozofiei franceze în cuprinsul lucrării sale *La philosophie française contemporaine et sa genèse de 1789 à nos jours* (apărută în 1962), în curs de editare în Uniunea Sovietică și R. D. Germană[9].

Aceste atitudini divergente față de un același text devenit clasic sînt aparent derutante. Ele stimulează însă investigarea. Subliniem îndeosebi rolul euristic al atitudinii analitic-critice a lui L. Althusser, mai precis al efortului său teoretic general, de sorginte structuralistă, spre analiza riguroasă (dar totodată prea rigidă, în sens de unilateralitate, pentru a nu declanșa o avalanșă de obiecții) a teoriei marxiste.

Însemnările noastre vor încerca să desprindă unele sensuri și valențe dintr-o dublă perspectivă: a) considerarea textului în structura *Ideologiei germane* ca moment determinat în elaborarea teoriei marxiste; b) raportarea lui la implicațiile generale ale teoriei despre societate dezvoltată de Marx. Acest dublu demers asupra textului ne va îngădui, poate, unele constatări finale dincolo de actualul moment al transparenței lui teoretice.

1. Conceptul de *„problematică"* și îndeosebi cel de *„ruptură epistemologică"* (*la coupure épistémologique*), adoptate de L. Althusser pentru a gîndi actul mutației teoretice radicale, sub toate aspectele sale, în cazul întemeierii (fundamentării) unei discipline teoretice, ocupă un loc central în precizarea instrumentelor sale de analiză a procesului elaborării gîndirii marxiste. Periodizarea scrierilor lui Marx din perspectiva acestei mutații radicale față de vechea filozofie speculativă în general și de filozofia speculativă germană în special (cu virtuțile, dar și cu limitele inerente unei perspective strict delimitate, dar penetrante) a suscitat numeroase discuții. În problema care ne preocupă, aceste controverse sînt tangențiale.

Din întreaga periodizare propusă de L. Althusser[10], vom reține aici doar considerarea, îndreptățită după părerea noastră, a *Ideologiei*

[7] Lucien Sève, *op. cit.*, p. 79 și 81.

[8] *Ibidem*, p. 81.

[9] Studiul la care ne referim, apărut în „Cahiers du communisme", nr. 1, 1968, reproduce, de fapt, cele mai importante părți ale prefeței introductive ce va însoți edițiile în limbile rusă și germană ale cărții.

[10] Vezi Louis Althusser, *op. cit.*, p. 26—30.

germane printre acele scrieri ale lui Marx care aparţin momentului (procesului) „rupturii" teoretice-epistemologice. Gîndirea teoretică desfăşurată în paginile acestei lucrări poartă însemnele stării de desprindere, conştientă şi critică, anevoioasă şi treptată, nu numai de vechea filozofie speculativă a idealismului hegelian, dar şi de materialismul contemplativ feuerbachian.

2. O precizare. Termenul de *„răsturnare"*, pe care însişi Marx şi Engels l-au folosit adesea pentru autocaracterizarea procesului de elaborare a propriei concepţii despre lume, este insistent folosit de atunci nu numai în lucrări de largă popularizare a filozofiei marxiste, dar şi în scrieri de nivel teoretic superior. În analizele sale repetate, L. Althusser reuşeşte să demonstreze, după părerea noastră convingător, inconsistenţa acestui termen ca concept teoretic explicativ în cadrul marxismului. Funcţiunea sa epistemologică *sugerează*, *semnifică* raportul teoretic real, complex al filozofiei marxiste cu principalele sale izvoare teoretice, dar nu-l surprinde, nu-l gîndeşte riguros. „Răsturnarea" rămîne o *metaforă teoretică*, precizează Althusser, atunci cînd prin ea se caută caracterizarea raportului dintre filozofia marxistă elaborată global şi idealismul speculativ hegelian; expresia i se potriveşte însă, în totul, lui Feuerbach, de pildă, „care repune efectiv «filozofia speculativă pe picioare» dar fără a obţine, în virtutea unei logici implacabile, altceva decît o *antropologie* idealistă"[11]. De altfel termenul de „răsturnare" a filozofiei lui Hegel a fost utilizat pentru prima dată de Feuerbach. Şi dacă în *Manuscrisele din 1844*, Marx apreciază „critica umanistă şi naturalistă *pozitivă*" a lui Feuerbach ca o „adevărată revoluţie teoretică"[12], în cuprinsul *Ideologiei germane* el dezvăluie rezultatul teoretic inevitabil al acestei „răsturnări": prezentarea întregului proces istoric ca un proces de autoînstrăinare a „Omului" transformă de fapt întreaga istorie într-un proces de dezvoltare a conştiinţei[13]. Puternicul impuls dat de Feuerbach eliberării gîndirii teoretice germane de „vraja" sistemului hegelian a rămas, precizează şi Engels, „cu desăvîrşire steril pentru el însuşi". De ce? „Pur şi simplu pentru că *Feuerbach nu a ştiut să iasă din domeniul abstracţiilor*, pe care le urăşte de moarte, spre realitatea vie. El se cramponează din răsputeri de natură şi de om; dar şi natura şi omul rămîn la el vorbe goale"[14]. Răsturnarea lui Hegel de către Feuerbach a fost făcută în cadrul aceleiaşi *problematici* hegeliene, inversîndu-se doar răspunsurile, fără a se depăşi cadrele vechii filozofii. De altfel nici o „răsturnare" propriu-zisă nu poate depăşi, după opinia lui L. Althusser, structura filozofiei supusă acestei operaţii teoretice, noul model rezultat fiind, de fapt, o nouă variantă combinatorie a vechii problematici: termenii se menţin aceiaşi, bineînţeles inversaţi, şi relaţiile dintre ei la fel. În cazul lui Marx, consideră L. Althusser, termenul de „răsturnare" nu se poate aplica decît pentru etapa „antropologistă", manifestă în scrierile sale din tinereţe, respectiv în *Manuscrisele din 1844*, în care, la scara structurii globale a viziunii sale, se poate

[11] L. Althusser, *op. cit.*, p. 87.

[12] Karl Marx, Friedrich Engels *Scrieri din tinereţe*, p. 510.

[13] Vezi K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 70.

[14] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 21, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 289.

depista în sens strict „răsturnarea" idealismului hegelian în pseudo-materialismul lui Feuerbach ; ulterior acestor *Manuscrise*, „răsturnarea" pierde orice adecvare teoretică. Înlăturînd idealismul speculativ hegelian și dezvoltînd concepția materialist-dialectică despre societate, Marx a renunțat în primul rînd la *problematica* hegeliană : el a eliminat atît *termenii modelului explicativ* hegelian al societății, cît și natura și sensul *raporturilor* dintre termeni. Numai printr-o reducție schematică a opoziției dintre Marx și Hegel, consideră L. Althusser, poate fi produsă iluzia „răsturnării" implicată în această opoziție. Modul în care Marx și Engels utilizează această metaforă teoretică nu depășește intenția de a prezenta cît mai *sugestiv* și mai *larg accesibil* geneza dialecticii materialiste. Cum observă L. Althusser, textul cunoscutei prefețe a lui Marx la ediția a doua a *Capitalului* alătură în acest scop două imagini, dintre care prima e înfățișată ca condiționînd pe a doua : a) „răsturnarea" dialecticii hegeliene și b) extragerea sîmburelui ei rațional[15], fără ca între aceste operații astfel imaginate să existe o legătură teoretică necesară. De asemenea, la Engels, afirmația că „dialectica lui Hegel care înainte fusese răsturnată cu capul în jos, a fost întoarsă sau, mai curînd repusă pe picioare", urmează în text după constatarea judicioasă a faptului că, „în forma ei hegeliană, această metodă era inutilizabilă", fiind profund viciată de sistem și că „această intervertire ideologică trebuia eliminată"[16], operație care, evident, nu putea fi realizată printr-o simplă „răsturnare".

3. Dacă cuvintele uzuale ale limbii *au început* prin a fi metafore, termenul de „răsturnare" (în sistemul semnelor lingvistice al analizei teoretice a raporturilor filozofiei marxiste) și-*a încheiat* evoluția în starea de metaforă teoretică. După opinia lui Althusser, cum am amintit, el poate fi considerat ca concept teoretic adecvat, în cadrul analizei scrierilor lui Marx, numai raportat la momentul *Manuscriselor din 1844*, unde întreaga operație se desfășoară în limitele vechii scheme ideologice, fără să intervină momentul rupturii epistemologice (*la coupure*).

O primă observație critică rezultă din însuși statutul teoretic al *Ideologiei germane*. Această scriere, prin excelență de ruptură, de mare tensiune și frămîntare, consemnează totodată începutul etapei de elaborare a concepției materialist-dialectice despre societate. Vechea ideologie germană, hegeliană și posthegeliană, nu putea fi însă pur și simplu, înlăturată. Și aceasta nu numai pentru că despărțirea de ea însemna, în același timp, o depășire și o continuare prin reelaborarea, pe un

---

[15] „La Hegel dialectica era așezată pe cap. Ea trebuie așezată pe picioare, pentru a descoperi sub învelișul mistic sîmburele rațional" (K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Edit. politică, 1966, p. 27.)

Menționăm interpretarea interesantă propusă de L. Althusser acestui text. Conform opiniei sale, termenul de „*mystische Hülle*" ar implica în limba germană nu numai sensul de „înveliș mistic", ci în primul rînd, în acest context, sensul de „*gangă mistică*". Deoarece, arată el, sensul ideii lui Marx nu este de a sugera o simplă *decorticare* de un înveliș mistic a unui sîmbure rațional gata elaborat, ci de a sublinia efortul teoretic dificil și original necesar pentru a desprinde valorile reale ale dialecticii hegeliene asemenea minereului util din masa de rocă neutilizabilă.

[16] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 21, p. 291 și 292.

plan teoretic radical nou, a dialecticii și a materialismului, dar și pentru că desprinderea de vechea ideologie implica, după cum știm, pentru Marx și Engels, și un proces de autolămurire, de „răfuială teoretică" cu propria lor conștiință filozofică anterioară. În aceste condiții, concretizarea în paginile unei lucrări a mutației epistemologice, respectiv în cuprinsul *Ideologiei germane*, nu se putea realiza dintr-o dată și de la început într-o formă *încheiată* și *pozitivă*. De aceea, cum arată și L. Althusser, această lucrare din 1845 este un *comentariu* cel mai adesea negativ și critic al diferitelor forme ale vechii problematici ideologice, conjugat însă cu un efort de reflecție și de *elaborare pozitivă*[17].

În analiza acestei conjuncturi teoretice specifice, termenul de „*răsturnare*" își menține, după părerea noastră, funcțiunea sa conceptuală. El ne ajută să ordonăm un material teoretic lipsit aparent de armonie internă, să-l gîndim ca moment de tranziție, să înțelegem funcțiunea și ponderea epistemologică a textului aici considerat. Renunțînd prea repede la conceptul de „răsturnare" (refuzîndu-l ca concept în analiza momentului „rupturii"), L. Althusser absolutizează în cele din urmă mișcarea de translație teoretică, instabilitatea sistemului conceptual al *Ideologiei germane* (cu toate rezervele pe care le formulează disparat). După opinia sa, lipsa de rigoare teoretică a acestei lucrări ar determina asemenea dislocări contradictorii ale fundamentelor, încît cititorului i s-ar oferi, rînd pe rînd, fie elemente ale unor concepții pozitiviste, fie elemente ale unei înțelegeri individualist-umaniste a marxismului[18].

Astfel, textul citat de noi la începutul acestui articol i se înfățișează ca un exemplu tipic de posibilă alunecare spre o înțelegere pozitivistă a produselor conștiinței, spre afirmarea sfîrșitului oricărei filozofii, în timp ce apelul repetat al lui Marx spre considerarea ca *subiecți ai istoriei* a „*oamenilor concreți, reali*" îi apare ca dovadă a prezenței în textul *Ideologiei germane* a unui lest antropologic, individualist-umanist, de esență ideologică. Este adevărat că aceste considerații sînt prezentate doar ca premise metodologice ale unei viitoare investigări sistematice : datorită „proximității imediate a rupturii — conclude L. Althusser —, *Ideologia germană* cere ea singură o întreagă muncă critică pentru a distinge *funcțiunea* teoretică supletivă a unor concepte de înseși aceste concepte"[19].

În postura lor de premise, aceste concluzii orientative denotă mai curînd lipsa, la L. Althusser, a unui punct de sprijin în stare să susțină și să organizeze în jurul său întreaga analiză ulterioară. Or, dimpotrivă, conceptul de „*răsturnare*" ar răspunde, cred, tocmai acestei solicitări, ca o soluție, cel puțin provizorie, de lucru. Din perspectiva acestui concept, în cuprinsul *Ideologiei germane*, atît filozofia spiritului absolut, cît și filozofia antropologismului tradițional sînt surprinse polemic în schemele lor principale, în relațiile specifice care definesc *modelul teoretic explicativ* al fiecăreia și *răsturnate*. Noul model explicativ propus este orientat cu precădere spre susținerea principalelor capete de acuzare în procesul intentat erorii ideologice. Echivocitatea, unilateralitatea lui sînt, în parte, subordonate acestei funcțiuni polemice, eliberatoare.

[17] L. Althusser, *op. cit.*, p. 26.
[18] L. Althusser, *op. cit.*, p. 29.
[19] *Ibidem.*

4. Utilizarea conceptelor de „*răsturnare*" și „*model teoretic explicativ*" ca instrumente teoretice de analiză permite, după părerea mea, evitarea atomizării și dislocării conținutului teoretic al lucrării analizate. Momentul rupturii nu mai apare dominat de neregularități seismice, de tendințe contradictorii derutante, ci se înfățișează ca un întreg a cărui mișcare de translație se supune unor regularități desprinse din însăși varietatea aparent neordonată a primelor rezultate ale situării în afara vechiului model. Este, totodată evitată acea practică încărcată de subiectivitate care izolează din ansamblul operei elemente disparate pentru a le reuni apoi în structuri artificiale „dinamice", încropite la masa de lucru, în mod aprioric, înainte de a studia structurile propriu-zise din care acele elemente au fost desprinse. Proiectarea asupra trecutului a istoriei ulterioare nu e justificată, după părerea mea, decît după studiul analitic al fiecărei verigi presupuse ca intermediare, numai după studiul riguros, prealabil al fiecărei structuri, al fiecărei problematici și după stabilirea raporturilor cu problematicile imediat învecinate în seria elaborărilor teoretice.

Pentru sesizarea *structurii dinamice* a *Ideologiei germane*, modelul explicativ produs de Marx în textul la care ne referim este, după părerea mea, edificator. El constituie, cum observă și Lucien Sève, *teza centrală* a întregii *Ideologii germane*. Sensurile implicate în această apreciere diferă însă. Dacă pentru L. Sève această teză centrală este totodată și piatra unghiulară a întregului marxism (exprimată aici, după părerea sa, în limpiditatea și transparența sa teoretică totală), din punctul nostru de vedere ea este *un excelent model teoretic explicativ al momentului rupturii epistemologice*. Adică un model teoretic care surprinde în termeni și în raporturile dintre termeni procesul dificil și contradictoriu al răsturnării și înlăturării vechiului model teoretic speculativ, abstract-idealist și antropologic-umanist. Desprinderea nu este încă totală, dar în liniile sale majore ea este de acum realizată. Modelul teoretic desfășurat în *Ideologia germană* implică o *răsturnare* a termenilor și a relațiilor, dar, concomitent, și o *reelaborare* a acestor termeni și relații.

Pentru a înlesni surprinderea acestor aspecte specifice ale modelului analizat , vom completa citarea textului (transcris la începutul adnotărilor) cu reproducerea întregului aliniat care-l cuprinde :

„*În opoziție totală* cu filozofia germană, care coboară din cer pe pămînt, aici noi ne ridicăm de la pămînt la cer, adică pornim nu de la ceea ce oamenii spun, de la ceea ce ei își închipuie sau își reprezintă și nici de la oamenii existenți numai în vorbe, de la oamenii gîndiți, imaginați, reprezentați, pentru ca de la ei să ajungem la oamenii vii ; noi pornim de la oamenii cu adevărat activi și din procesul lor real de viață deducem și dezvoltarea reflexelor și a ecourilor ideologice ale acestui proces de viață. . . . (Trecem peste textul citat, de noi, la început.) *Nu conștiința determină viața, ci viața determină conștiința. Primul fel de a privi lucrurile* pornește de la conștiință ca de la un individ viu ; *al doilea*, care corespunde vieții reale, pornește de la indivizii reali, vii, considerînd conștiința numai ca fiind conștiința *lor*"[20].

[20] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 27 (subl. ns.).

Observăm contrapuse aici două modele explicative, ireductibil contradictorii: modelul „filozofiei germane" (pe care îl vom denumi convențional *modelul A*) și modelul nou elaborat de Marx și Engels (*modelul B*), obținut *aparent* prin *răsturnarea perfectă, propriu-zisă* a primului.

Termenii și relațiile utilizate sînt ușor de observat:

a) *modelul A*: cer ↘ pămînt (relație de *subordonare* ontică și gnoseologică de tip *teologic* între două nivele de ordin radical diferit);

modelul B pămînt ↗ cer (prin răsturnarea propriu-zisă a termenilor și a relațiilor modelul devine laic);

b) *modelul A*: ceea ce oamenii spun, își închipuie sau își reprezintă (oameni „gîndiți, imaginați, reprezentați") → oamenii vii (relația exprimă cu precădere *modul de producere a explicației teoretice*);

modelul B: oamenii *„cu adevărat activi"*, *„procesul lor real de viață"* → „dezvoltarea reflexelor și a ecourilor ideologice ale acestui proces de viață" (relația, inversată, este situată tot în domeniul producerii explicației teoretice: *„deducem"*);

c) *modelul A*: conștiința → viața (relația este de *determinare*; ea transgresează sfera producerii cunoștințelor, situîndu-se în planul *ontic-ului*);

modelul B: viața → conștiința (aceeași relație de determinare, în sens invers). *Concluzia imediată* a textului: „Primul fel de a privi lucrurile (*modelul A. — O. Ch.*) pornește de la conștiință. . .; al doilea (*modelul B. — O. Ch.*) pornește de la indivizii reali, vii. . .".

Atragem deocamdată atenția cititorului asupra unei *imperfecțiuni* în „răsturnarea" produsă: dacă la pct. b *modelul A* are ca determinat, „oamenii vii", la același pct. b *modelul B* are ca determinant (deci în poziție răsturnată) nu sfera globală și nediferențiată a „oamenilor vii", ci, prin precizare, dar și prin îndepărtare," „oamenii cu adevărat activi" și, mai mult, „procesul lor real de viață". În spatele unei *aparente* răsturnări propriu-zise a *modelului A* se întrevede deci o *imperfecțiune*, care conține în germene acel element radical nou din a cărui dezvoltare teoretică va lua ființă concepția materialistă despre istorie. Această modalitate de răsturnare a unui model teoretic o vom denumi convențional *răsturnare imperfectă de tipul* β.

[Pentru a desprinde cu mai multă evidență funcțiunea epistemologică decisivă a imperfecțiunilor de acest tip β, ne vom opri pe scurt asupra cîtorva exemple concludente, prezente în paginile lucrării *Sfînta familie* (1844).

Referindu-se la controversa dintre D. F. Strauss și B. Bauer cu privire la *substanță* și la *conștiința de sine*, Marx constată cu pătrundere că ea este „o controversă *în cadrul* speculației *hegeliene*"[21]. În dorința de a-l depăși critic pe Hegel, fiecare a căutat să dezvolte cîte una dintre laturile sistemului: „Primul a luat *ca punct de plecare spinozismul*, al doilea *fichteismul*. Amîndoi supun *criticii* sistemul lui Hegel, în măsura în care la el fiecare dintre cele două elemente arătate este *denaturat* de celălalt, în timp ce ei au dat fiecăruia dintre aceste elemente

[21] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 2, ed. a 2-a, București, Edit. politică, 1962, p. 155.

o dezvoltare *unilaterală*, deci consecventă. De aceea, în critica lor amîndoi *merg mai departe* decît Hegel, dar totodată continuă să rămînă *în limitele* speculației acestuia, fiecare reprezentînd numai *una* dintre laturile sistemului lui"[22]. Eforturile tinerilor hegelieni nu depășesc *„circuitul speculativ. . ., o pură rotire în sine însăși"*[23].

Este ceea ce numim convențional o *răsturnare imperfectă de tipul* α. Ea se petrece în cadrul sistemului răsturnat, întrebuințînd „aparatul miraculos al lui *Hegel* care obligă «*categoriile metafizice*». . . să iasă din *logică*, unde sînt dizolvate în «*simplicitatea*» gîndirii, și să ia «o formă determinată» de existență fizică sau omenească, le obligă să se încarneze"[24], dar rotirea modelului nu este simetrică : centrul său gravitațional (*„unitatea hegeliană*, necesarmente contradictorie, a acestor două elemente : *spiritul absolut*"[25]) este înlocuit în fiecare dintre cele două variante rezultate cu cîte unul din cele două elemente : *substanța* și *conștiința de sine*, fiecare polarizînd în jurul său, în varianta respectivă, același ansamblu epistemologic, organizat însă într-un mod *specific* răsturnat.

Marx a sesizat și a ridiculizat cu vervă polemică, în paginile *Sfintei familii*, această *iluzie* întreținută de D. F. Strauss și B. Bauer, *a răsturnării* și depășirii sistemului hegelian prin ceea ce numim aici *răsturnare imperfectă de tipul* α. Dar, la rîndul său, în 1844 Marx împărtășea încă *iluzia* că sistemul hegelian ar putea fi înlăturat prin inversarea modelului explicativ, printr-o *răsturnare propriu-zisă* a termenilor discursului filozofic, operație suficientă, după părerea sa, pentru înlocuirea și depășirea idealismului speculativ în direcția unui nou materialism. De aceea soluția teoretică a lui Feuerbach le apare lui Marx și Engels ca o *demonstrație genială*[26] care ar înlătura odată pentru totdeauna vechea opoziție dintre spiritualism și materialism, restabilind adevărul materialismului[27].

Raportați la Feuerbach, reprezentanții „criticii absolute" rămîn înăuntrul temniței modului hegelian de a gîndi, tot așa cum mai tîrziu, raportat la propria lor concepție generală, Feuerbach însuși le va apărea lui Marx și Engels ca prizonierul propriei sale revolte. În *Sfînta familie* însă, modalitatea feuerbachiană de *răsturnare* a idealismului speculativ li se înfățișează ca soluție optimă : „Dar cine a dezvăluit misterul «sistemului»? *Feuerbach*. Cine a spulberat dialectica noțiunilor, acest război al zeilor care era cunoscut numai filozofilor? *Feuerbach*. Cine a pus în locul vechilor zdrențe, inclusiv «infinita conștiință de sine», nu «*semnificația omului*» — ca și cum omul mai are vreo altă semnificație în afară de aceea de a fi om! —, ci «*omul*» însuși? *Feuerbach* și numai *Feuerbach*"[28].

Intensitatea sentimentului de eliberare din „vraja" sistemului hegelian produs de modelul explicativ feuerbachian a creat, la rîndul său, o nouă iluzie : totul părea foarte simplu și la îndemîna oricui. Dacă „filozofia *speculativă*, și în special filozofia *hegeliană*, considera necesar să transpună toate problemele în forma rațiunii speculative, dezbră-

[22] *Ibidem*, p. 155—156.
[23] *Ibidem*, p. 160.
[24] *Ibidem*, p. 153—154.
[25] *Ibidem*, p. 155.
[26] *Ibidem*, p. 104.
[27] *Ibidem*, p. 105.
[28] *Ibidem*, p. 103—104.

cîndu-le de forma judecății omenești sănătoase, și să transforme orice problemă reală într-una *speculativă* pentru a putea răspunde la ea"[29], demersul critic trebuia pur și simplu să inverseze termenii problemei: explicarea realității nu prin transformarea ei speculativă în modalitate de manifestare a ideii, ci explicarea speculației și, în general, a modurilor de manifestare a ideii prin realitatea obiectivă, care devine astfel termenul prim al relației. Exemplele prin care Marx, în cuprinsul *Sfintei familii*, ironizează „rezolvarea speculativă" a unor probleme sînt bine cunoscute. Ne referim la demonstrația speculativă (caricaturizată) a procesului prin care omul devine stăpîn peste animale (prin transformarea categoriei de „animal" în ființă de sine stătătoare și a animalelor reale în ființe ale abstracției, ale imaginației noastre[30]) și la analiza „misterului construcției speculative" pe temeiul modelului particularizat al noțiunii generale de „fruct"[31].

Cum observă L. Althusser[32], exemplele date de Marx surprind, în spiritul *materialismului* feuerbachian *contemplativ*, păcatul fundamental al construcției speculative hegeliene: această răsturnare a ordinii lucrurilor care prezintă procesul autogenezei conceptului drept proces al autogenezei realului. Pentru gîndirea speculativă, arată Marx, conceptul general de „fruct" se află în permanentă mișcare și autodiferențiere; diferitele fructe din viața de toate zilele sînt considerate ca reprezentînd tot atîtea manifestări de viață ale „fructului unic", care în fiecare verigă a seriei își dăruiește o existență concretă mai dezvoltată pînă devine sinteza tuturor fructelor și unitatea lor vie[33].

Corectarea situației prin *„răsturnarea"* eliberatoare inversează modelul: fructele (concrete) sînt, firește, cele care produc conceptul de fruct (abstract). Relevînd acest tip de „răsturnare", L. Althusser notează cu îndreptățire caracterul *materialist-empirist* al modelului obținut și distanța dintre el și modul de concepere materialist-dialectic al realității sensibile. Dar în *Sfînta familie* Marx pledează încă pentru o *răsturnare propriu-zisă* a idealismului speculativ: nu materia este un produs al spiritului, ci spiritul însuși nu este decît produsul cel mai înalt al materiei. „Aceasta este, firește, materialism curat", va nota mult mai tîrziu, în 1886, Engels, adăugînd: „Ajuns aici, Feuerbach ezită"[34]. El nu învinge prin critică filozofia lui Hegel, ci „sfărîmă sistemul și-l aruncă pur și simplu la o parte", declarîndu-l greșit. Or, filozofia lui Hegel, o realizare atît de grandioasă a spiritului omenesc, nu putea fi înlăturată în felul acesta. „Ea trebuia suprimată în propriul ei înțeles. . ."[35], va preciza tot Engels, reînviind, în pagini de largă accesibilitate, procesul istoric al genezei filozofiei marxiste.

În traiectoria acestei geneze se interpune, după cum știm, momentul *Tezelor despre Feuerbach* și al *Ideologiei germane*, operele procesului de ruptură epistemologică nu numai cu idealismul speculativ, ci și cu

[29] *Ibidem*, p. 101.
[30] *Ibidem*, p. 84.
[31] *Ibidem*, p. 63–67.
[32] L. Althusser, *op. cit.*, p. 193–195.
[33] Vezi K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 2, p. 64–65.
[34] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 21, p. 277.
[35] *Ibidem*, p. 273.

materialismul contemplativ şi cu antropologismul de tip feuerbachian. *Răsturnarea propriu-zisă*, prin care nu se putea trece peste pragul feuerbachian, va fi depăşită şi înlocuită în momentul imediat următor printr-o *răsturnare imperfectă de tipul* β, anunţată încă în cunoscutele *Teze*. O dată cu ea începe elaborarea propriu-zisă a filozofiei marxiste şi autodesfiinţarea conceptului de *răsturnare*].

Revenind la *modelul B* (extras din *Ideologia germană*), reamintim *imperfecţiunea* observată în răsturnarea termenilor: „oamenii vii" din *modelul A* au devenit aici „oamenii cu adevărat activi", „procesul lor real de viaţă". Această constatare este în cel mai înalt grad semnificativă pentru înţelegerea derulării întregului proces al rupturii epistemologice şi ne îngăduie să cercetăm mai îndeaproape logica elaborării filozofiei marxiste. Implicaţiile teoretice sînt numeroase. Ne vom limita la precizarea cîtorva repere.

a) *Imperfecţiunea* constatată în răsturnarea termenului devenit determinant *apare pentru prima dată* atunci cînd formularea globală a *modelului B* subliniază modul de producere a explicaţiei teoretice, adică metodologia cercetării, *demersul epistemologic*. Fraza imediat următoare (reprodusă la începutul acestor adnotări), formulînd acelaşi *model B*, precizează şi mai mult modificarea apărută în răsturnarea termenului respectiv („procesul *real* de viaţă" devine „procesul de viaţă *material*"), şi această precizare apare ca un *rezultat al noului demers epistemologic*, ca o *constatare riguroasă a raportului obiectiv* dintre cele două domenii ale realităţii sociale.

b) Nu întîmplător, specifică pentru această *răsturnare imperfectă de tipul* β, este *modificarea*, treptat elaborată, a *termenului devenit prim*, şi deci determinant, al relaţiei.

Menţinerea lui identică în modelul răsturnat ar fi constituit o permanentă cauză de instabilitate, consecinţă directă a rămînerii în sfera aceleiaşi problematici. În cuprinsul *Sfintei familii*, Marx şi Engels constată *empiric* acest fapt în practica luptei ideologice: în pofida faptului că Feuerbach înlăturase „vechile zdrenţe" ale idealismului speculativ, reprezentanţii „criticii absolute" au reluat ulterior „toate aceste vechituri într-o formă nouă . . . ", deşi ei n-au mişcat „nici un deget pentru a contribui la distrugerea filozofiei . . . "[36], şi acest gen de *răsturnări reciproce propriu-zise* putea continua nestînjenit.

Nici soluţiile propuse de *răsturnările imperfecte de tipul* α nu s-au dovedit mai eficiente: în cazul lor, *modificările* au vizat *vechiul termen prim*, care în exemplul citat fusese dezmembrat şi unilateralizat. Asemenea mozaicuri puteau fi compuse şi recompuse, mereu după alte reţete, fără prea mari dificultăţi teoretice.

Singura cale de ieşire din acest cerc devenit vicios o oferea *răsturnarea imperfectă de tipul* β: termenul devenit prin răsturnare prim este precizat, modificat, în aşa fel încît reluarea seriei de răsturnări să nu mai fie posibilă.

c) Precizarea, modificarea termenului devenit prim a însemnat, în principal, *distanţarea de materialismul contemplativ*, autodepăşirea influenţei feuerbachiene. Să ne amintim că, în prima dintre *Tezele despre Feuerbach*, Marx subliniază drept principală lipsă a oricărui materialism anterior faptul că „obiectul, realitatea, sensibilul" (deci termenul prim al *modelului B*)

[36] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 2, p. 104.

„este luat numai sub forma *obiectului* sau a *contemplării* și nu ca *activitate omenească sensibilă*, ca *practică*, deci nu subiectiv"[37].

Într-adevăr, în modelul *răsturnării propriu-zise* (specific materialismului premarxist), *termenul prim era covîrșit de empirism, rupt de practica socială*, oglindit, reflectat pasiv în conștiința subiectului cunoscător. „Adevărul — afirma Feuerbach — e numai punctul de vedere al sensibilității, al intuiției" [38]. Filozofia era întoarsă cu fața spre realitate, era înțeleasă ca știință a realității în adevărul și totalitatea ei ; dar raportul omului cu acest „întreg al realității" era conceput în mod pasiv, deoarece omul însuși era considerat numai ca ființă sensibilă, înzestrată cu rațiune, iubire și voință — triumvirat al puterilor care ar defini umanitatea propriu-zisă din om, esența omului. Îndepărtarea de idealismul speculativ era totală, dar nu radicală. Modelul explicativ este inversat, dar rămîne la rîndul lui în afara istoriei, abstract, deci tot speculativ. Chiar dacă omul, inclusiv natura ca bază a omului, devine obiectul *unic*, *universal* și *suprem* al filozofiei, punctul cel mai înalt la care poate ajunge acest materialism este, constată Marx, „contemplarea individului izolat și a societății civile"[39].

Pe de o parte, o asemenea optică teoretică nu observă că *lumea sensibilă* care îl înconjură pe om este un produs istoric, rezultatul unei activități reluate și continuate în șirul generațiilor. Feuerbach, precizează Marx, „nu vede că pînă și obiectele celei mai simple «certitudini senzoriale » îi sînt date numai datorită dezvoltării sociale, datorită industriei și relațiilor comerciale"[40]. Prioritatea naturii exterioare are sens numai în măsura în' care omul este privit ca ceva diferit de natură. *Ideologia germană* implică aici și o autocritică a propriului punct de vedere afirmat de Marx în *Sfînta familie* și concretizat, poate cel mai clar, în acel exemplu al raportului mistificat dintre categoria de „fruct" și fructele reale. Fireşte mărul, para, migdala etc. nu sînt simple forme de existență, *moduri* ale „Fructului", dar răsturnarea modelului speculativ era încă dominată de un materialism contemplativ. „Esențial la aceste lucruri — observă cu ironie Marx — n-ar fi *existența lor determinată, reală, care poate fi intuită prin simțuri*, ci acea esență pe care am abstras-o din ele și pe care le-am substituit-o, esența noțiunii mele, «Fructul »" [41]. Într-adevăr , așa cum indirect afirmă Marx, esențial la aceste lucruri este existența lor determinată reală, dar *nu* aceea care, așa cum ni se sugerează, poate fi intuită prin simțuri, ci aceea care rezultă din întrepătrunderea unor practici concrete, distincte, situate la diferite nivele (empiric, tehnic, ideologic, social etc.). Conceptul general de fruct nu este simpla reflectare pasivă a fructelor concrete, ci produsul practicii agricole, alimentare, chiar magice, religioase și ideologice a generațiilor anterioare [42]. Este semnificativ faptul că în *Ideologia germană* Marx revine la exemplul „fructelor", eliminînd reziduul senzualist și contemplativ : „După cum se știe — precizează el — , cireșul, ca mai toți pomii fructiferi, a început să fie cultivat în zona noastră abia acum cîteva secole, datorită *comerțului*, și de

[37] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 575.

[38] *Feuerbach*, Colecția „texte filozofice", București, 1954, p. 75.

[39] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 577.

[40] *Ibidem*, p. 44.

[41] Idem, *Opere*, vol. 2, p. 63 (subl. ns.).

[42] Vezi L. Althusser, *op. cit.*, p. 194—195.

aceea numai *datorită acestei activități a unei anumite societăți dintr-o anumită perioadă el a putut deveni «certitudine senzorială»* pentru Feuerbach" [43].

Pe de altă parte, Feuerbach înțelege și *omul* numai ca „obiect sensibil", nu ca „activitate sensibilă", nu în cadrul condițiilor istorice existente care au făcut din oameni ceea ce sînt. De aceea el nu reușește să-și apropie din punct de vedere teoretic lumea sensibilă ca ansamblu al activității vii, sensibile a oamenilor care o alcătuiesc, ei înșiși determinați, creați de această activitate a lor, iar *materialismul* și *istoria* rămîn la el complet rupte, izolate, respingîndu-se reciproc.

Modificarea termenului prim a însemnat implicit tranșarea acestui dublu diferend: ambii termeni ai reflecției filozofice — atît „lumea sensibilă", cît și omul — încetează a mai fi priviți numai sub forma obiectului. Noile concepte în curs de elaborare surprind latura lor activă, dezvoltată anterior, în cadrul idealismului, și o integrează în miezul procesului istoric, dezvăluind determinările reale profunde.

d) Însăși structura modului concret în care s-a realizat depășirea vechiului materialism contemplativ și înlăturarea idealismului speculativ a impus pe primul plan problemele istoriei societății, necesitatea unirii materialismului cu istoria, elaborarea materialismului istoric ca știință despre societate. „Cunoaștem o singură știință, știința istoriei — declară programatic Marx și Engels. — . . . Istoria naturii, așa-zisa știință a naturii, nu ne interesează aici; *de istoria oamenilor va trebui să ne ocupăm*, deoarece aproape întreaga ideologie se reduce fie la o înțelegere denaturată a acestei istorii, fie la o totală ignorare a ei" [44].

Premisele teoretice ale momentului rupturii epistemologice, sensul specific al schimbărilor operate în răsturnarea modelului speculativ pot fi urmărite detaliat în evoluția preocupărilor teoretice ale lui Marx. Decisivă este însă orientarea lui spre *studiul economiei politice* și al realității social-politice a epocii sale. Primul act al marii răzvrătiri l-a constituit revizuirea critică a filozofiei hegeliene a dreptului. „Cercetările mele — arată Marx — m-au dus la concluzia că relațiile juridice, ca și formele de stat, nu pot fi înțelese nici din ele însele, nici din așa-numita dezvoltare generală a spiritului omenesc, ci, dimpotrivă, ele își au rădăcinile în relațiile de trai materiale, a căror totalitate Hegel o cuprinde, după exemplul autorilor englezi și francezi din secolul al XVIII-lea, sub denumirea de «societate civilă», și că deci *anatomia societății civile trebuie căutată în economia politică*" [45]. Început încă la Paris, studiul economiei politice este continuat de Marx la Bruxelles, unde în anul următor (1845) elaborează împreună cu Engels *Ideologia germană*. Evocînd peste ani acele împrejurări, Engels precizează în *Prefața* scrierii sale *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane* că partea referitoare la Feuerbach din cuprinsul *Ideologiei germane* nu este de fapt terminată, iar „*partea terminată*" (în care este cuprins și textul asupra căruia ne-am oprit în aceste adnotări) „*constă dintr-o expunere a concepției materialiste a istoriei*, care dovedește doar cît de incomplete mai erau pe atunci cunoștințele noastre de istorie economică" [46].

---

[43] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 44 (subl. ns.).
[44] *Ibidem*, p. 18 (subl. ns.).
[45] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Edit. politică, 1962, p. 8 (subl. ns.).
[46] Idem, *Opere*, vol. 21, p. 357 (subl. ns.).

Ce sensuri noi purta în sine termenul devenit prim în urma *răsturnării imperfecte de tipul* β pentru a putea exprima, prin poziția și relațiile noi în care era situat, modelul teoretic al concepției materialiste a istoriei, aflată în faza de început a elaborării sale?

Aparent, distanța dintre termenul de *„oameni vii"* și cel de *„oameni cu adevărat activi"* este minimă. În fapt însă ea marchează hotarul trecerii din domeniul „filozofiilor istoriei" la știința istoriei, sau, cel puțin, începutul elaborării teoriei. Termenul este precizat de Marx în concordanță cu obiecțiile formulate față de materialismul contemplativ feuerbachian: „Oamenii sînt producătorii reprezentărilor, ai ideilor lor etc., dar *este vorba de oameni reali, activi, așa cum sînt determinați de o anumită dezvoltare a forțelor lor productive și a relațiilor corespunzătoare acestei dezvoltări*, pînă la cele mai îndepărtate forme ale lor" [47].

Revenind la modelul analizat, vom observa că termenul devenit prim este însoțit (în textul comentat de noi) de un al doilea termen, cu rol explicativ: alături de formularea „oameni cu adevărat activi" întîlnim precizarea *„procesul lor real de viață"*, și această completare se constituie de fapt, la nivelul structurii de ansamblu a *Ideologiei germane*, ca *adevăratul termen prim* al *modelului B*. Și în măsura în care, în prima parte a *Ideologiei germane*, preocuparea dominantă este fundamentarea și explicitarea teoretică a acestui *adevărat termen prim*, *modelul B* se îndepărtează tot mai mult de stadiul simetriei inverse față de *modelul* A, iar *răsturnarea imperfectă de tipul* β se adîncește.

Treptat, o dată cu constituirea teoriei materialiste a istoriei, termenul de *„proces real de viață"* va dobîndi determinări tot mai precise. El desemnează deocamdată, concomitent, „procesul real de producție", „producția materială a vieții nemijlocite", „societatea civilă în diferitele ei stadii", „totalitatea forțelor productive" etc. etc. Această imprecizie terminologică va fi eliminată o dată cu aprofundarea studiilor de economie politică și cu analiza larg desfășurată a vieții sociale. Modelul teoretic explicativ prezent în cadrul *Ideologiei germane* constituie mai puțin o teorie elaborată, cît mai mult *o idee genială*, o *ipoteză de lucru*, însă, cum arată Lenin, „o ipoteză care crea pentru prima dată posibilitatea unei atitudini strict științifice față de problemele istorice și sociale", ipoteză care a ridicat, „pentru prima oară, sociologia la rangul de știință" [48]. Abia după apariția *Capitalului*, precizează Lenin, concepția materialistă a istoriei a încetat să mai fie o ipoteză și a devenit „o doctrină dovedită științificește" [49].

e) Încheiem șirul adnotărilor, revenind — din perspectiva deschisă de ele — la textul supus inițial analizei.

După cum am constatat, actul rupturii epistemologice începe printr-o răsturnare propriu-zisă a *modelului* A în *modelul* B, urmată de un proces de continuă accentuare și dezvoltare a răsturnării imperfecte de tipul β în cadrul *modelului B*, încheiat în momentul realizării „rupturii" prin negarea de sine a conceptului de răsturnare.

Dacă prima fază a procesului nu pretinde reelaborarea termenilor și a relațiilor, ci doar reinterpretarea lor conform inversiunilor operate, în

[47] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 26—27 (subl. ns.).

[48] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 1, București, Edit. politică, 1960, p. 135 și 136.

[49] *Ibidem*, p. 138.

schimb, în cea de-a doua fază, dominată de răsturnarea imperfectă, *reelaborarea* devine *problema centrală*. Ea începe prin modificarea treptată și ajunge la transformarea totală, în alt concept, a termenului devenit prim în urma răsturnării propriu-zise. Este activitatea care absoarbe în cea mai mare măsură efortul teoretic de fundamentare a noilor structuri explicative (în cazul tendinței conștiente spre înfăptuirea rupturii). Faptul este nu numai explicabil, ci și imperios reclamat, datorită funcțiunii determinante și poziției dominante a termenului prim în cadrul structurii modelului dat.

Toate referirile noastre la dinamica modelului conținut în *Ideologia germană* au evidențiat din plin acest fenomen. Atît Marx, cît și Engels, decenii în șir, au urmărit (în parte din considerente tactice, sub presiunea luptei ideologice, dar în primul rînd constrînși de însăși logica elaborării științei despre societate) precizarea și detalierea teoretică riguroasă a *termenului prim*, reținînd ca o cerință teoretică ulterioară elaborarea *termenului secund* și *a relațiilor* complexe din cadrul modelului. Engels va sesiza foarte bine în scrisorile sale către Bloch și Mehring liniamentele acestui proces : „*Față de adversari a trebuit să accentuăm acest principiu fundamental* (termenul prim și rolul lui determinant — *O. Ch.*), pe care dînșii îl negau, și n-am avut totdeauna vreme, loc și prilej să acordăm suficientă atenție celorlalți factori care participă la această interacțiune"[50], „și *nici nu puteam face altfel*"[51].

La începutul activității lor, elaborarea detaliată a propriei concepții în toate aspectele ei le apărea lui Marx și Engels ca o chestiune a practicii teoretice imediate. Să ne amintim că, în *Manuscrisele din 1844*, Marx, după ce preciza coordonatele lucrării (raportul economiei politice cu statul, dreptul, morala, viața civilă etc.), anunța că va elabora succesiv, în diferite lucrări separate, critica dreptului, a moralei, a politicii, pentru a putea restabili apoi, într-o altă lucrare, conexiunea ansamblului, raportul dintre diferitele lui părți [52].

Programul lor teoretic apare și mai clar expus o dată cu prima formulare mai elaborată a concepției lor generale despre societate. În *Ideologia germană*, Marx și Engels precizează : „Această concepție despre istorie constă, așadar, în *a examina procesul real de producție*, luînd ca punct de plecare producția materială a vieții nemijlocite și în a concepe forma de relații legată de acest mod de producție și generată de el, adică societatea civilă în diferitele ei stadii, ca bază a întregii istorii ; ea constă, de asemenea, în *a prezenta activitatea societății civile în sfera vieții de stat* și a explica prin ea totalitatea diferitelor produse teoretice și forme de conștiință, ca religie, filozofie, morală etc. etc., precum și în a urmări procesul nașterii lor pe această bază, putîndu-se astfel prezenta *procesul în ansamblul lui* (deci și *interacțiunea diferitelor sale laturi*)" [53]. Este de fapt *un program al întregii gîndiri marxiste*, și presupune studierea din nou a întregii istorii, cercetarea în amănunt a condițiilor de existență a diferitelor formațiuni sociale înainte de a studia concepțiile politice, juridice, estetice, filozofice, religioase ș. a. care le corespund. „Aici avem nevoie de un ajutor masiv, domeniul este nesfîrșit de vast . . . ", scria Engels [54].

[50] K. Marx și F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, p. 536 (subl. ns.).
[51] *Ibidem*, p. 544.
[52] Karl Marx, Friedrich Engels, *Scrieri din tinerețe*, p. 509.
[53] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 38 (subl. ns.).
[54] Idem, *Opere alese în două volume*, vol. II, p. 532—533

Elaborările teoretice cele mai complete realizate de Marx și Engels răspund problemelor primei părți a programului. Cea de-a doua parte a lui a rămas insuficient elaborată teoretic. Problemele „activității societății civile în sfera vieții de stat" și analiza procesului în ansamblul său sînt prezente cu precădere sub forma aplicării lor practice în lucrări de specialitate (economie politică, istorie, lucrări social-politice).

★

Care este, în întreg acest context, semnificația și valoarea teoretică a fragmentului desprins din modelul explicativ B conținut în *Ideologia germană*? Adnotările au urmărit, în fapt, depistarea și ocuparea teoretică a principalelor căi de acces spre înțelegerea cît mai adecvată a acestui text controversat.

După părerea noastră, atît L. Althusser, care consideră textul că *nesemnificativ* pentru filozofia marxistă, cît și Lucien Sève, care îi acordă girul unui *text fundamental*, nu sesizează (din motive diferite) locul specific ce revine acestui fragment în cadrul *modelului B*, mai precis în procesul răsturnării imperfecte de tipul β a *modelului A*. „*Morala, religia, metafizica și toate celelalte domenii ideologice, precum și formele de conștiință corespunzătoarelor*", reprezintă detalierea *termenului secund al modelului B*, obținut aparent prin răsturnarea propriu-zisă a *modelului A*, iar precizările că aceste fenomene „*pierd deci aparența că ar fi de sine stătătoare. Ele nu au o istorie, ele nu au o dezvoltare*" reprezintă relația dintre cei doi termeni ai *modelului B*, obținută aici printr-o răsturnare propriu-zisă a relației existente a *modelului A*.

După cum am putut observa: a) răsturnarea imperfectă de tipul β este în curs de adîncire în paginile *Ideologiei germane*, iar *modelul B* în proces de translație specifică spre un *model B'*, propriu *materialismului istoric deplin elaborat*, ale cărui raporturi cu *modelul A* nu vor mai sta sub semnul răsturnării, ci al rupturii epistemologice; b) răsturnarea imperfectă de tipul β își are geneza în modificarea treptată pînă la înlocuirea totală a termenului devenit prim; c) modificarea termenului devenit secund este funcție de modificarea termenului devenit prim și de raporturile inversate care se stabilesc între cei doi termeni.

De aceea înțelegerea semnificației teoretice, în cadrul concepției marxiste, a termenului secund al *modelului B* este indisolubil legată de considerarea acestui termen înăuntrul structurii, devenită dinamică, a *modelului B*, surprinsă însă într-un moment determinat, relativ stabil, al dinamicii sale.

O asemenea abordare a problemei ne îngăduie, după părerea noastră, să conchidem că:

— termenul secund al modelului B (prima parte a textului citat) se află încă în faza de început a elaborării sale teoretice. Sînt înșirate de fapt, prin enumerare, principalele domenii ale ideologiei, fără utilizarea unui sistem conceptual adecvat;

— relația dintre cei doi termeni ai modelului reflectă strict funcțiunea determinantă a termenului prim. Atît.Este aspectul modelului B, care oglindește cel mai fidel *răsturnarea propriu-zisă* a modelului A, dar și modificările survenite în partea cea mai mobilă a structurii modelului B: termenul

prim. De aceea, pe de o parte, textul anunță *un principiu fundamental* al teoriei marxiste despre societate (și, în acest sens, L.Sève este îndreptățit să considere textul ca fiind fundamental pentru gîndirea marxistă), anume *rolul determinant al condițiilor social-economice*, al relațiilor de producție, care caracterizează fiecare societate și perioadă istorică, asupra dezvoltării istorice în general, inclusiv asupra vieții spirituale a societății. Pe de altă parte însă, independența, autonomia relativă a diferitelor domenii ale vieții spirituale, înrîurirea lor profundă asupra istoriei, și chiar asupra vieții materiale a societății, rămîn în afara modelului B. De aceea considerarea în mod izolat a acestui model B (în afara mișcării sale de trecere spre *B'*) explică și aprecierile lui L. Althusser.

După părerea noastră, sîntem în prezența unui *text deosebit de semnificativ*, nu însă pentru gîndirea marxistă elaborată, ci pentru înțelegerea teoretică a procesului istoric de desprindere, prin răsturnare, a gîndirii materialiste de idealismul speculativ și de evoluție treptată spre elaborarea concepției materialiste despre societate.

Scrierile ulterioare ale lui Marx și Engels (îndeosebi *Optsprezece Brumar al lui Ludovic Bonaparte* și *Capitalul*, dar și *Anti-Dühring* și *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*) conțin indicații teoretice valoroase privind relațiile reciproce, de interdependență și determinare, dintre cele două mari sfere ale vieții sociale. Ele statornicesc în gîndirea marxistă cei doi poli între care se ordonează aceste relații: a) rolul determinant *în ultimă instanță* al factorului economic („. . . Potrivit concepției materialiste a istoriei, factorul *în ultimă instanță* hotărîtor în istorie este producerea și reproducerea vieții reale. Nici Marx, nici eu — scrie Engels — n-am afirmat vreodată mai mult. Și dacă cineva denaturează aceasta, afirmînd că factorul economic este *singurul* hotărîtor, preface teza de mai sus într-o frază goală, abstractă și absurdă" [55]); b) independența relativă a vieții spirituale, mai precis a domeniului suprastructurii, și acțiunea lui specifică, eficacitatea sa asupra întregii dezvoltări sociale.

Acest ansamblu de relații reciproce reprezintă, de fapt, una dintre marile teme ale gîndirii marxiste contemporane.

[55] *Ibidem*, p. 533–534.

NATURA ȘI PONDEREA INFLUENȚEI OPEREI LUI FEUERBACH ASUPRA TÎNĂRULUI MARX

DE

NADEJDA STAHOVSKI

Influența lui Feuerbach asupra lui Marx este îndeobște cunoscută, însă în ceea ce privește natura acestei influențe mai sînt aspecte neelucidate. Dintre exegeții genezei marxismului, unii consideră că tînărul Marx a adoptat un timp pozițiile materialismului antropologic al lui Feuerbach[1] (acest punct de vedere este foarte răspîndit); alții se limitează în fond la afirmarea tezei generale (de altfel nejustă și simplificatoare, după părerea noastră) că sub influența operei lui Feuerbach *Esența creștinismului* Marx a devenit materialist [2]. În literatura occidentală (nemarxistă sau de coloratură socialistă), pe linia eforturilor de a dizolva ascuțișul revoluționar al marxismului se situează și autori care exagerează influența lui Feuerbach cu scopul de a estompa dialectica revoluționară proprie tînărului Marx[3].

Articolul de față, fără pretenția de a rezolva problema, își propune să se oprească asupra unor momente caracteristice pentru influența lui Feuerbach asupra tînărului Marx și pentru modul creator specific în care această influență a fost sintetizată în *logica proprie* a evoluției sale teoretice. Punctul de plecare al acestei evoluții, axul ei pînă în 1844 l-a constituit pro -

[1] De pildă, A. Cornu, *Karl Marx et la pensée moderne*, Paris, Ed. Sociales, 1948, p. 123. I. M. Esin, în prefața la lucrarea lui A. Cornu, *K. Marx și F. Engels, viața și activitatea*, susține că în *Manuscrisele economico-filozofice* ale anului 1848, Marx se afla în „stadiul de tranziție al dezvoltării sale de la antropologismul materialist al lui Feuerbach spre materialismul dialectic și istoric" (A. Cornu, *op. cit.*, ed. rusă, Moscova, 1961, p. 388). Un punct de vedere similar, deși nu atît de expres, îl exprimă A. Cornu și în lucrarea citată. Mai recent, L. Althusser, susținînd o serie de principii metodologice foarte indicate pentru analiza operei tînărului Marx, distinge în evoluția acestuia o perioadă în care Marx s-ar fi situat în cadrul problematicii antropologice a lui Feuerbach (L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, 1966, p. 27). Nu este vorba aici de cuvinte, ci de a stabili dacă într-adevăr Marx a fost influențat de *antropologismul* feuerbachian.

[2] Iosif Cernea, în lucrarea *Karl Marx, geneza marxismului* (1963), nu insistă asupra conținutului concret al acestei influențe și nu-i dezvăluie ponderea. Un punct de vedere mai diferențiat, dar, din păcate, insuficient dezvoltat în această problemă, susține T. Oizerman (*Formirovanie marksistskoi filosofii*). O asemenea poziție creează impresia că în critica filozofiei speculative hegeliene Marx a pornit de pe un loc gol, ceea ce diminuează influența lui Feuerbach.

[3] K. Bekker, *Marx philosophische Entwicklung, sein Verhältniss zu Hegel*, Zürich-New York, 1940. Este foarte reprezentativă denaturarea „umanistă" pe această linie, pe care o găsim în lucrarea lui Arvon Henri, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, Paris, P.U.F., 1957.

Rev. filoz., 15, 5, p. 561–573, București, 1968

blematica omului şi a statului, problematică determinată, în principiu, de filozofia hegeliană [4]. Marx a preluat teza lui Hegel că esenţa omului este spiritul liber, a cărui natură universală (socială) se realizează în statul moral. Libertatea este înţeleasă, în acest context, ca acea activitate socială a oamenilor în care scopurile acţiunilor individuale conţin „substanţialul", universalul. Tocmai în această unitate constă moralitatea statului în concepţia lui Hegel, concepţie care este însuşită de tînărul Marx [5].

Acesta este fondul teoretic pe care s-au proiectat ideile operei lui Feuerbach. Prima întrebare care ni se pune deci este dacă Marx, citind *Esenţa creştinismului*, a fost influenţat de materialismul antropologic al lui Feuerbach sau de alte valenţe teoretice ale lucrării amintite şi dacă în genere el a fost influenţat de materialismul antropologic. Părerea că, imediat după lucrarea sa de doctorat, sub influenţa *Esenţei creştinismului*, Marx a devenit materialist în filozofie este destul de răspîndită[6]; ea se sprijină, de obicei, pe afirmaţia binecunoscută a lui Engels din *Ludwig Feuerbach şi sfîrşitul filozofiei clasice germane* [7]. Însă această afirmaţie trebuie să fie primită cu anumite rezerve, ţinînd seama că ea a fost făcută la o distanţă de 50 de ani după evenimentul relatat, aşa încît toate nuanţele complexe ale unui proces de cristalizare teoretică s-ar fi putut între timp şterge. Analiza lucrărilor lui Engels, ca şi ale lui Marx din perioada respectivă, pune în evidenţă anumite fapte care corectează imaginea prezentată deEngels. 1. După apariţia *Esenţei creştinismului*, Engels (ca şi alţi tineri hegelieni) apreciază această lucrare pentru că rupe cu tradiţiile conservatoare ale teoriei hegeliene a religiei, păstrînd însă „credinţa principiilor"; astfel,

[4] Numai în principiu, pentru că Marx interpretează unitatea universalului (pe care Hegel vrea să o aplice la teoria statului) cu particularul în mod nemijlocit. Pe plan politic, această interpretare înseamnă o poziţie consecvent-democrată — cerinţa participării tuturor cetăţenilor la viaţa politică; idealul lui Marx în această perioadă era republica franceză. Hegel media unitatea dintre universal şi particular în teoria statului prin admiterea stărilor, ceea ce, pe plan politic, a însemnat compromisul cu orînduirea feudală.

[5] L. Althusser (după E. Bottigelli) neagă poziţia hegeliană a lui Marx în 1842—1845, întemeindu-se pe folosirea de către Marx a unor astfel de categorii cum sînt conştiinţa liberă, realitatea raţională, statul moral etc., şi afirmă influenţa problematicii fichteene-kantiene (*op. cit.*, p. 27 şi 230). În primul rînd, aceste categorii nu sînt specifice numai pentru concepţia lui Fichte şi Kant, ci pentru întreaga filozofie clasică germană, inclusiv Hegel. Conţinutul lor însă este diferit, iar dacă trecem la conţinutul concret, Kant, de exemplu, separa radical libertatea cetăţenească de cea morală.

[6] Încadrarea poziţiei lui Marx din 1842 în limitele înguste ale unui materialism-iluminist (cum face I. Cernea în lucrarea sa despre geneza marxismului) duce la pierderea specificului poziţiei sale, care reprezenta un moment nou în evoluţia idealismului german, punctul maxim la care a putut ajunge, pe linia idealistă, efortul de depăşire a contemplativismului materialismului mecanicist. La tînărul Marx, această poziţie conţinea în sine germenii depăşirii idealismului tocmai datorită faptului că înţelegerea caracterului creator al conştiinţei a fost dusă pînă la afirmarea acţiunii sociale transformatoare, ca formă de realizare a acestei conştiinţe. Ca termen de comparaţie luăm poziţia materialist-iluministă a lui Feuerbach, care considera drept contradicţie fundamentală a epocii, contradicţia dintre religie şi ştiinţă. Înlăturarea acesteia prin propagarea filozofiei materialist-antropologice şi a ştiinţei ar fi constituit, după părerea lui, condiţia „omenirii noi". În acelaşi timp însă, tînărul Marx, constatînd, în urma activităţii sale publicistico-ziaristice, neconcordanţa dintre conceptul de stat şi realităţile germane, afirmă necesitatea schimbării stării de lucruri existente prin adoptarea unei tactici de luptă nu numai teoretice, ci şi practic-politice. Concluzia, apărută în 1843, este rezultatul logic al tezei despre unitatea filozofiei şi practicii, afirmată încă în lucrarea de doctorat, ca şi al tezei realizării conştiinţei libere în activitatea socială.

[7] K. Marx şi F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, ed. a 2-a, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1955, p. 398.

el o privește ca o completare necesară a acestei teorii ; 2. Engels (ca și Marx și alții) nu vede opoziția radicală dintre bazele criticii feuerbachiene a religiei (avînd la bază opoziția dintre materialism și idealism) și concepția lui Hegel despre conștiința religioasă, iar antropologismul nu este privit în acea perioadă ca fiind o concepție materialistă despre lume[8]. Arvon se referă la o scrisoare în care Feuerbach, în 1842, protestează împotriva faptului că a fost considerat continuatorul lui Hegel. Prin urmare, toți au „devenit feuerbachieni", fiind entuziasmați *nu de antropologismul filozofic, ci de spiritul antireligios, antiromantic al lucrării.*

Acest aspect al criticii feuerbachiene era util tînărului Marx, ca și luptei sale politice pe care o ducea la „Rheinische Zeitung".

Explicarea esenței religiei de către Feuerbach prin înstrăinarea esenței umane cînd în lupta ideologică pe primul plan se situa lupta împotriva religiei era foarte actuală și făcea posibilă (în anumite limite) întrebuințarea acestei explicații *independent de concepția filozofică materialistă* a autorului ei, căci apelul de reîntoarcere la realitate încă nu desemnează o poziție materialistă, și Hegel este o mărturie în acest sens. Iar în privința viziunii asupra omului este evident, în orice caz, că, atît în articolele din „Rheinische Zeitung", cît și în scrisorile către Ruge și în *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului*, Marx înțelegea esența omului nicidecum în sens feuerbachian, ci în sens hegelian, adică ca realizîndu-se în societate. (Să nu uităm că, după Feuerbach, esența omului se realizează în intuiția senzorială, în iubire.) Deci tînărul Marx nu a putut fi receptiv la materialismul antropologic în această perioadă din simplul motiv că în centrul preocupărilor sale stătea problema raportului dintre oameni, ca cetățeni ai statului, și stat, dintre stat și diferite grupuri sociale. Nici lucrarea *Luther ca arbitru între Strauss și Feuerbach* (la care, de obicei, se face apel pentru a se demonstra materialismul lui Marx în 1842) nu este concludentă în acest sens. Mai realistă este părerea că la început Marx a fost atras de spiritul antispeculativ din *Esența creștinismului*[9]. Și totuși *Esența creștinismului*, și după aceea *Tezele preliminare la reforma filozofiei* au exercitat o influență multilaterală ; ecourile ei se resimt pînă în 1844. Nu este lipsită de interes analiza mai amănunțită a caracterului și a ponderii acestei influențe, deoarece perioada 1843—1845 este perioada unei evoluții foarte rapide a tînărului Marx spre înțelegerea materialistă a istoriei. Este vorba deci despre o perioadă extrem de importantă pentru geneza marxismului.

În general, influența operei lui Feuerbach se accentuează o dată cu apariția *Tezelor preliminare* . . . ale acestuia din 1843. În scrisoarea către Ruge din mai 1843, Marx dezvoltă teza că sistemul politic al despotismului are ca bază „omul dezumanizat", „*lumea animalelor politice*", și că singurul principiu al despotismului este „disprețul față de om" ; aici, *omul apare, ca principiu și scop al statului.* În studiile din „Rheinische Zeitung", omul este conceput ca avînd esență spirituală — conștiința de sine cu valoarea și finalitatea ei — numai în sistemul de concepte în care a fost exprimată esența statului și a vieții sociale ; Marx apără nu numai interesele celor neavuți, ci și valoarea de sine stătătoare a ideii statului, a ideii dreptului, a

[8] Cf. Lucrările lui Oizerman și H. Arvon citate anterior.
[9] Cf. Oizerman, *op. cit.*, p. 105.

voinței generale, a ideii libertății, a spiritului poporului etc., care apar ca scopuri în sine [10].

Vedem aici în primul rînd influența *umanismului* lui Feuerbach, însă nu și a antropologismului său. Această influență este asimilată de Marx într-un mod specific. Feuerbach opune tezei speculativ-idealiste asupra omului, — „omul real", ca întrunind intuiția cu gîndirea, „principiul sangvinic antiscolastic al senzualismului francez cu flegma scolastică a metafizicii germane"[11]. Este de observat că poziția hegeliană care (deși idealistă) privește pe om ca avînd drept esență spiritul liber, iar aceasta din urmă ca realizîndu-se numai în stat era mai apropiată de practica politică decît teza lui Feuerbach despre omul real ca întrunind „senzualismul cu gîndirea", „pasivitatea cu activitatea". În orice caz, teza hegeliană unită cu practica politică avea mai multă perspectivă de a ajunge la „omul real". Or, tocmai pe acest drum a pășit tînărul Marx. El nu a putut asimila materialismul antropologic feuerbachian tocmai pentru îngustimea, anistorismul și inadaptabilitatea acestuia la explicarea fenomenelor sociale. Spre deosebire de Feuerbach, care abordează problema dintr-o perspectivă eminamente teoretică, pe Marx îl interesează nu omul în general, ca principiu al filozofiei noi, ci ca subiect al *acțiunii politice*, ca forță reală, în stare să transforme lumea : deci îl preocupă conștiința omului despre situația sa și despre scopul și linia sa de luptă.

În orice caz, apelul lui Feuerbach de a se întoarce de la „conștiința de sine a filozofiei speculative la omul real" ca principiu al oricărei teorii și al oricărei realități vine în întîmpinarea căutărilor lui Marx din această perioadă. Însă el — și aici se răsfrînge modul în care Marx asimilează influențele teoretice — dă un alt conținut termenului de „om real", dă tezei mai sus-amintite o respirație mai largă, plasînd-o într-un cadru social-politic concret. Astfel, „omul real" este privit, pe de o parte, ca ființa dezumanizată în regimul feudal despotic, „animal politic" și, pe de altă parte, ca omul liber-republican. (Remarca lui Marx : „Revoluția franceză a restabilit omul" este semnificativă în acest sens[12].) Este caracteristic faptul că aici Marx vorbește de omul dezumanizat (însă nu înstrăinat) de sute de ani de despotism, de condiții social-politice inadecvate esenței sale libere, deci pune în umanism un sens social-istoric concret și precis.

O altă linie pe care se înscrie influența operei lui Feuerbach asupra lui Marx, în această perioadă, este *problematica înstrăinării*. Problematica religiei în sine îl interesa mai puțin pe Marx, însă ideea că religia este

---

[10] În *Teze preliminare...*, Feuerbach scria că „toate raționamentele speculative despre drept, despre voință, despre libertate, despre personalitate, neținînd seama de om, în afara lui sau chiar deasupra lui, toate acestea sînt raționamente fără *unitate*, fără *necesitate*, fără *substanță*, fără *bază*, fără *realitate*" (L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, vol. II, Frommen Verlag, 1960, p. 132).

[11] *Ibidem*. Să nu uităm că Feuerbach a remarcat faptul că poziția tinerilor hegelieni nu depășește idealismul, și critica sa în mod obiectiv lovea în tînărul Marx ; el scria în *Teze preliminare...* : „A înlocui în filozofia nouă denumirea de om cu conceptul de *conștiință de sine* înseamnă a expune filozofia nouă în spiritul celei vechi, a o împinge din nou la poziții vechi ; dar conștiința de sine a filozofiei precedente, izolată de om, reprezintă o *abstracție fără realitate*" (*Sämtliche Werke...* vol. II., p. 131).

[12] Cf. K. Marx, *Scrisoarea către Ruge din mai 1843*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, ed. a 2-a, vol. I, București, Edit. politică, 1960, p. 376.

conștiința mistificată a omului, conștiința indirectă, mijlocită, a realității sale a îndreptat gîndirea teoretică a lui Marx în direcția cu totul opusă tratării antropologice a alienării, în cadrul căreia Feuerbach și-a formulat teza. Este interesant de remarcat că, deși *Esența creștinismului* a apărut în 1841, totuși problematica alienării îl preocupă pe Marx de la sfîrșitul anului 1843, această preocupare devenind dominantă în 1844. Ce-l face pe Marx receptiv la problematica alienării tocmai acum și cum se răsfrînge ea în evoluția ulterioară a acestuia?

În scrisoarea către Ruge din mai 1842, Marx, exprimîndu-și hotărîrea de a lupta împotriva formelor vechi de viață, avînd drept ideal republica franceză, ca model programatic aie formele de viață socială burghezo-democratice. Iar în Scrisoarea din septembrie 1843, scrisă din Kreuznach, el pune problema elaborării teoretice a formelor de viață pentru care trebuie să fie dusă lupta, deci nu mai socotește democrația burgheză drept „lozinca de luptă". În perioada dintre aceste scrisori, el studiază istoria revoluțiilor, dreptul burghez, teoriile socialiste existente, economia politică, constituțiile statelor democrate burgheze (America, Franța). Concluzia este că toate aceste forme instituționale nu mai corespund *omului, devenit conștient de propria sa esență.* Se ridică problema elaborării „formelor adevărate ale realității". „Încotro"? — iată problema cea mai vitală care i se pune tînărului gînditor. În aceste condiții, Marx îmbrățișează interpretarea religiei ca conștiință de sine a omului. Însă el lărgește această teză în sensul că privește orice teorie ca o anumită reprezentare a omului asupra realității sale. Această reprezentare deci trebuie să fie apreciată în funcție *de cum este înțeleasă însăși esența omului.*

După Feuerbach, religia, în calitate de conștiință de sine indirectă a omului, este o înstrăinare — pe planul reprezentărilor — a forțelor originare ale ființei umane. Despre caracterul abstract și anistoric al modului în care înțelege Feuerbach esența umană s-a vorbit foarte mult. Și Feuerbach privește esența omului ca fiind universală, „generică", dar esența generică a omului, după el, se realizează în actul intuiției senzoriale, în timp ce la Marx aceasta se realizează în acțiunea socială, și nu numai teoretică. Datorită acestei deosebiri fundamentale, teza feuerbachiană a înstrăinării are la Marx consecințe extrem de îndepărtate, care depășesc logica antropologismului feuerbachian. În orice caz, nu este întîmplător că, în concepția lui Feuerbach, filozofia antropologică — reprezentare nemijlocită, după Feuerbach, a esenței umane — trebuie să înlocuiască religia, iar echivalentul acestei filozofii pe planul practicii ar fi intuiția sensibilă, culminînd în iubire.

Încă în Scrisoarea către Ruge din septembrie 1842, Marx remarca faptul că religia este o teorie a realității denaturate, teorie care, o dată cu înlăturarea acesteia, ar cădea de la sine. Deosebirea față de înțelegerea feuerbachiană este de ordin principial și ea își află rădăcina în modul în care înțelege Marx esența omului, ca entitate socială, care se realizează în forme și activități sociale. Încă Hegel vorbește în *Fenomenologia spiritului* despre înstrăinare ca avînd loc în însăși realitatea esenței umane — în spirit; această înstrăinare, dezbinare a esenței umane este, după el, baza înstrăinării pe care noi o numim teoretică (Hegel considera că aceasta ar fi

„credința" [13]). Marx sub „realitatea dezbinată" are în vedere realizarea omului în forme sociale inadecvate esenței sale universale și libere [14].

Prin realitatea denaturată, Marx explică caracterul „mistic" nu numai al conștiinței religioase, ci și al celei filozofice și politice, adică al conștiinței teoretice contemporane în general. De aici cerința de a reforma conștiința „prin analizarea conștiinței mistice, nelămurită încă asupra ei însăși, indiferent dacă ea apare într-o formă religioasă sau într-o formă politică" [15]. Această analiză poate da, după Marx, „lozinca de luptă", deoarece ne conduce către realitatea social-istorică a omului. După cum se vede, deosebirea în modul de a concepe esența omului ca subiect al înstrăinării, deci în modul de a concepe bazele „conștiinței de sine mistificate" a omului este decisivă. Aici se află germenii viitoarei explicații științifice a formelor conștiinței sociale prin existența socială. De aici atenția tînărului Marx se concentrează asupra înțelegerii înstrăinării în însăși realitatea socială a esenței omului. Astfel, în *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului* (ultima parte a lucrării) și în *Contribuții la problema evreiască*, Marx vede dezbinarea în însăși esența omului, în înstrăinarea esenței sociale generice a omului și în întruchiparea ei în funcția abstractă politică. În statul politic, scrie Marx, omul duce o viață dublă : nu numai în gîndire, în conștiință, ci și în *realitatea socială* : în comunitatea politică unde este recunoscut ca ființă socială, generică, el este un membru fictiv al unei suveranități imaginare, este lipsit de viața individuală reală și plin de universalitate ireală ; în societatea civilă, unde își duce viața reală, el nu este„ ființă adevărată", socială, ci persoană particulară antisocială. Așadar, esența sa socială este înstrăinată și plasată în „cercul statului politic". Concluzia lucrării este că înstrăinarea esenței umane, cauza realizării ei inadecvate trebuie căutate în *sînul societății civile*, în structura economică a societății civile moderne. În a doua parte a acestei lucrări (care face trecerea spre problematica *Manuscriselor* din 1844), el își dezvoltă analiza, văzînd înstrăinarea forțelor esențiale umane în bani ; în sfîrșit, în *Manuscrisele economico-filozofice*, el descoperă înstrăinarea în însăși activitatea materială a omului, prin care acesta se realizează ca ființă generică, socială în contradicție cu propria sa esență [16].

Evoluția teoretică prodigioasă a lui Marx cerea lămurirea atitudinii sale față de teoria hegeliană a dreptului și a statului. Pe de o parte, el era puternic influențat de principiile acesteia, pornind de la ele în evoluția

---

[13] Cf. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, București, Edit. Academiei, 1965, p. 275.

[14] Aci se vede inconsistența afirmării lui Arvon că toată opera lui Marx din anii 1843—1845 „se articulează, se situează și se determină în funcție de înstrăinare așa *cum este aceasta concepută de Feuerbach*" (subl. ns.) și că în această perioadă Marx este „discipolul convins și entuziast al lui Feuerbach". Dacă însă luăm Scrisoarea către Ruge din septembrie 1843, în care Marx se arată într-adevăr entuziasmat de explicația feuerbachiană a religiei, vedem că aici deosebirea în înțelegerea religiei se adîncește tot mai mult (H. Arvon, *op. cit.*, p. 114, 116).

[15] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 1, p. 381.

[16] Pe baza celor arătate apare ca neîntemeiată și superficială teza lui Arvon : „Nu este exagerat de a spune că gîndirea sa (a lui Feuerbach ; — *N. St.*) constituie pentru Marx din 1843 și pînă în 1845 ghidul său principal și că ea servește drept justificare pentru demersurile sale filozofice" (*op. cit.*, p. 114). Este evident, de asemenea, că la Marx problematica înstrăinării, deși declanșată pe lîngă altele și de opera lui Feuerbach, nu este de loc de natură antropologică, cum susține L. Althusser (*op. cit.*, p. 29). Firește, evoluția problematicii înstrăinării la Marx nu este determinată numai de „logica" ei internă, ci și de alte studii decisive istorice-economice, ca și de practica social-politică.

sa teoretică. Pe de altă parte, concluziile retrograde teoretizate de către Hegel în ceea ce privește compromisul cu ideologia și practica politică feudală veneau în contradicție cu concluziile democratice ale tînărului Marx.

Primul atac asupra sistemului hegelian l-a făcut Feuerbach. În ceea ce-l privește pe Marx, încă în Scrisoarea către Ruge, din 5 martie 1842 el vorbește despre un articol al său scris pentru „Analele franco-germane" și care „reprezintă o critică a dreptului natural al lui Hegel, în măsura în care este vorba de orînduirea de stat internă. Miezul îl constituie combaterea monarhiei constituționale, acest hibrid care se contrazice de la un cap la altul și se desființează singur"[17]. Pe de altă parte, încă în perioada lucrării de doctorat, Marx obiecta tinerilor hegelieni care îl acuzau pe Hegel de conformism politic și de atitudine retrogradă că acestea nu constituie decît inconsecvența internă a propriilor principii teoretice ale filozofiei hegeliene[18]. Însă el nu definise încă în ce consta această inconsecvență; cel mai probabil, era vorba, în acest studiu, de o profundă intuiție. Deci, din nou vedem cum necesitatea interioară — de a lămuri problema prin logica ei proprie — se întîlnește cu soluții date de Feuerbach, însă în cadrul altei ordini de idei. Am văzut că sub influența lui Feuerbach, dar depășindu-l, Marx privește orice teorie ca fiind conștiința omului despre realitatea ființei sale. În *Tezele preliminare la reforma filozofiei*, în *Tezele de bază ale filozofiei viitorului* (1843), în *Contribuții la critica filozofiei lui Hegel* (1839), Feuerbach supune criticii însuși principiul idealist al filozofiei hegeliene. Critica idealismului hegelian și a speculației în genere, făcută de Feurbach, a influențat asupra modului în care Marx și-a realizat intenția sa de a supune criticii filozofia hegeliană a dreptului, ca și asupra sferei de probleme incluse în această analiză[19]. *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului* realizează cerința mai sus amintită de a critica „conștiința mistică" așa cum apare ea în „forma politică" (ceea ce făcuse Feuerbach pentru conștiința religioasă și cea filozofică)[20]. În efortul de a critica conștiința mistică, așa cum apare ea în domeniul teoriilor politice, Marx folosește critica feuerbachiană a metodei speculative a lui Hegel. Critica de către Marx a acestei metode este expusă pe larg într-o serie de lucrări[21]. Însă, după părerea mea, sînt necesare cîteva precizări fără de care ea poate apărea într-o perspectivă denaturată.

Pentru a dezvălui rădăcinile și mecanismele metodei speculative, Feuerbach ia în discuție raportul dintre ideea absolută, natură și om. Marx aplică același principiu la problema raportului dintre ideea absolută și „statul real", format din „indivizi reali". Feuerbach face critica metodei idealiste de pe pozițiile *materialismului antropologic* conștient. Marx

[17] Marx, *Scrisoare către Arnold Ruge din 5 martie 1842*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 27, București, Edit. politică, 1966, p. 380.

[18] Cf. Oizerman, *op. cit.*, p. 70.

[19] Asupra criticii feuerbachiene a idealismului german și a lui Hegel în special m-am oprit în articolul *Ludwig Feuerbach — critic al idealismului hegelian*, în „Revista de filozofie", 1965, nr. 7.

[20] Vezi K. Marx, *Scrisoare către A. Ruge din septembrie 1843*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 1, p. 381.

[21] Am în vedere monografiile elaborate de A. Cornu, T. Oizerman, I. Cernea etc.

aplică principalele rezultate ale acestei critici la filozofia hegeliană a statului şi a dreptului, *fără a sesiza baza ei filozofică materialistă*. El priveşte statul în conformitate cu concepţia generală a lui Hegel ca fiind o realizare a conştiinţei şi voinţei libere a oamenilor.

Feuerbach a descoperit „misterul construcţiei speculative" : răsturnarea de către Hegel a raporturilor reale dintre natură şi idee — care este, cum a sesizat el, gîndirea ruptă de om, deci răsturnarea raportului dintre materie şi gîndire. Prin urmare, critica feuerbachiană a speculaţiei este făcută de pe poziţiile materialismului filozofic. Marx aplica metoda acestei critici (răsturnarea raportului dintre subiect şi determinaţiile sale) la filozofia statului şi a dreptului, elaborată de Hegel, analizînd raportul dintre ideea absolută şi realităţile sociale : statul, societatea civilă, indivizii, puterea politică etc. În *Contribuţii la critica filozofiei hegeliene a dreptului*, el foloseşte formulările feuerbachiene în tezele de bază ale acestei critici, *dar nu asimilează bazele ei materialiste*. Numai aşa se poate explica faptul că, preluînd principiile materialiste ale criticii feuerbachiene a speculaţiei, Marx rămîne pe poziţii idealiste în înţelegerea statului. Nu trebuie pierdut însă din vedere şi un alt moment de mare importanţă : realitatea de care se ocupă Marx nu este de fapt realitatea naturală ci una socială, creată de oameni cu conştiinţă şi voinţă. De aceea, dacă pentru Feuerbach raportul dintre idee şi determinaţiile sale concrete în filozofia hegeliană apare în mod logic ca un raport dintre gîndire şi materie, în cazul lui Marx nu este acelaşi lucru. Aici gîndirea şi voinţa reprezintă în mod obiectiv componente integrale ale realităţii sociale ; de aceea afirmarea primordialităţii materiei faţă de conştiinţă nu înseamnă încă afirmarea materialismului în înţelegerea fenomenelor sociale. Şi poziţia lui Marx confirmă, pe deplin această interpretare : el priveşte statul ca o realitate spirituală, materializată în activitatea cetăţenilor şi în organizarea statală. Adevărat, Marx vorbeşte de „spirit real", însă acesta rămîne atîrnat în aer. Prin urmare, el nu depăşeşte încă terenul filozofiei hegeliene. Datorită faptului că Marx porneşte la critica filozofiei hegeliene a dreptului şi statului de pe poziţii filozofice necristalizate, lucrarea sa este dominată de contradicţia lăuntrică care se răsfrînge aproape în toate problemele legate de analiza statului. Astfel, de exemplu, conform principiilor critice formulate de Feuerbach, Marx vrea ca statul să fie produsul indivizilor reali, membri ai familiei şi societăţii civile, concepuţi ca propriile ei forţe motrice, iar pe de altă parte, el îi consideră drept existenţe spirituale reale ale voinţei [22].

Care este, după Marx, realitatea la care se raportează în mod denaturat ideea hegeliană? Această realitate — spiritul real —, cultivată şi conştientă de sine, constituie substanţa statului. Marx scrie : „Dacă s-ar fi pornit de la *spiritul real*, atunci scopul general ar fi fost conţinutul său, iar diferitele puteri ar fi modul lui de realizare, existenţa lui *reală* sau *materială*, a cărei determinare ar fi urmat să fie dedusă tocmai prin natura scopului său. Dar întrucît Hegel ia ca punct de plecare ideea sau substanţa, considerată ca subiect, ca esenţă reală, *subiectul real* apare doar ca *ultim predicat* al predicatului abstract" [23]. Este evident că Marx, criticînd, în

[22] Cf. K. Marx, *Contribuţii la critica filozofiei hegeliene a dreptului* în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. I, p. 231.

[23] *Ibidem*, p. 240.

această lucrare speculația, mistificarea abstractă făcută de Hegel, *nu părăsește încă terenul idealismului hegelian*. Aici se află rădăcina faptului că din punct de vedere teoretic critica speculației hegeliene, critica „conștiinței mistice" în domeniul teoriei sociale, de fapt, eșuează. Partea mai eficace a criticii filozofiei hegeliene a dreptului este aceea în care se demonstrează izvorul teoretic al compromisului cu rînduielile feudale, prezent la Hegel (admiterea existenței stărilor). Acest izvor el îl vede în modul în care Hegel înțelege contradicția, dar nu în principiul idealismului însuși[24]. Atragem atenția asupra ultimei constatări, deoarece există părerea că în această lucrare Marx nu numai că atacă filozofia hegeliană de pe pozițiile materialismului conștient, ci chiar pune la încercare valoarea metodologică a materialismului însuși : „Demonstrînd că însăși filozofia hegeliană ... nu rezistă în fața criticii materialiste, Marx devine materialist convins" [25]. Aplicarea de către Marx la critica filozofiei sociale al lui Hegel a metodei feuerbachiene a demonstrat în mod obiectiv *imposibilitatea* — datorită caracterului abstract al soluției materialiste a raportului dintre gîndire și existență — de a depăși idealismul în explicația fenomenelor sociale de pe pozițiile unui asemenea materialism ; a demonstrat în mod obiectiv *îngustimea metodologică a principiului feuerbachian*. Mai mult, chiar Marx nu este încă de loc conștient de acest lucru. Și nu este întîmplător următorul fapt : critica feuerbachiană a speculației și idealismului a fost însoțită de formularea principiilor materialismului. Marx a rămas însă — în acest context — în cadrul idealismului. Critica speculației în tratarea fenomenelor sociale nu a avut ca bază înțelegerea științifică, materialistă a acestora și nici nu a avut un asemenea rezultat. Faptul că lucrarea *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului* reprezintă un pas înainte în evoluția teoretică a lui Marx se datorează căutărilor sale teoretice din alte direcții. Prezența (mai ales în partea a doua a lucrării) a unor idei (semnalate de mai mulți cercetători), care apropie pe Marx de înțelegerea naturii statului, nu este rodul criticii metodologiei sau ontologiei idealiste. Aceste idei sînt rezultatul analizei relațiilor de proprietate din statul feudal sau semifeudal (de exemplu afirmarea că în condițiile feudalismului orînduirea statală se bazează pe proprietate privată, ceea ce ar fi după Marx o contradicție cu conceptul de stat). Deci aceasta ar constitui unul din primele roade ale contactului lui Marx cu studiul economiei politice.

Manuscrisele economico-filozofice reprezintă momentul crucial în evoluția teoretică a tînărului Marx. Pe de o parte, ele desăvîrșesc o perioadă care a fost dominată de problematica esenței umane și a statului. Soluții cu perspective teoretice apar aici datorită aplicării de către Marx a unor concepte și principii generale metodologice rodnice, moștenite de la filozofia germană. De asemenea, studiul economiei politice influența treptat dezvolta-

[24] „Eroarea principală a lui Hegel — scrie Marx — constă în faptul, că el consideră *contradicția fenomenului* ca *unitate în esență, în idee*, în timp ce această contradicție, are, desigur, o esență ceva mai profundă, și anume *o contradicție esențială*" (K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol., 1, p. 326). După părerea lui Marx, Hegel are nevoie de stări pentru estomparea contradicției dintre statul politic și societatea civilă (*ibidem*, p. 323).

[25] Cf. N. Lapin, *Critica lărgită de către Marx a filozofiei lui Hegel*, în „Voprosî filosofii", 1959, nr. 1, p. 100. A. Cornu consideră că Marx, în *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului*, inspirîndu-se din principiile lui Feuerbach, „îl depășește, dînd materialismului său mecanicist și teoriei sale contemplative un caracter dinamic" (*Karl Marx et la pensée moderne*, Paris, Ed. Sociales, 1948, p. 123).

rea conceptelor care, indiferent de forma lor, reflectau o problematică reală. Althusser denumește perioada analizată aici „ideologică", cea care urmează fiind „perioada științifică". Pe de altă parte, *Manuscrisele* ... atestă cu elocvență modul creator în care Marx, continuînd logica problematicii proprii, a încorporat tot ce a fost viabil în filozofia lui Hegel și a lui Feuerbach [26]. Opera lui Feuerbach își manifestă și aici puterea sa de influență.

În caracterizarea conceptului de înstrăinare, Marx pornește de la teza hegeliană că realitatea esenței universale a omului este nu ființa lui individuală, ci existența sa socială, constatînd că realitățile sociale contemporane nu corespund esenței sale și sînt ostile acesteia. Sub influența *studiului istoriei* și *mai ales al economiei politice*, el merge spre sesizarea specificului „obiectivării" esenței umane în societate, care presupune proprietatea privată ca izvor de înstrăinare. Interpretînd universalitatea caracterului generic al esenței omului, ca activitate creatoare liberă, de obiectivare (prin transformarea naturii), Marx abordează în mod materialist un domeniu al problematicii care nu mai fusese în cîmpul dezbaterilor materialismului anterior, inclusiv cel feuerbachian [27]. El surprinde veriga hotărîtoare (și numai studiul economiei politice îi permite să facă acest lucru) pentru a scoate din impas problematica raportului subiect-obiect, punînd bazele formei superioare a materialismului, cel dialectic.

În primul rînd omul, deși aparține naturii, nu este totuși produsul ei. Societatea produce omul așa cum omul produce societatea. Omul nu are legătură directă cu natura, ci prin sistemul producției. „Industria este relația adevărată, istorică a naturii ... față de om" [28]. Aci este temelia deosebirii esențiale dintre materialismul lui Feuerbach și al lui Marx. Iar Marx formulează în mod conștient principiile acestui materialism, denumindu-l *realism*. Combătînd în *Manuscrise* idealismul hegelian în înțelegerea esenței umane, el arată că omul real, corporal, sprijinindu-se pe pămîntul solid și rotund, absoarbe și iradiază forțele naturale. „Ființa corporală acționează în mod obiectual și ea nu ar fi acționat în mod obiectual, dacă obiectualul nu ar fi inclus în determinația sa esențială" [29]. El subliniază la fiecare pas caracterul material *sensibil* al producției la care se raportează omul. Dezvoltînd pe baze noi problematica raportului obiect-subiect, Marx valorifică și dezvoltă altă latură a materialismului feuerbachian — *senzualismul său*. Influența operei lui Feuerbach se amplifică cu aprofundarea propriei poziții materialiste. Folosind argumentarea feuerbachiană pentru a defini omul ca ființă materială, el accentuează latura naturală — omul ca ființă sensibilă, determinată de obiect, ființa care suferă. Această viziune

---

[26] În literatura consacrată acestei opere, adeseori se explică anumite concluzii formulate de Marx (mai ales cu privire la munca înstrăinată) prin faptul că el s-ar afla încă sub influența lui Feuerbach, sau, cel puțin, datorită influenței negative a terminologiei hegeliene și feuerbachiene. Asemenea explicații ni se par inconsistente. Limitele tratării problemei de către Marx își au rădăcina în faptul că el încă nu operează cu principiul istoricității formelor de muncă și, mai ales, al relațiilor de producție. Este evident că analiza înstrăinării într-un proces de producție abstract face posibil un anumit element de ordin speculativ.

[27] Astfel, și Marx scrie că omul este o parte a naturii. Însă omul — și în aceasta constă universalitatea sa — transformă în mod universal natura în corpul său anorganic (K. Marx — F. Engels, *Kleine ökonomische Schriften*, Berlin, Dietz-Verlag, 1955, p. 103).

[28] *Ibidem*, p. 136.

[29] K. Marx și F. Engels, *Opere din tinerețe*, ed. rusă, 1956, p. 630.

completează definiția omului ca ființă creatoare de obiecte. Însă Marx nu se limitează la această completare. El dezvoltă însuși principiul senzualismului tocmai datorită faptului că înțelege raportul subiect-obiect ca o mișcare materială istorică reciprocă; pe de o parte, omul subiectivizează forțele sale esențiale sensibile, iar lumea creată de om dezvoltă, la rîndul ei, aceste forțe. De aceea, spune Marx, simțurile omului social sînt altele decît ale celui nesocial. Și întrucît omul social se formează într-un proces istoric, sensibilitatea este o entitate istorică. „*Formarea* celor cinci simțuri este o operă a întregii istorii universale de pînă acum" [30].

Devenind conștient de poziția sa materialistă, Marx descoperă dimensiuni noi în critica făcută de Feuerbach idealismului hegelian (și filozofiei germane în genere), dimensiuni care *au fost pentru el inaccesibile atîta timp cît el nu a fost conștient de fundamentul materialist al criticii feuerbachiene a speculației* (ca de exemplu în cazul lucrării *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului*). În *Manuscrisele economico-filozofice*, explicarea acestor dimensiuni de către Marx se face însă de pe poziția înțelegerii noi a raportului dintre subiect și obiect pe baza materialismului dialectic. Să luăm, de exemplu, problema raportului dintre existență și conștiință. Feuerbach s-a ocupat de ea foarte mult, mai ales în *Tezele preliminare la reforma filozofiei*. El a criticat idealismul german pentru ruptura dintre existență și conștiință. Care a fost însă soluția dată de Feuerbach problemei? Privind omul înzestrat cu conștiință ca parte și produs al *naturii*, afirmînd primordialitatea materiei față de conștiință, el vede unitatea dintre existență și conștiință în *actul intuiției sensibile*[31]. Conform concepției sale, gîndirea *de fapt* nu se deosebește de sensibil după conținut, ci numai după formă. După cum am văzut, Marx înțelege omul ca produs al societății care se raportează nu la natură, ci la societate. În capitolul „Proprietatea privată și comunismul", Marx din altă perspectivă afirmă caracterul social al existenței omului: „Conștiința mea universală reprezintă forma teoretică a ceea ce este forma vie a colectivității reale, a ființei sociale" [32]. Baza unității existenței și conștiinței este, după Marx, activitatea socială sub forma diferitelor moduri de producție. Și întrucît această producție s-a format într-un proces istoric, teza sus-amintită *implică viziunea istorică asupra unității existență-conștiință*, viziune, pe care Marx o va dezvolta însă mai tîrziu. Așadar, în conștiința sa generică, omul nu afirma contemplarea infinită, cum susține Feuerbach, ci „*viața sa reală socială*". Unitatea existenței și conștiinței în individ are loc datorită faptului că aceasta „există în realitate, pe de o parte, prin contemplarea existenței sociale și folosirea reală a acesteia, iar pe de altă parte ca totalitatea manifestării umane a vieții" [33]. Deci unitatea există înainte de toate în producție, în viața socială și, după aceea, în sensibilitate și în gîndire. El scrie: „Cu toate că gîndirea și existența *diferă* una de alta, în același

[30] K. Marx — F. Engels, *Kleine Ökonomische Schriften*, p. 134.

[31] Este adevărat că la Feuerbach raportul obiect-subiect, existență-conștiință se mediază prin relația omului cu alt om, însă acest raport este, de asemenea, de ordin senzorial și nu contribuie cu nimic la rezolvarea problemei.

[32] K. Marx—F. Engels, *Kleine ökonomische Schriften*, p. 130.

[33] *Ibidem*, p. 131.

timp ele se află în *unitate*" [34]. Aşadar, Marx dezvoltă, aprofundează teza abstractă a lui Feuerbach [35].

Teoretizarea de pe poziţii noi (deşi în contextul analizei economico-politice) a principiilor fundamentale sus-amintite ale materialismului i-a permis lui Marx să abordeze din nou critica filozofiei hegeliene, de data aceasta în principiile ei fundamentale, şi nu într-un domeniu aplicat. Despre această critică s-a scris de asemenea mult de aceea ne limităm la cîteva observaţii sumare. Avînd drept criteriu viziunea generală istorică asupra raportului existenţă-conştiinţă, înţelegînd acest proces ca proces social, Marx a reuşit să împingă înainte critica adusă de Feuerbach idealismului hegelian.

Althusser, în lucrarea citată, consideră că în critica filozofiei hegeliene întreprinsă de Marx „nu era *nimic altceva* în principiile sale teoretice decît reluarea, comentariul sau desfăşurarea şi extinderea admirabilei criticii a lui Hegel formulate de nenumărate ori de Feuerbach" [36]. Dacă privim critica doar în funcţia ei distructivă, afirmaţia este *parţial* justă, pentru că Feuerbach a formulat în mod ştiinţific o serie de principii generale fundamentale ale criticii idealismului (şi în aceasta, pe lîngă altele, constă contribuţia sa — adesea pierdută din vedere — în dezvoltarea filozofiei) şi de aceea orice critică a oricărei forme de idealism, în mod inevitabil, va însemna „reluarea" „desfăşurarea" contribuţiei lui Feuerbach. Însă, dacă privim critica în sens „hegelian" şi ca proces *constructiv*, atunci lucrurile se schimbă. În cazul de faţă iese la iveală tocmai importanţa unor principii teoretice care sînt evident altceva la Marx, în această perioadă, decît la Feuerbach. Ceea ce i-a şi permis să valorifice dimensiuni ale filozofiei lui Hegel, pe care Feuerbach nu a reuşit să le sesizeze tocmai datorită faptului că principiile sale teoretice au fost în parte *altceva* (Astfel Marx a scos la iveală faptul că Hegel, în formele abstracte speculative, a surprins procesul autodevenirii istorice a omului ca produs al muncii, sau a valorificat principiul metodologic al „negativităţii" ca principiu al mişcării dialectice etc. [37]). Şi aici ideile operei lui Feuerbach s-au proiectat pe un anumit stadiu de evoluţie al problematicii lui Marx, contribuind la formarea concepţiei care a depăşit contemplativitatea materialismului anterior. Fără *Manuscrisele economico-filozofice* ar fi fost imposibile celebrele *Teze despre Feuerbach*.

L. Althusser, în contradicţie cu principiile metodologice afirmate, îl face pe Marx să treacă de la problematica fichteană-kantiană („cu care el pătrundea de-a îndaratelea în sfîrşitul secolului al XVIII-lea" [38]) la cea feuerbachiană (cu care „el regresa în inima trecutului teoretic al acestui secol"). În aceste condiţii este firesc că Althusser trece peste asemenea lucrări ca *Contribuţii la critica filozofiei hegeliene a dreptului*, *Introducere*, ajungînd să observe cu uimire apariţia unui asemenea „rezultat paradoxal" cum

[34] *Ibidem.*

[35] În genere, pentru *Manuscrise* este caracteristic că Marx, dezvoltînd ideile lui Feuerbach, depăşindu-le, nu întotdeauna arată că de fapt ia atitudine faţă de soluţiile date de acesta. Conştient sau nu, nu-i place însă să sublinieze deosebirea de soluţii (care aici sare în ochi). Numai într-un loc el semnalează că Feuerbach a dat o soluţie limitată problemei, în cazul criticii filozofiei hegeliene (vezi K. Marx şi F. Engels, *Opere din tinereţe*, p. 623).

[36] L. Althusser, *op. cit.*, p. 29.

[37] K. Marx şi F. Engels, *Opere de tinereţe*, p. 627.

[38] L. Althuser, *op. cit.*, p. 28.

sînt *Manuscrisele economico-filozofice*, în care, apreciază el, se realizează „răsturnarea idealismului hegelian în pseudomaterialismul lui Feuerbach"[39].

În concluzie, influența lui Feuerbach asupra tînărului Marx a fost multilaterală și a cuprins o perioadă mai îndelungată de timp (1842—1844). Este absolut necesar ca în analiza acestei perioade să se desprindă problematica inițială principală care concentrează sau dispersează diversele influențe teoretice suferite de Marx.

La început, Marx a fost influențat de *spiritul antireligios*, antispeculativ al operei lui Feuerbach. Spre 1843, căutînd soluțiile problemelor sociale de care era preocupat, în gîndirea lui Marx găsește rezonanță *umanismul* lui Feuerbach, cu apelul spre „omul real". Apoi a fost atras de viziunea feuerbachiană *asupra înstrăinării* (aceasta fiind privită drept conștiința de sine denaturată a omului).

Necesitatea delimitării de Hegel îi apare lui Marx pe temeiul influenței *criticii* strălucite făcute de Feuerbach idealismului. În sfîrșit, cînd evoluția problematicii înstrăinării (înstrăinarea este în însăși realitatea socială a esenței umane), precum și studiul economiei politice îl împing pe Marx spre concluzii materialiste în domeniul social-istoric, *el devine receptiv și la poziția materialist-senzualistă a lui Feuerbach.* Este caracteristic că critica desfășurată a idealismului hegelian de pe pozițiile materialismului conștient Feuerbach o face încă din 1839. Marx devine receptiv la această critică abia în 1843, iar bazele ei principial-materialiste le asimilează abia în 1844.

Deci, cît timp Marx a suferit influența lui Feuerbach, el nu a asimilat și nu a înțeles baza materialistă a revoltei feuerbachiene împotriva lui Hegel. Atunci cînd devine receptiv față de această bază, el era deja angajat într-o formă superioară de materialism, capabilă să explice dialectica dezvoltării sociale. (Rezultatul — numai în aparență paradoxal — este că tocmai în lucrarea în care găsim cele mai multe influențe ale gîndirii materialiste feuerbachiene, în *Manuscrise* ..., găsim cristalizat sistemul de concepte care o depășește.)

În nici unul din momentele arătate ale acestei evoluții complexe Marx nu adoptă soluții feuerbachiene în formă pură. Ele i-au servit doar ca fermenți pentru propria căutare și pentru cristalizarea soluțiilor proprii. Și cred că așa trebuie privită în genere influența unui gînditor asupra evoluției altui gînditor original.

Analiza momentelor reale ale influenței operei lui Feuerbach asupra procesului de formare a marxismului pune în evidență impreciziunea și neconcordanța cu realitatea a interpretării, atît de larg răspîndită în prezent prin manuale și lucrări de popularizare, după care „Marx a luat de la Hegel dialectica și de la Feuerbach — materialismul". Materialismul creat de clasicii marxismului este produsul unei sinteze mult mai complexe, nucleul ei constituindu-l analiza critică dialectică a economiei politice, a istoriei sociale în legătură organică cu practica revoluționară a epocii.

[39] *Ibidem.*

PROBLEME DE MATERIALISM ISTORIC IN *MANUSCRISELE ECONOMICO-FILOZOFICE DIN 1844*

DE

TRAIAN POP (CLUJ)

Din momentul publicării lor (1932), *Manuscrisele economico-filozofice din 1844* ale lui Karl Marx au stîrnit în rîndul filozofilor şi sociologilor din lumea întreagă un viu interes. Aceste *Manuscrise* au declanşat pasionate comentarii şi ascuţite polemici între apărătorii şi continuatorii liniei lui Marx, pe de o parte, şi „criticii" lui, pe de altă parte. Scrierile referitoare la aceste *Manuscrise* sînt deosebit de numeroase, cum numeroşi sînt şi aceşti autori. O primă constatare este că multe din lucrările autorilor marxişti reuşesc, într-o măsură mai mare sau mai mică, în funcţie, printre altele, de scopul propus şi de aria de investigaţie, să evidenţieze existenţa în aceste *Manuscrise* a unor idei ce vor sta la baza noii concepţii despre lume. Printre altele, am aminti în acest sens lucrarea prof. Auguste Cornu, *Karl Marx und Friedrich Engels, Leben und Werk*, vol. II (Berlin, 1961), în care un voluminos capitol e dedicat *Manuscriselor*; lucrarea lui L. N. Pajitnov, *U istokov revoliuţionnovo perevorota v filosofii* (*Moscova*, 1960); lucrarea lui T. I. Oizerman, *Formirovanie filosofii marksizma* (Moscova, 1962); lucrările lui R. Garaudy, traduse în româneşte: *Umanismul marxist* (Bucureşti, 1959) şi *Karl Marx* (Bucureşti, 1967), lucrarea lui V. Keşeleva, *Mif o dvuh Marksah* (Moscova, 1963); lucrarea lui I. Cernea, *Karl Marx — geneza marxismului* (Bucureşti, 1963) ş. a.

O altă constatare ce se impune este că aceste lucrări nu pot fi totuşi, apreciate decît ca reuşite parţial, fie în sensul că nici una din ele nu cuprinde întreaga arie a problematicii *Manuscriselor*, fie că problemele abordate sînt rezolvate într-un mod mult prea general şi expeditiv. De aceea, în măsura în care se încearcă a se da riposta cuvenită răstălmăcitorilor *Manuscriselor* lui Marx, aceasta se face fie în mod simplist, fie prin referiri nu atît la *Manuscrisele* în cauză, cît la *Capitalul*. De exemplu, V. Keşeleva, în lucrarea mai sus-amintită, respingînd ca fals punctul de vedere al autorilor nemarxişti care „şterg ... deosebirea dintre concepţiile lui Marx şi punctul de vedere antropologic al lui Feuerbach, care a constituit la timpul

Rev. filoz., 15, 5, p. 575–585, Bucureşti, 1968

său baza teoretică a socialismului adevărat ..." [1], argumentează temeiul acestei respingeri prin referiri, înainte de toate, nu la *Manuscrise*, ci la *Capitalul*. Louis Althusser desconsideră, pe bună dreptate, un punct de vedere asemănător acestuia [2].

Aș mai aminti, în fine, faptul că în cercetările marxiste, cu unele mici excepții, nu se dezvăluie, cu suficientă nuanțare, relația dintre concepția tînărului Marx, întîlnită în *Manuscrise*, și concepția feuerbachiană; prea puțin e pusă în lumină, prin analiză directă a textului lui Marx, modalitatea depășirii concepției feuerbachiene, deși acest lucru e afirmat. Or, tocmai această problemă ni se pare a fi centrală în *Manuscrise*; ea e problema cea mai grăitoare în privința particularizării poziției teoretice a lui Marx în 1844. Accentuăm acest lucru, deoarece relația Marx-Hegel, de pildă, detașarea primului de ultimul, într-o măsură oarecare, e mai clară. În 1843 apăruse *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului*, iar în *Manuscrise*, unul din titluri este *Critica dialecticii hegeliene și a filozofiei hegeliene în general*, de unde se poate deduce (și analiza confirmă) că e vorba de o depășire *dialectică* a hegelianismului.

Tocmai starea sus-amintită privind relația Marx-Feuerbach determină, înainte de toate, orientarea conținutului lucrării de față. Amintim că această relație, în diversele ei articulații, constituie una din problemele mult controversate; ea a stîrnit și mai stîrnește polemici. Unele din lucrările citate și, alături de ele altele, au evidențiat în felurite chipuri cum printre „criticii" contemporani ai lui Marx se găsesc și din aceia care merg pe linia identificării concepției tînărului Marx, expusă în *Manuscrise*, cu concepția feuerbachiană. Pe linia acestor semnalări, aș ține să subliniez că în același sens merg și unii autori care elogiază, în sensul real al cuvîntului, *Manuscrisele economico-filozofice*. Este vorba de Louis Althusser, care, deși în articolul amintit susține necesitatea studierii *Manuscriselor* în specificitatea lor, ca un moment aparte în formarea gîndirii lui Marx (necesitatea examinării fundamentului și rolului teoretic al conceptului cheie de *muncă înstrăinată*), îl împinge, în cele din urmă, pe Marx pe linia antropologismului, deoarece amintitul concept-cheie va putea juca rolul de *fundament originar* numai cu condiția *„de a-l primi* ca mandat și misiune în numele unei *concepții despre om*, care să deducă din *esența omului* necesitatea și conținutul *conceptelor economice* ce ne sînt familiare" [3].

Într-o lucrare mai recentă (*Matérialisme historique et matérialisme dialectique*), el face afirmații și mai categorice în acest sens. „De fapt — scrie el —, textele filozofice ale lui Marx din 1841 pînă în 1845, pînă la *Sfînta familie* inclusiv, sînt clădite pe o problematică idealistă, fie idealist-liberală, fie idealist-antropologică, pe care Marx trebuia să o critice radical pentru a-și putea fonda noua sa teorie asupra istoriei și filozofia nouă care îi corespunde" [4]. Acest ultim fragment ridică o serie de obiecții. Mai întîi, L. Althusser dă dovadă de inconsecvență, deoarece abordează în bloc, fără discernămînt, problematica lucrărilor lui Marx apărute pînă în 1845, deși, în articolul amintit din „La Pensée", el recomanda studierea concretă

[1] V. Keșeleva, *Mif o dvuh Marksah*, Moscova, 1963, p. 38—39.
[2] Vezi Louis Althusser, *Les Manuscrits de 1844 de Karl Marx*, în „La Pensée", 1963, nr. 107.
[3] Louis Althusser, *Les Manuscrits de 1844 de Karl Marx*, în *rev. cit.*, nr. 108.
[4] „Cahiers marxistes leninistes" nr. 11, Avril, 1966, p. 99.

a *Manuscriselor*, în specificitatea lor, ca moment aparte în formarea gîndirii lui Marx. În al doilea rînd, critica făcută de Marx în această perioadă liberalismului și idealismului în diversele lui forme, inclusiv antropologismului, nu poate fi considerată ea însăși fie idealist-liberală, fie idealist-antropologică.

Ne vom strădui, dezvăluind unele laturi ale conținutului *Manuscriselor* să arătăm că aici Marx a depășit antropologismul de tip feuerbachian, pe linia dezvăluirii coordonatelor determinismului materialist-dialectic în dezvoltarea omului și a societății.

Conținutul principal al *Manuscriselor* îl constituie analiza unor probleme ale economiei politice și, legat de acestea, ale comunismului științific și ale dialecticii, în opoziție, putem spune, cu punctele de vedere ale economiștilor burghezi, ale socialiștilor utopici, în diversele lor manifestări, și ale lui Hegel. Mai precis, *Manuscrisele* reprezintă prima lucrare a lui Marx în care putem vorbi, în sensul propriu al cuvîntului, de interferența economiei politice și a filozofiei. Sînt semnificative în acest sens și titlurile unor capitole sau paragrafe, ca, de exemplu, *Salariul, Profit și capital, Renta funciară, Muncă înstrăinată, Contradicția dintre capital și muncă. Proprietatea agrară și capitalul, Proprietatea privată și munca. Concepția mercantiliștilor, fiziocraților, a lui Adam Smith, a lui Ricardo și a școlii sale, Proprietatea privată și comunismul, Critica dialecticii hegeliene și a filozofiei hegeliene în general* etc. Marx însuși, în prefața *Manuscriselor*, mărturisea că de diverse probleme sociologice (drept, politică, morală etc.) se va ocupa în mod special în diferite broșuri elaborate consecutiv, iar legătura dintre economia politică și stat, drept, morală, viața civilă etc., este atinsă numai în măsura în care economia politică se preocupă de ele.

În aceeași prefață, Marx anunța pentru partea finală, ca bilanț al lucrării, o expunere sistematică a unor probleme sociologice generale sub aspectul legăturii întregului cu părțile sale componente. Dar lucrarea a rămas neterminată și expunerea doar anunțată.

Cu toate acestea, în *Manuscrisele economico-filozofice* întîlnim o serie de idei, e adevărat fragmentare, care caracterizează însă, într-un fel sau altul, un anumit moment din concepția social-istorică în formare a lui Marx și care prin conținutul lor constituie germenii unei sociologii noi. De aici rezultă și necesitatea studierii lor *ca moment determinat al procesului de formare a concepției despre lume a lui Marx*, concepție care trădează încă puternice influențe hegeliene și, mai ales, feuerbachiene. Dar dincolo de pronunțatul iz feuerbachian al *Manuscriselor* (pe care nimeni dintre cercetătorii marxiști nu-l neagă) putem deslușI *spiritul novator* al acestora, *pregătitor*, de altfel, pentru *o critică directă a lui Feuerbach*.

În perioada respectivă, Marx vedea în Feuerbach aliatul cel mai apropiat și mai de nădejde în lupta împotriva religiei și a idealismului hegelian. „Numai de la *Feuerbach* își are începutul critica *pozitivă* umanistă și naturalistă ...". După *Fenomenologia* și *Logica* lui Hegel, doar opera lui Feuerbach conține o autentică revoluție teoretică" [5], nota Marx în prefața *Manuscriselor*. Dintre numeroșii critici ai lui Hegel, „*Feuerbach* — apreciază Marx — e unicul gînditor la care observăm o atitudine

[5] K. Marx—F. Engels, *Iz rannih proizvedenii*, Moscova, 1956, p. 520.

serioasă, critică față de dialectica hegeliană; numai el a făcut descoperiri autentice în acest domeniu și în general a depășit cu adevărat vechea filozofie"[6].

Spiritul de „alianță" l-a împins pe Marx chiar la o anumită supraapreciere a rolului lui Feuerbach în această luptă. Dar ar fi greșit să tragem de aici concluzia absolutizantă că Marx ar fi fost un feuerbachian ortodox sau că ar fi aprobat anumite laturi negative ale materialismului feuerbachian. Legat de acest ultim aspect, nu e lipsit de semnificație a aminti că Marx mai nota în prefața respectivă că la Feuerbach lipsește unul sau altul din momentele lui Hegel (presupunîndu-se a fi vorba de aspectele pozitive, raționale ale dialecticii hegeliene, sau de faptul că acesta din urmă acorda mai mare atenție decît Feuerbach rolului muncii în formarea omului). Astfel de observații, ca și poziția diferită a lui Marx de cea a lui Feuerbach, în mai multe probleme, vor constitui semnalul unei critici față de concepția acestuia și încă într-un timp foarte scurt (*Sfînta familie*, *Teze despre Feuerbach*, *Ideologia germană*), lucru pe care unii comentatori ai lui Marx îl trec cu vederea.

Este cunoscut faptul că filozofia lui Feuerbach gravita în jurul omului. Excluzînd transcendentalul, Feuerbach a netezit calea spre o apropiere de problemele umane și sociale reale. Oferea însă filozofia sa o bază teoretică solidă pentru rezolvarea științifică a unor astfel de probleme? Atît timp cît constatăm distanțarea acestei filozofii de problemele de economie, de politică și drept, fără a ne mai referi la alte sfere ale vieții sociale, atît timp cît el nu depășește concepția „omului real întemeiat pe natură", orice răspuns afirmativ la întrebarea de mai sus va fi lipsit de fundamentare și forțat. Făcînd abstracție de aceste sfere, esența umană nu putea fi înțeleasă de el „decît ca « specie », ca generalitate lăuntrică, mută, care unește numai prin legături *naturale* mulțimea indivizilor"[7], după cum observa însuși Marx și nu mai tîrziu decît în 1845.

Tot Marx nota în tezele sale că Feuerbach nu înțelegea că „individul abstract analizat de el aparține unei forme sociale determinate"[8]. Toate acestea sînt urmări ale faptului că el nu vedea legătura cauzală între esența umană reală în toată complexitatea ei și practica social-istorică ca activitate materială. Este adevărat, el nu poate ocoli noțiunea de practică, dar în *Esența creștinismului*, „practica este luată și fixată numai în forma ei de manifestare murdară-mercantilă"[9], adică ca simplu mijloc utilitarist, de satisfacere a voinței și necesităților individului, ca obiect al voinței lui. Numai activitatea teoretică era considerată de Feuerbach drept activitate tipic omenească.

Sigur, s-ar putea obiecta că astfel de deosebiri fundamentale dintre Marx și Feuerbach au fost puse de primul în lumină după elaborarea *Manuscriselor*, în speță o dată cu elaborarea cunoscutelor sale *Teze despre Feuerbach* (1845). Dacă este vorba de expunerea lor în forma opoziției declarate, atunci într-adevăr sîntem de acord cu o astfel de obiecție. Dar, în afara unei asemenea opoziții, există o „opoziție" a *Manuscriselor*. Este

[6] *Ibidem*, p. 622.

[7] K. Marx, *Teze despre Feuerbach*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, ed. a 2-a, vol. 3, București, Edit. politică, 1962, p. 576.

[8] *Ibidem*, p. 577.

[9] *Ibidem*, p. 575.

vorba de faptul că, dacă în luptă deschisă cu idealismul hegelian și al „teologilor critici", în frunte cu B. Bauer, și criticînd diferitele concepții comuniste de pînă la el, Marx se situape poziții materialiste feuerbachiene, o făcea nu reproducînd mecanic aceste poziții, ci depășindu-le, dacă nu în mod declarat, cel puțin prin modalitatea rezolvării diferitelor probleme. Desigur, noua sa poziție e expusă încă într-un mod destul de general și într-un limbaj ce trădează la tot pasul că a mers pe calea ce a trecut prin „*torentul de foc*" (= Feuerbach).

Dincolo de aceasta însă, *Manuscrisele* marchează nu atît continuitatea, cît depășirea spiritului feuerbachian. Acest lucru apare evident dacă pornim de la modul principial diferit de rezolvare de către cei doi gînditori a unor categorii fundamentale, ca cele de *înstrăinare*, *om*, *activitate umană* etc., întrucît în jurul lor și a modului de rezolvare gravitează, într-un fel sau altul, multe din problemele operei feuerbachiene sau ale *Manuscriselor* lui Marx.

Este îndeobște știut că Feuerbach privea problema înstrăinării doar sub mantia religioasă. El pornea de la ideea că religia în esența ei constituie o autoînstrăinare a omului și voia să suprime această înstrăinare doar prin critica religiei, prin „reducerea lumii religioase la fundamentul ei profan", pierzînd din vedere necesitatea revoluționării practice a acestui fundament profan.

Marx a privit fenomenul înstrăinării sub aspectul relațiilor economice. La el „problema înstrăinării — după cum arăta R. Garaudy — este problema raportului dintre activitatea omului și obiectele și instituțiile create de ea"[10]. Marx sublinia că, în condițiile proprietății private, munca și produsele muncii se manifestă în raport cu muncitorul ca o forță independentă și ostilă acestuia, iar rezolvarea acestei stări de lucruri o vedea în suprimarea practică, revoluționară a proprietății private. Comunismul preconizat de Marx apare și trebuie să apară ca rezultat al „suprimării *pozitive a proprietății private*"[11].

Rezolvarea preconizată de Marx se înscrie pe linia denumită de noi, mai înainte, a *discontinuității* spiritului feuerbachian. Prin ea Marx merge în direcția ridicării activității practice la valoarea ei deplină, atît pe linia raportării la mișcarea social-istorică, cît și pe linia raportării la activitatea teoretică, punînd bazele determinismului materialist în domeniul vieții sociale.

Revoluția, ca activitatea practică ce va duce la suprimarea proprietății private și a înstrăinării, are, după Marx, o determinare obiectivă. „...Întreaga mișcare revoluționară — scria el — își găsește atît baza empirică, cît și cea teoretică în mișcarea *proprietății private*, în economie"[12]. Această precizare nu apare însă întîmplător în contextul general al *Manuscriselor*, ci ca o continuare logică a orientării materialiste a lui Marx ce se închega începînd de prin 1842 și 1843 (în articolele publicate în „Gazeta renană" și în „Analele germano-franceze") și constituia temeiul generalizărilor teoretice materialiste din *Sfînta familie*, *Ideologia germană*, *Mizeria filozofiei* etc.

---

[10] Roger Garaudy, *Karl Marx*, București, Edit. politică, 1967, p. 56.
[11] K. Marx și F. Engels, *Despre artă*, vol. I, București, Edit. politică, 1966, p. 233.
[12] K. Marx și F. Engels, *Iz rannih proizvedenii*, p. 588.

Depășirea feuerbachianismului și deci germenii sociologiei noi, materialiste, rezultă și mai clar din abordarea *problemei omului și a rolului muncii în dezvoltarea istorică a acestuia.*

Încă în *Manuscrise*, Marx realizează trecerea de la înțelegerea feuerbachiană a esenței umane „ca specie... care unește numai prin legături *naturale* mulțimea indivizilor" la înțelegerea omului ca ființă socială, afirmînd fără echivoc că „societatea însăși produce *omul ca om*..."[13]. Nu este vorba, firește, atît de argumentare, cît de intuirea problemei, dar o intuire de loc întîmplătoare dacă o privim prin prizma dezvoltării ulterioare, chiar imediate, a concepției lui Marx. Nu putem, de pildă, să nu vedem o legătură strînsă între această idee și afirmația din *Tezele despre Feuerbach* că esența umană este în realitatea ei „ansamblul relațiilor sociale" sau afirmații corespunzătoare din *Ideologia germană* și apoi din *Capitalul*, unde își găsește argumentarea deplină.

Ajuns la înțelegerea omului ca ființă socială. Marx abordează una dintre cele mai importante probleme, și anume : *conceperea apariției omului ca un proces în care rolul hotărîtor l-a jucat munca.* Că Marx a fost pe deplin conștient de importanța deosebită a rolului muncii în procesul de apariție a omului ca ființă socială rezultă din următoarea remarcă făcută de el în *Manuscrise* : „Măreția *Fenomenologiei* lui Hegel și a rezultatului ei final...constă, prin urmare, în faptul că Hegel concepe crearea de sine a omului ca un proces ..., că surprinde esența *muncii* și înțelege omul ... adevărat ... ca rezultat al *propriei* lui *munci*"[14]. Pe urmele lui Hegel de astă dată, dar dezicîndu-se de laturile negative ale concepției hegeliene, cum ar fi faptul că „singura muncă pe care o cunoaște și recunoaște Hegel este cea *abstract-spirituală*"[15], Marx scria în *Manuscrise* că „crearea practică *a lumii obiective, prelucrarea* naturii anorganice înseamnă autoafirmarea omului ca ființă generică conștientă..."[16] (viața individuală și generică a omului nu sînt însă lucruri deosebite — preciza Marx —, iar „individul *este o ființă socială*"[17]).

Marx face, totodată, deosebirea dintre activitatea omului și așa-zisa activitate productivă a animalului, subliniind că, spre deosebire de om, animalul produce numai ceea ce îi trebuie nemijlocit lui însuși sau descendenților săi, că el produce unilateral, pe cînd omul produce universal. Animalul, preciza Marx în continuare, produce doar constrîns de forța nevoii fizice, în timp ce omul produce chiar fiind liber de această constrîngere și, în sensul real al cuvîntului, numai atunci cînd nu e constrîns de astfel de nevoi ; animalul se produce doar pe sine, în timp ce omul reproduce întreaga natură. În fine, în timp ce animalul modelează materia doar potrivit măsurii și necesității speciei căreia îi aparține, omul e un creator universal, dînd materiei forme și după legile frumosului[18]. Rezultă deci că, spre deosebire de animal, omul se raportează față de realitate ca subiect, ca ființă conștientă de prezența sa în mediul natural și de raportul dintre el și acest mediu. Conștientizarea legăturilor sale deosebit

[13] *Ibidem*, p. 589.
[14] *Ibidem*.
[15] *Ibidem*.
[16] *Ibidem*, p. 566.
[17] *Ibidem*, p. 590.
[18] *Ibidem*, p. 566.

de complexe cu mediul natural sau cu ceilalți oameni, legături ivite în procesul muncii și determinate de aceasta, constituie trăsătura caracteristică fundamentală a activității productive desfășurate de om.

S-ar putea ridica obiecția că și Feuerbach admitea că omul este o ființă socială, capabilă a se raporta conștient față de mediul și colectivul în care trăiește și a se considera o părticică a acestui colectiv. Acest lucru este adevărat, dar nu trebuie uitat că el încerca să explice aceasta doar prin faptul că omul e înzestrat cu rațiune, sentimente și voință.

Marx căuta un nou mod de rezolvare a problemei. El lega specificul omului de particularitățile activității sale practice, de munca lui și făcea aceasta atît în ceea ce privește dezvoltarea istoriei universale, cît și referitor la dezvoltarea individului. Astfel Marx preciza că, „pentru omul socialist, *întreaga așa-numita istorie universală* nu este altceva decît nașterea omului de către munca umană, devenirea naturii pentru om..”[19]. Asupra acestui aspect nu vom insista. Însuși Marx îl amintește doar tangențial. Legat de cel de-al doilea aspect, menționăm că Marx considera viața psihică a omului, „sensibilitatea umană”, ca fiind subordonată activității sale practice de ființă socială. Numai datorită acestei activități, omul simte și percepe altfel decît animalul realitatea înconjurătoare. În și prin această activitate, diapazonul perceperii senzoriale a realității a devenit mult mai complex, mai bogat, mai cuprinzător și totodată mai fin, iar reflectarea senzorială devine cunoaștere. În procesul acestei activități, „ochiul a devenit ochi *omenesc*, la fel cum *obiectul* său a devenit social, obiect *omenesc*, creat de om pentru om. De aceea *simțurile* în practica lor nemijlocită au devenit *teoretice*. Ele sînt în relație cu *obiectul* de dragul obiectului... (cu alte cuvinte, obiectul constituie pentru om mijloc de reflectare, de cunoaștere, depășindu-se la acest nivel sfera simplei utilități și nevoi biologice. — *T.P.*). Ca urmare a acestui fapt, nevoia și folosirea obiectului și-au pierdut natura lor *egoistă*, iar natura și-a pierdut *utilitatea* sa goală, întrucît a devenit utilitatea *omenească*”[20]. În și prin această practică, simțurile și plăcerile altor oameni devin valori general-umane ; ele poartă amprenta socialului. „... Simțurile și plăcerile altor oameni au devenit propriile mele cuceriri. De aceea, afară de aceste organe nemijlocite, se formează organe *sociale*, în *forma* societății”[21]. Marx pune astfel în lumină, într-un mod încă foarte general și vag, faptul că la nivelul practicii umane și al organizării sociale simțurile omului și perceperea senzorială sînt deosebit de complexe și de cuprinzătoare, că aici orice cucerire constituie o treaptă pentru alte noi cuceriri.

Raportînd activitatea senzorială umană la practică, Marx constată că „ochiul *omenesc* percepe și se delectează altfel decît ochiul grosolan neomenesc, *urechea* omenească — altfel decît urechea grosolană nedezvoltată etc.”, că „*simțurile* omului social sînt *alte* simțuri decît simțurile omului nesocial” ; că „numai datorită dezvoltării obiective (= practice — *T.P.*) a bogăției ființei omenești se dezvoltă ori parțial se naște pentru prima dată bogăția sensibilității subiective *omenești* : urechea muzicală, ochiul ce simte frumusețea formei, pe scurt vorbind, acele *simțuri* care sînt capabile de delectări omenești și care se afirmă ca forțe *omenești*

[19] K. Marx — F. Engels, *Iz ranniih proizvedenii*, p. 598.
[20] *Ibidem.*
[21] *Ibidem.*

esențiale" ; că „nu numai cele cinci simțuri exterioare, ci așa-zisele simțuri spirituale, simțurile practice (voința, iubirea etc.), într-un cuvînt simțirea *umană*, umanitatea simțurilor, apar numai datorită prezenței obiectului *corespunzător*, datorită naturii *umanizate*" ; că „*formarea* celor cinci simțuri este opera întregii istorii universale "[22]. Legat de aceasta, Marx ținea să precizeze că „*simțul*, care se află în prizonieratul nevoii practice grosolane, are doar un sens mărginit"[23].

După precizările evidențiate, Marx ajunge la o serie de alte concluzii teoretice de importanță principială, care marchează superioritatea concepției sale și pun în lumină, în mod declarat, unele limite ale întregii filozofii de pînă la el, inclusiv ale materialismului. Anume, el scrie că „numai în stadiul social subiectivismul și obiectivismul, spiritualismul și materialismul... (a se citi subiectivul și obiectivul, spiritualul și materialul. — *T.P.*) își pierd opoziția unul față de altul și prin aceasta existența lor în calitate de contrarii", că „rezolvarea opozițiilor *teoretice* se dovedește a fi posibilă *numai* pe cale *practică*, numai prin intermediul energiei practice a oamenilor", că „rezolvarea lor nu constituie o sarcină a cunoașterii doar, ci reprezintă o sarcină *într-adevăr* vitală, pe care *filozofia* n-o putea rezolva tocmai pentru că ea vedea în ea *numai* o sarcină teoretică"[24].

De la această critică timidă, dar semnificativă totuși, a filozofiei materialiste de pînă la el, inclusiv a celei feuerbachiene, care n-a înțeles activitatea senzorială ca activitate *omenească*, ca *practică*, Marx va trece, cîteva luni mai tîrziu, la o critică hotărîtă a acesteia. Chiar în prima din cele 11 teze despre Feurbach, el arăta că „principala lipsă a oricărui materialism de pînă acum (inclusiv materialismul lui Feuerbach) este că obiectul, realitatea, sensibilul este luat numai sub forma *obiectului* sau a *contemplării*, și nu ca *activitate omenească sensibilă*, ca *practică*, deci nu subiectiv"[25]. Neînțelegerea activității omenești, ca activitate practică și absolutizarea activității teoretice l-a distanțat pe Feuerbach de concepția materialistă asupra istoriei, fapt care i-au determinat pe Marx și Engels să afirme, în *Ideologia germană*, că, „în măsura în care Feuerbach e materialist, istoria nu există pentru el, iar în măsura în care ia în considerație istoria, el nu e materialist" [26].

Prin modul de abordare a problemei, Marx a depășit de asemenea concepția economiștilor burghezi, care vedeau în muncă doar un mijloc de satisfacere a interesului privat sau a unor necesități biologice (hrană, locuință etc.). În și prin munca sa, omul se afirmă ca om în înțelesul științific, și nu îngust, antropologic, al cuvîntului.

Mai precizăm că, în *Manuscrisele economico-filozofice*, tratarea problemei esenței sociale a omului e strîns legată de modul de înțelegere și tratare a categoriei de *înstrăinare*. Dar prin sublinierile că „această proprietate privată *materială*, nemijlocit *senzorială* constituie expresia senzorială a *înstrăinării* vieții *omenești*"[27], că prin „suprimarea pozitivă a proprietății private omul produce omul — se produce pe sine și pe alt

[22] *Ibidem*, p. 592 și 593—594.
[23] *Ibidem*, p. 594.
[24] *Ibidem*.
[25] K. Marx, *Teze despre Feuerbach*, în *op. cit.*, p. 575.
[26] K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană*, în *op. cit.*, p. 46.
[27] K. Marx — F. Engels, *Iz ranniih proizvedenii*, p. 588—589.

om..."[28] şi, în fine, că „suprimarea proprietăţii private înseamnă *emanciparea* deplină a tuturor simţurilor şi proprietăţilor omeneşti"[29]. Marx mergea pe linia încadrării omului în sfera complexă a relaţiilor sociale şi înainte de toate a relaţiilor de producţie privind dezvoltarea sa în raport direct cu aceste relaţii. În această sferă de relaţii, omul ca produs al societăţii *produce*, la rîndul său, societatea[30]. Astfel, Marx privea activitatea omului ca activitate creatoare, mai precis ca activitate *practică* creatoare. Activitatea specific umană, preciza Marx, este prin natura ei o activitate socială. „Activitatea şi utilizarea roadelor ei, atît în privinţa conţinutului, cît şi în privinţa *modului de existenţă*, au un caracter *social*: activitate *socială* şi utilizare *socială*"[31]. Această idee este exprimată şi mai precis în următoarele : „Individul este o fiinţă socială. De aceea orice manifestare a vieţii lui chiar dacă nu apare în forma nemijlocită a *colectivului*, înfăptuită împreună cu alţi oameni...* — constituie manifestarea şi afirmarea *vieţii sociale*"[32].

Marx privea deopotrivă prin prisma socialului şi ca afirmare a vieţii sociale şi activitatea dintre om şi natură, ca şi activitatea dintre om şi om (individuală sau colectivă). „Esenţa *umană* a naturii — scria el în acest sens — există numai pentru omul *social*; căci numai în societate natura constituie pentru om *veriga ce leagă om de om*, existenţa lui pentru altul şi existenţa altuia pentru el, element vital al realităţii omeneşti; numai în societate natura se manifestă ca bază a propriei sale existenţe *omeneşti*. Numai în societate existenţa sa *naturală* constituie pentru el existenţă *omenească* şi natura devine pentru el om. Astfel, *societatea* este unitatea esenţială determinată a omului cu natura, deplina înviere a naturii, naturalismul înfăptuit al omului şi umanismul înfăptuit al naturii"[33].

Atingînd astfel de probleme şi ajungînd la rezolvarea arătată, Marx simte nevoia de a-şi exprima deosebirea concepţiei sale nu numai faţă de idealism, ci şi faţă de materialismul feuerbachian. „Vedem — scrie el în acest sens — că naturalismul desăvîrşit sau umanismul se deosebeşte atît de idealism cît şi de materialism, fiind în acelaşi timp adevărul care le uneşte pe amîndouă"[34]. Este vorba, firesc, nu de o unire mecanică, eclectică, ci de una dialectică; o unire ce exprimă concomitent continuitatea şi ridicarea pe o treaptă nouă, pe baza a noi generalizări a practicii social-istorice şi ştiinţifice, a ceea ce era raţional şi pozitiv în filozofia

---

[28] *Ibidem*, p. 589.

[29] *Ibidem*, p. 592.

[30] *Ibidem*, p. 589.

[31] *Ibidem*.

* Marx nu condiţionează înţelesul noţiunii de activitate *socială* de faptul că o anumită activitate desfăşurată de om se înfăptuieşte de un singur individ sau prin participarea unui număr oarecare de indivizi. „Chiar şi atunci — scria el — cînd mă ocup de activitatea *ştiinţifică* etc. — activitate pe care numai în cazuri rare o pot înfăptui în colaborare nemijlocită cu alţii —, ...sînt ocupat cu activitatea socială, pentru că eu acţionez ca *om*. Mie nu numai mi-e dat, în calitate de produs social, materialul pentru activitatea mea, dar şi existenţa mea *însăşi* este activitate socială; iar pentru că o fac din propria mea voinţă, o fac pentru societate, considerîndu-mă ca fiinţă socială" (*ibidem*, p. 590).

[32] K. Marx — F. Engels, *Iz rannîh proizvedenii*, p. 590.

[33] *Ibidem*, p. 589—590.

[34] *Ibidem*, p. 631.

hegeliană şi feuerbachiană, dar şi discontinuitatea, adică renunţarea la laturile negative ale concepţiilor filozofice amintite. Concepţia pe care o opune gîndirii celor doi titani şi întregii lor orientări, Marx o cuprinde, deocamdată, sub denumirea, trebuie să menţionăm, inadecvată, de „naturalism desăvîrşit" sau „umanism", „umanismul înfăptuit", lucru explicabil avînd în vedere că este vorba încă de procesul formării gîndirii lui Marx. Aceasta nu justifică însă absolutizarea acestui moment şi cu atît mai mult opunerea lui concepţiei desăvîrşite, mature a lui Marx, aşa cum fac unii comentatori.

În legătură strînsă cu problema activităţii omului ca activitate *practică* socială, Marx abordează *problema conştiinţei sociale* sau, cum se exprimă el în *Manuscrise*, „conştiinţa generală", subliniind legătura strînsă dintre aceasta şi activitatea practică, subliniere care se înscrie pe linia interpretării materialiste. „Conştiinţa mea *generală* — scrie el — este numai forma *teoretică* a acelei forme *vii* ce o constituie colectivitatea *reală*, socialul..." ; „...*activitatea* conştiinţei mele generale ca atare constituie existenţa mea *teoretică* ca fiinţă socială"[35].

Marx sublinia astfel, într-o formă încă foarte generală, legătura indisolubilă dintre conştiinţa socială şi existenţa socială. În conştiinţa sa, „omul îşi afirmă *viaţa socială* reală", el „numai repetă în gîndire viaţa sa reală"[36]. Omul ca fiinţă socială aparte există nu numai ca realitate fizică, socială, ci şi ca „totalitate socială", ca „existenţă subiectivă pentru sine a societăţii gîndite şi simţite..."[37].

Abstracţie făcînd de terminologia împrumutată, greoaie şi inadecvată, Marx exprima aici într-un mod nou, în raport cu întreaga filozofie de pînă la el, problema raportului dintre subiectiv şi obiectiv în viaţa socială, punînd bazele rezolvării ştiinţifice a problemei fundamentale a materialismului istoric.

În acelaşi spirit întîlnim preţioase indicaţii referitoare la raportul dintre bază şi suprastructură atunci cînd scrie, de pildă, că „religia, familia, statul, dreptul, morala, ştiinţa, arta etc. sînt numai forme *deosebite* ale producţiei şi se supun legii sale generale"[38]. Nu vom comenta semnificaţia acestei idei fundamentale a concepţiei materialiste asupra istoriei în curs de elaborare ; precizăm doar că prin sublinierea cuvîntului *deosebite* Marx simţea nevoia, credem, de a avertiza împotriva unei eventuale vulgarizări a concepţiei sale, lucru care, o dată în plus, ne îndeamnă la o analiză a *Manuscriselor* cu mult discernămînt.

Manuscrisele economico-filozofice reprezintă deci un temei solid a concepţiei materialiste asupra istoriei. Pe acest temei se va clădi pas de pas măreţul edificiu al acestei concepţii. Într-adevăr, preţioasele idei din *Manuscrise*, evidenţiate aici, vor fi reluate şi dezvoltate ulterior pe baza unei generalizări continue a practicii social-istorice şi a datelor ştiinţelor particulare, în speţă ale economiei politice. Totodată, vor fi îmbrăcate într-un limbaj adecvat, format şi dezvoltat pe măsura maturizării

[35] *Ibidem*, p. 590.

[36] *Ibidem*, p. 591.

[37] *Ibidem*.

[38] *Ibidem*, p. 589.

concepției marxiste. Unele din ideile amintite, printre care cele despre om și esența umană, despre muncă și rolul ei în apariția omului, vor preocupa pe întemeietorii științei marxiste pînă la sfîrșitul vieții, mărturie vie fiind în acest sens lucrări ca, de exemplu, *Capitalul*, *Dialectica naturii* etc.

De aceea considerăm că adevăratul spirit al *Manuscriselor* poate fi pus în lumină nu numai prin simpla raportare a tînărului Marx la Feuerbach sub aspectul identității sau al deosebirii lor de vederi într-o problemă sau alta și a terminologiei comune, ci și prin raportarea acestor *Manuscrise* la opera din perioada de maturitate a lui Marx. Numai o astfel de raportare ne permite o apreciere veridică, prin care să se evite interpretări unilaterale, în sensul negării momentului nou adus de Marx în istoria gîndirii filozofice din acea perioadă sau al modernizării lui forțate.

CONCEPTUL DE ÎNSTRĂINARE ÎN GÎNDIREA LUI MARX

DE

ILONA BÎRZESCU (TIMIȘOARA)

Problema posibilităților de integrare a omului în ambianța sa înconjurătoare preocupă omenirea din timpuri străvechi, dar epoca modernă, cu modificările ei radicale în tipul relațiilor de producție, în modul de viață al oamenilor și în concepția lor asupra lumii (devenită dinamică și dominată de noțiunea de libertate, mișcare și progres), o repune la ordinea de zi într-o modalitate mereu amplificată.

Reflectînd condiția umană din orînduirea capitalistă, teoriile raționaliste ale secolelor XVII, XVIII și XIX au rămas, în linii generale, la imaginea omului ca individ; deși s-au străduit să confere individualului un caracter general-uman, ele se întemeiază pe o concepție atomistă despre societate, care nu putea să explice legătura dintre activitatea spirituală și realitatea materială, dintre om și mediul său, ajungînd la o rezolvare iluzorie a contradicțiilor din societate, prin integrarea omului într-un mediu abstract și ireal (natura la Rousseau, statul la Hegel).

Romantismul german se constituie ca reacție împotriva dualismului și formalismului propriu gîndirii raționaliste, încercînd căi proprii și interesante de rezolvare a problemei integrării om-mediu : omul și mediul său social, spiritul și materia se condiționează reciproc, lumea în totalitatea sa se supune unei dezvoltări dialectice. Se marchează astfel un moment esențial în trecerea de la concepția metafizică la o concepție istorică și dialectică asupra lumii, dar evoluția lumii este redusă la evoluția spiritului.

Socialismul utopic francez va încerca să rezolve contradicțiile orînduirii capitaliste prin atribuirea unui caracter colectiv modului de producere și însușire a bogățiilor, rămînînd însă utopic în privința căilor de atingere a acestui țel.

Marx descoperă, în schimb, întemeindu-se pe realizările anterioare, că integrarea armonioasă și totală a omului în mediul său natural și social, coincidența între viața generică și cea individuală a omului, se realizează doar prin modificarea radicală a vechii orînduiri.

Ideea emancipării omului prin revoluționarea bazei societății civile și ideea proletariatului ca instrument de transformare a orînduirii capitaliste, apar în gîndirea marxistă încă din perioada „Analelor franco-germane",

Rev. filoz., 15, 5, p. 587–595. București, 1968

fiind dezvoltate ulterior în *Manuscrisele* din 1844, care pregătesc apariţia *Manifestului Partidului Comunist.*

Găsim, în aceste lucrări de început, o anticipare genială a ceea ce va fi rezultatul studiului ştiinţific aprofundat, dar care la acest stadiu nu reprezintă decît rezultatul raţionamentului filozofic, întemeiat încă în mare măsură pe conceptul de *înstrăinare.*

Pentru a înţelege sensul şi semnificaţia conceptului de înstrăinare la Marx, se impune să cunoaştem modul în care se prezintă el în primul rînd la Hegel.

Analizînd filozofia acestuia, ne vom referi mai cu seamă la *Fenomenologia spiritului*, despre care Marx afirma că este „adevăratul loc de baştină şi taina filozofiei hegeliene". În această lucrare, Hegel redă istoria obiectivării şi înstrăinării spiritului care ia cunoştinţă de sine trecînd printr-o serie de forme, începînd cu conştiinţa empirică ce corespunde experienţei sensibile şi pînă la spiritul absolut, care traduce adevărul perfect. Acest spirit nu are existenţă în sine independent de realitatea concretă, ci se află în relaţii complexe şi variate cu lumea exterioară, mai mult, spiritul nu există decît în măsura în care se integrează efectiv în realitatea obiectivă. În această perspectivă, realul apare ca obiect al activităţii spirituale, iar problema fundamentală este aceea de a arăta cum realitatea concretă se confundă efectiv cu reprezentarea sa spirituală şi cum dezvoltarea spiritului determină evoluţia lumii. Din această construcţie rezultă că realizarea concretă a ideii nu se efectuează în planul gîndirii abstracte a logicii pure, ci se leagă de evoluţia generală a lumii în devenire istorică.

În legătură cu acest proces apare la *Hegel* conceptul de *înstrăinare.* Ideea absolută se exteriorizează, se degradează în natură, care, deşi reprezintă un moment în dialectica spiritului, este lipsită de o dialectică proprie. Drumul spiritului spre conştiinţa de sine ca spirit creator al lumii este conceput de Hegel ca un şir de trepte succesive în obiectivarea conştiinţei omului şi depăşire acestei obiectivări, fiecare dintre ele nefiind decît momente ale înstrăinării. Hegel raportează înstrăinarea doar la interiorul gîndirii, la opoziţia în sine—pentru sine, conştiinţă-conştiinţă de sine, obiect-subiect, gîndire abstractă-realitate sensibilă, în timp ce toate celelalte opoziţii şi mişcarea lor nu sînt decît aparenţe, forme exoterice ale acestor opoziţii, de fapt singurele interesante şi care constituie sensul celorlalte, astfel că „aproprierea forţelor esenţiale ale omului devenite obiecte şi obiecte străine este deci mai întîi o apropriere care se petrece în conştiinţă, în gîndire pură, adică în abstracţie, aproprierea acestor obiecte ca gînduri şi ca mişcări ale gîndirii"[1].

În felul acesta se relevă faptul că istoria înstrăinării şi reluarea ei nu reprezintă decît istoria producerii gîndirii abstracte, absolute, a gîndirii logic speculative, deoarece suprimarea definitivă a înstrăinării se realizează în filozofie, în conştiinţă, şi nu în viaţa reală. La Hegel se produc contopirea, identificarea celor două procese: obiectivarea şi înstrăinarea; noţiunea de înstrăinare este extinsă asupra oricărui raport al conştiinţei cu realitatea, reprezentînd un act prin intermediul căruia

[1] K. Marx, *Manuscrits de 1844*, în K. Marx, *Œuvres complètes*, Paris, Ed. Sociales, 1962.

subiectul se produce pe sine ca obiect, se neagă deci pe sine însuşi, iar obiectul apare ca fiinţa sa înstrăinată.

Din dezvoltarea şi interpretarea pe care o dă Hegel procesului de înstrăinare rezultă o critică mistificată, învăluită, a diferitelor domenii ale vieţii sociale (stat, societate civilă etc.). Reţinînd înstrăinarea omului — deşi omul nu apare decît sub formă de spirit —, aflăm exprimate aici elemente pregătite şi elaborate într-o manieră ce depăşeşte, cum spunea Marx, punctul de vedere strict hegelian (relaţia stăpîn-sclav; analiza muncii în capitalism etc.).

Descrierea făcută de Hegel naturii şi efectelor muncii redă trăsături esenţiale ale modului de producţie capitalist, relevînd totodată caracterul procesual al producerii omului prin el însuşi, obiectivarea ca dezobiectivare, ca înstrăinare şi suprimare a acesteia. Marx aprecia ca deosebit de important faptul că Hegel „concepe crearea de sine a omului ca un proces, obiectivarea ca proces de opoziţie, ca exteriorizare şi ca depăşire a acestei exteriorizări; că pricepe deci esenţa muncii şi înţelege omul obiectiv care e adevărat fiindcă e om real, ca rezultat al propriei sale munci"[2].

Dar Hegel reduce transformările sociale la transformări petrecute în planul conştiinţei. Înstrăinarea (determinată de proprietatea privată şi relaţia de servitute) e văzută numai ca o problemă a raportului dintre subiect (conştiinţă) şi obiect, exprimată ca ridicarea conştiinţei la un stadiu superior în care se recunoaşte ca obiect.

Feuerbach îşi constituie fundamentul concepţiei sale pe critica ontologiei hegeliene, inversînd raportul stabilit de acesta între concept şi realitate şi arătînd cum conceptul, departe de a determina realitatea, îşi află geneza şi existenţa prin această realitate. Relevînd că filozofia hegeliană transpune într-o manieră teologică esenţa omului şi a naturii în idee, făcînd din Dumnezeu subiectul creator al lumii, Feuerbach face o critică a religiei dintr-o perspectivă nouă, explicînd originea şi rolul ei pe baza conceptului de înstrăinare. În raport cu materialismul francez, religia nu mai este privită ca o sumă de reprezentări fantastice şi absurde, ci ca reflex înstrăinat al suferinţelor şi speranţelor omeneşti. Dumnezeu, existenţă superioară, este creat după imaginea omului prin exteriorizarea şi înstrăinarea celor mai înalte calităţi ale speciei umane: „Fiinţa divină nu este nimic altceva decît fiinţa umană sau, mai bine spus, fiinţa omului despărţit de îngrădirile omului individual, adică real, corporal, obiectivată, adică intuită şi venerată ca o altă fiinţă deosebită de el: *toate determinările fiinţei divine sînt de aceea determinări ale fiinţei umane*"[3].

Înstrăinînd în Dumnezeu calităţile sale esenţiale aparţinînd speciei umane, omul devine un individ egoist, izolat de viaţa colectivă. Pentru a reda omului esenţa sa veritabilă, care este viaţa colectivă, trebuie înlăturată iluzia religioasă şi reintegrate în lumea prezentă calităţile înstrăinate în Dumnezeu.

Eliberat pe această cale de egoism şi individualism, redat vieţii colective, omul poate să se reintegreze în societate substituind dragostei pentru Dumnezeu dragostea pentru specia umană, avînd ca lege supremă

---

[2] K. Marx, *Manuscrits de 1844*, în *op. cit.*, p. 132.
[3] Feuerbach, *Esenţa creştinismului*, Bucureşti, 1961, p. 45.

iubirea omului față de om, și în acest sens Feuerbach afirmă că înalță antropologia la teologie.

Un mai mare neajuns al considerațiilor lui Feuerbach asupra religiei îl constituie caracterul lor abstract, metafizic. Critica înstrăinării religioase ce se opune vieții colective prin egoism și individualism transpune într-un plan al spiritului înstrăinarea de fapt a forței de muncă a muncitorului (exploatarea), individualismul și egoismul generate de goana după profit. Înstrăinarea esenței umane în religie nu este explicată ca fapt sociologic, ci ca un act metafizic al omului în sine, situînd activitatea umană în afara evoluției istorice și sociale.

În elaborarea conceptului de înstrăinare, Marx a fost influențat, se pare și de gîndirea lui *Moses Hess*.

În articolele acestuia din perioada 1843 — 1844, (*Filozofia acțiunii*, *Esența banilor*, *Socialism și comunism* etc), se conturează o sinteză a filozofiei lui Feuerbach și comunism prin aplicarea ideii de înstrăinare la critica capitalismului. El arată că fenomenul de înstrăinare studiat de Feuerbach în domeniul religiei, denunțat ca sursă a tuturor relelor de care suferă umanitatea, are un caracter social, determinat de orînduirea capitalistă. În societatea dominată de spiritul proprietății private, al concurenței și goanei după cîștig, indivizii sînt tot mai opuși ca interese, egoismul și concurența determină exploatarea, oamenii produc bogății ce nu le mai aparțin, în care își înstrăinează propria substanță și forță de muncă. Hess consideră că pentru suprimarea acestei înstrăinări sînt necesare desființarea proprietății private și a concurenței, înlocuirea capitalismului prin comunism, care desființează egoismul, stabilind relații umane între oameni fundate pe altruism și dragoste. Dar Hess pune întreaga problemă ca fiind de domeniul moralei, lupta împotriva egoismului fiind elementul esențial al luptei sociale. Egoismul devine astfel o calitate specifică, un atribut metafizic al societății burgheze, iar comunismul este apreciat ca expresie a tendințelor altruiste, un adevăr general nelegat de existența proletariatului și de direcția necesară a dezvoltării sale.

Plecînd, în principiu, de la reconsiderarea critică a concepțiilor lui Hegel, Feuerbach și Hess, Marx repune într-un mod nou problema înstrăinării. În *Manuscrisele* din 1844, Marx ia ca punct de plecare premisele economiei politice, acceptînd limbajul și legile stabilite de ea, și formulează următoarea problemă : *dacă activitatea umană practică, munca, este singura producătoare de avuție, așa cum proclamase economia politică, atunci cum se explică faptul că purtătorul ei nemijlocit, muncitorul, este total privat de această avuție* ? Muncitorul devine cu atît mai sărac cu cît produce mai multe bogății, cu cît producția lui crește ca forță și volum ; muncitorul devine o marfă cu atît mai ieftină cu cît produce mai multă marfă[1].

Fenomenul constatat este numit de Marx „*muncă înstrăinată*" și constă în aceea că produsele acestei munci, munca însăși și viața însăși se sustrag controlului nemijlocit al omului, devenind independente, străine și ostile. Cauza obiectivă a acestui fenomen o constituie *proprietatea privată*. Marx remarcă, în legătură cu aceasta, că, dacă proprietatea privată apare ca rațiune și cauză a muncii înstrăinate, ea este la fel de bine

[1] Vezi K. Marx, *Manuscrits de 1844*, în *op. cit.*, p. 57.

o consecință a acesteia, fiind punctul culminant al dezvoltării proprietății private în care ea se relevă ca produs al muncii înstrăinate, ca mijloc prin care munca se înstrăinează și ca realizare a acestei înstrăinări.

Din analiza muncii înstrăinate, Marx desprinde trei consecințe :

— înstrăinarea produsului muncii și a obiectului muncii (natura) ;

— înstrăinarea muncitorului în actul producției ;

— înstrăinarea vieții generice a omului.

Produsul muncii reprezintă obiectivarea, actualizarea muncii, proces care în condițiile existenței proprietății private devine o pierdere a obiectului, o deposedare : „Muncitorul pune viața sa în obiect dar atunci aceasta nu-i mai aparține ci aparține obiectului"[5]. Obiectul produs prin muncă aparține nonproducătorului, și de aceea însușirea obiectului de către proprietar este o înstrăinare a lui. Produsul muncitorului devenit capital i se opune ca o forță străină, ce-l domină și aservește.

La fel natura, lumea exterioară, sensibilă care este materia în care munca se realizează. Ea oferă mijloace de subzistență *muncii* (care are nevoie de obiecte asupra cărora să se exerseze) și *muncitorului*, căruia îi procură mijloace de subzistență fizică ce îi permit să existe ca muncitor și ca subiect fizic. Astfel, prin înstrăinarea produsului muncii sale îi este înstrăinată muncitorului și natura, atît ca o condiție a muncii, cît și ca o condiție a existenței sale fizice.

În aceste condiții, munca încetează de a mai fi o manifestare a personalității, devenind un mijloc de subzistență, „culmea acestei sclavii este că el numai ca muncitor poate să se întrețină ca subiect fizic și numai ca subiect fizic este muncitor"[6].

Înstrăinarea produsului muncii este determinată de înstrăinarea în actul producției. Acest aspect este surprins deosebit de elocvent „în faptul că munca este exterioară muncitorului, adică nu ține de esența sa, că de aceea el nu se afirmă ci se neagă în munca sa, nu se simte mulțumit, ci nefericit, nu-și dezvoltă în mod liber energia fizică și spirituală, ci își mortifică trupul și își distruge spiritul"[7]. În acest fel munca devine silită, „muncă forțată", muncitorul simte că el nu-și aparține sieși prin muncă, ci aparține altuia, „omul se mai simte liber doar în funcțiile sale animalice, mîncatul, băutul, și procrearea și cel mult cînd este vorba de locuință, podoabe etc., iar în funcțiile sale umane se simte numai animal. Ceea ce este animalic devine uman, iar ceea ce este uman devine animalic"[8].

Prin faptul că munca înstrăinată îl îndepărtează pe om de natură, de sine însuși, de activitatea sa vitală, ea îl înstrăinează pe om de specie, făcînd ca viața de specie să devină un simplu mijloc pentru viața individuală. Prin prelucrarea lumii obiectelor și abia prin aceasta, omul se adevărește a fi o ființă aparținînd unei specii, și acest lucru face ca natura să-i apară ca operă și ca realitatea sa, iar obiectele muncii să fie apreciate ca obiectualizare a vieții sale de specie. Deci „prin faptul că munca înstrăinată degradează activitatea proprie, activitatea liberă, la rangul unui mijloc, ea face din viața de specie a omului un mijloc al existenței sale fizice"[9].

---

[5] *Ibidem*, p. 58.

[6] K. Marx, *Manuscrits de 1844*, în *op. cit.*, p. 59.

[7] *Ibidem*, p. 60.

[8] *Ibidem*.

[9] K. Marx, *Manuscrits de 1844*, în *op. cit.*, p. 61.

Înstrăinarea se manifestă diferit : „pe de o parte, produce rafinarea trebuințelor și a mijloacelor pentru satisfacerea lor, iar pe de altă parte sălbăticirea animalică, simplificarea totală, brutală, abstractă a trebuințelor"[10].

Această „lume întoarsă pe dos", în care fiecare obiect sau relație își perverteşte sensul, este acționată de o putere supremă : banul, mijlocitorul între nevoie și act, între viață și mijloacele de subzistență ale omului ; ei (banii) sînt capacitatea înstrăinată a omenirii, „ceea ce nu-mi stă în putință ca om, adică ceea ce nu stă în putința tuturor forțelor mele esențiale individuale, devine posibil pentru mine grație banilor"[11]. Ca o putere ce inversează totul, banii se manifestă împotriva individului și a legăturilor sociale, transformînd fidelitatea în infidelitate, virtutea în viciu, inteligența în prostie etc.

„În alb ce-i negru și-n frumos ce-i hîd ;
Ce-i rău va face bun ; ce-i josnic, nobil ;
Bătrînii fi-vor tineri, iar cei lași,
Viteji neîntrecuți"[12]

Concepția lui Marx asupra înstrăinării se detașează de unilateralitatea și limitele modului în care este dezvoltată această problemă în filozofia lui Feuerbach. Acesta, interpretînd conținutul de viață al religiei în sens pur antropologic, nu sesizează caracterul istoric al înstrăinării religioase, nu ajunge la rădăcinile ei reale, materiale, și anume faptul „autoînstrăinării religioase, al dedublării lumii într-o lume religioasă și una profană. El se limitează să reducă lumea religioasă la fundamentul ei profan. Împrejurarea că fundamentul profan se desprinde de sine însuși și se transpune în nori ca o împărăție independentă, nu poate fi însă explicată decît prin faptul că acest fundament profan este în sine scindat și contradictoriu"[13].

Marx consideră că această conștiință înstrăinată trebuie dedusă din existența înstrăinată, din contradicțiile vieții reale materiale a oamenilor. Ca și Feuerbach, Marx va situa originea înstrăinării în omul însuși, dar o va explica pe baza practicii umane ; va menține dialectica dîndu-i o fundamentare materialistă.

Pentru Hegel, înstrăinarea era obiectivare ; orice manifestare a omului ca exteriorizare a personalității sale, creează obiecte străine. Înstrăinarea reprezintă la el reflexul contradicțiilor existenței, traducerea în limbaj speculativ a unei realități pe care Hegel o acceptă la fel ca și economia clasică burgheză, punînd pe seama mișcării contradictorii a ideii contradicțiile lumii reale.

Marx, dimpotrivă, descifrează necesitatea teoretică de a analiza natura mișcării proprie acestei lumi reale, respectiv a societății timpului său și conclude asupra nevoii de a se raporta originea înstrăinării la viața reală și implicit la activitatea productivă a omului. Pe această cale ajunge, de asemenea, să diferențieze procesul de obiectivare de cel de înstrăinare.

[10] *Ibidem*, p. 101.
[11] *Ibidem*, p. 122.
[12] Shakespeare, *Timon din Atena*, București, 1962, p. 587.
[13] *Teze despre Feuerbach*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, ed. a, 2-a vol. 3, Editura politică, 1962, p. 576.

Activitatea umană nu este prin esența sa o activitate înstrăinată; numai la un moment dat al dezvoltării lor, raporturile sociale transformă obiectivarea forțelor esențiale în înstrăinare. Înstrăinarea își află premisa în faptul că omul nu poate să se manifeste decît obiectivîndu-se, producînd obiecte necesare și intrînd în relații cu alți oameni. Întreaga istorie de pînă acum, în condițiile proprietății private, este istoria cuceririi naturii, pentru om, prin muncă; „istoria însăși este o parte reală a istoriei naturii a devenirii ca om"[14]. Această natură devine în cadrul procesului de înstrăinare o existență exterioară, ostilă omului. Pentru a suprima această stare de conflict este necesar să fie desființată cauza înstrăinării, proprietatea privată, și aceasta echivalează cu instaurarea comunismului, care va crea condițiile de dezvoltare a societății cu adevărat umane, marcînd revenirea la starea de om uman „fiind adevărata rezolvare a conflictului dintre om și natură și dintre om și om, adevărata soluționare a conflictului dintre existență și esență, dintre obiectivare și autoafirmare, dintre libertate și necesitate, dintre individ și specie"[15].

Noul sens introdus de tînărul Marx în conceptul de înstrăinare este acela de a fi descoperit în înstrăinarea muncii rădăcinile înstrăinării omului; el deduce însă toate contradicțiile capitalismului nu din raporturile obiective dintre oameni (stabilite în cadrul producției), ci din atitudinea muncitorului față de munca sa, de unde se degajă și impresia că atitudinea capitalistului față de munca muncitorului este generată de atitudinea muncitorului față de munca sa, și nu invers.

Din analiza modului în care este prezentată problema înstrăinării în lucrările de tinerețe ale lui Marx se pot desprinde anumite concluzii.

— În primul rînd, înstrăinarea muncii — ca relație economică — determină toate formele de înstrăinare: politică, ideologică, religioasă etc.

— Marx respinge interpretarea hegeliană a înstrăinării, care ducea inevitabil la o concepție teologică asupra naturii ca ființare înstrăinată a „ideii absolute".

— Marx respinge, de asemenea, și generalizarea antropologică a noțiunii de înstrăinare, potrivit căreia aceasta ar fi consecința activității umane în orice condiții și, prin urmare, imposibil de suprimat.

— A legat problema înstrăinării de problema apariției proprietății private, de analiza relațiilor dintre clasele fundamentale ale societății burgheze.

— S-a apropiat de înțelegerea înstrăinării ca un fenomen istoricește determinat pe temeiul antagonismelor sociale.

Înstrăinarea muncii, a produselor ei reprezintă o relație socială, de producție, care cuprinde o latură exploatatoare și una exploatată. „Clasa posedantă și clasa proletariatului reprezintă aceeași înstrăinare de sine a omului. Dar prima clasă se simte satisfăcută și afirmată în această înstrăinare de sine, ea vede în înstrăinare *propria ei putere* și posedă în ea *aparența* unei existențe umane; cea de-a doua se simte anihilată în această înstrăinare și vede în ea propria ei neputință și realitatea unei existențe inumane"[16].

---

[14] K. Marx, *Manuscrits de 1844*, în*op. cit.*, p. 95.

[15] *Ibidem*. p. 87.

[16] K. Marx și F. Engels, *Sfînta familie*, în *Opere*, ed a 2-a, vol. 2, București, Edit. politică, 1962, p. 39.

Noțiunea de raporturi sociale încă nu apare, dar noțiunea de clase este prezentă, fără însă a se sesiza rolul de forță motrice al luptei de clasă.

Am arătat că Marx în *Manuscrisele* din 1844, deși face o critică a economiei politice, nu izbutește să iasă încă din cadrul acesteia. Acest lucru nu-l împiedică să observe istoricitatea formelor sociale și să vadă ca rezultat al acestei evoluții diviziunea umanității în două clase antagoniste.

Dar în *Prefață* la *Contribuții la critica economiei politice* (1857), *înstrăinarea* va fi concepută, în acest spirit, ca rezultînd în condiții istorice date, din *diviziunea muncii*, care „face să fie posibil, ba chiar real faptul că activitatea spirituală și cea materială — plăcerea și munca, producția și consumația — revin unor indivizi diferiți, iar singura posibilitate ca ele să nu intre în contradicție o constituie numai suprimarea diviziunii muncii"[17].

Marx ajunge să explice procesul de înstrăinare a muncii prin cercetarea concret-istorică a formei sociale pe care o îmbracă activitatea oamenilor în diferite etape ale dezvoltării sociale. Din acest punct de vedere, înstrăinarea caracterizează poziția muncitorului în orînduirea capitalistă, iar legea pauperizării absolute și relative reprezintă expresia economică a acestui fapt. Cu cît muncește mai mult, cu atît lumea obiectivă și străină pe care o creează este mai puternică, îl sărăcește pe el și lumea sa interioară. Înstrăinarea se complică atunci cînd diviziunea muncii se exprimă în dezvoltarea sistemului diferențiat al mașinilor prin care tot ce este legat de gîndire devine apanajul unor specialiști, iar muncitorul este redus la condiția unei mașini : „gîndirea încetinește ritmul reflexelor ; vă interzic să gîndiți, pentru aceasta sînt plătiți alții", spune cu cinism inginerul Tylor.

Relațiile sociale apar în forme iluzorii, de fetișe ale conștiinței, ca relații între lucruri, societatea apare ca o „lume vrăjită, deformată și întoarsă pe dos, în care Monsieur le Capital și Madame la Terre (domnul Capital și doamna Pămînt) își fac mendrele în calitate de caractere sociale și totodată, în mod nemijlocit, ca simple lucruri"[18].

Înstrăinarea golește activitatea omului de caracterul său uman creator, împiedicîndu-l să se afirme prin munca sa, să se recunoască în lucrurile sale. În condițiile concurenței, produsele activității umane intră în conflict cu intențiile producătorilor lor, devin o realitate străină, care se întoarce împotriva lor și îi înrobește. „Ceea ce capătă în ochii oamenilor forma fantastică a unei relații între lucruri nu e nimic altceva decît o relație socială determinată între oameni"[19].

Criticii marxismului evită conceptul de *muncă înstrăinată*, preferîndu-l pe acela de *înstrăinare în general*, iar pe acesta îl identifică fie cu concepția hegeliană a înstrăinării conștiinței, fie cu ideea feuerbachiană a înstrăinării sensibilității omenești. Bigo de pildă, consideră că Marx a rămas un hegelian, că a transpus drama spiritului absolut într-o dramă istorică și socială. „Fenomenologia spiritului s-a transformat pur și simplu într-o

[17] Idem, *Opere*, vol. 3, p. 32.

[18] K. Marx, *Capitalul*, vol. III, partea a II-a, București, E.S.P.L.P., 1955, p. 782.

[19] K. Marx, *Ca pitalul*, vol. I., în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Edit. politică, 1966, p. 87.

fenomenologie a muncii, dialectica înstrăinării omului în înstrăinarea capitalistă, metafizica divinității absolute în metafizica comunismului absolut"[20].

Tot astfel Calvez apreciază că marxismul nu ar reprezenta decît critica diferitelor forme de înstrăinare și că, prin urmare, nu ar constitui o soluție teoretică și practică a problemei[21]. H. Lefebvre definește înstrăinarea în legătură cu concepția despre omul total ca o categorie morală, fără conținut istoric concret. Din disputele asupra problemei înstrăinării se va naște, potrivit părerilor sale, „ceva nou ce nu va fi nici existențialism, nici marxism"[22].

Alții, ca, de pildă, J. Hyppolite, îl critică pe Marx pentru faptul de a fi considerat comunismul drept o suprimare definitivă a înstrăinării. După concepția sa, înstrăinarea ar avea rădăcini antropologice, și nu economice, deci că este inseparabilă existenței umane. Filozofia existențialistă (J.P. Sartre, Heidegger, G. Marcel), plecînd de la sesizarea unor contradicții ale capitalismului contemporan, reia problema înstrăinării, dar dintr-o optică potrivit căreia modul de ființare înstrăinat (neautentic) al omului își are rădăcinile în însăși natura umană; este, ca atare, etern, nu poate fi depășit.

Descoperirile lui Marx au deschis, în schimb, o cu totul altă perspectivă. O societate care va fi înlocuit proprietatea privată capitalistă cu o asociație a producătorilor pe baza proprietății sociale a mijloacelor de producție, va permite stabilirea unor legături universale între oameni, va pune capăt preistoriei și dualismului, instaurînd umanitatea în adevăratele ei coordonate, „tot ceea ce se numește istorie universală nu este decît geneza omului, prin munca umană devenirea naturii pentru om; el are deci dovada evidentă și incontestabilă a genezei sale prin el însuși, a procesului nașterii sale"[23].

[20] Bigo, *Marxisme et Humanisme*, p. 34.
[21] J. Y. Calvez, *La pensée de K. Marx.*
[22] Lefebvre, *La somme et le reste*, Paris, 1959, p. 122.
[23] K. Marx, *Manuscrits de 1844*, în *op. cit.*, p. 99.

UNELE ASPECTE ALE TEORIEI MARXISTE CU PRIVIRE LA CONȚINUTUL CONCEPTULUI DE ÎNSTRĂINARE

DE

ION SÎRBU (GALAȚI)

În literatura economică, filozofică, sociologică, psihologică etc. marxistă sau nemarxistă din Occident, conceptul de *alienare* (înstrăinare) este frecvent dezbătut, fiind interpretat în sensuri diferite, după cum și pozițiile autorilor sînt diferite sau contradictorii.

Într-un articol publicat în revista „Esprit" din decembrie 1965, Jean Marie Domenach arată că alienarea este „conceptul-cheie al epocii noastre" și paria că, „dacă foneticienii ar pune mașinile lor să asculte eseiștii noștri, criticii și filozofii contemporani, alienarea ar obține o frecvență record"[1].

Problema alienării în muncă este tema centrală a literaturii ce se ocupă de societatea de masă. Numeroase aspecte ale acestui concept se referă la critica societății industriale actuale, la considerații filozofice, politice, sociologice, psihologice și psihanalitice[2].

Diversitatea formelor pe care le îmbracă alienarea în societatea capitalistă contemporană — economică, politică, psihologică, sociologică, religioasă etc. — arată complexitatea acestei noțiuni și, totodată, dificultățile pe care le comportă analiza sa.

Pentru unii, alienarea a devenit formula *passe-partout* pentru răul secolului, locul comun al imprecațiilor politice și analizelor psihosociale. Pierzînd determinarea sa, ea a pierdut negativitatea dialectică pe care Hegel și apoi Marx i-au conferit-o și desemnează o lipsă de certitudine și claritate a numeroaselor forme, fenomene contradictorii, ale lumii capitaliste contemporane. „Este un concept-spital — conchide Igor Caruso

[1] J. M. Domenach, *Pour en finir avec l'aliénation*, în „Esprit" nr. 344, decembrie 1965, Paris, p. 1 058.

[2] Așa este articolul lui Igor A. Caruso, intitulat *Psychanalyse et souverainelé de l'homme*, publicat în „Esprit", 1966, nr. 1, Paris, în care alienarea apare ca o negare, o limitare a suveranității umane generate de dominația clasei asupritoare și ajunge la invocarea psihanalizei, afirmînd că orice opresiune duce fatalmente la alienare, este moartea omului, căci ea dezumanizează sau, vorbind la figurat, sporește „entropia spirituală", fiind în relație directă cu refularea; *alienarea* ar fi, după Caruso, aspectul social al aceluiași proces dinamic, care își află în *refulare* aspectul ei individual.

Rev. filoz., 15, 5, p. 597–606, București, 1968

în studiul său *Psychanalyse et souveraineté de l'homme* —, o policlinică unde toate maladiile secolului își au patul lor"[3]. Pentru J. M. Domenach, înstrăinarea a devenit un concept inflaționist, riscă să se golească de orice conținut. Întrucît consideră că *înstrăinarea* nu aduce un plus de cunoaștere a fenomenului desemnat, J. M. Domenach propune renunțarea la acest termen și înlocuirea lui cu noțiunea de *exploatare*, care redă mai exact sensul fenomenului surprins inițial prin conceptul de înstrăinare[4].

Marx preia conceptul de înstrăinare de la Hegel și Feuerbach, dar îl supune unei analize și metamorfoze profunde. La Hegel, înstrăinarea are sensul general de obiectivare. Hegel a creat acest concept pentru a explica devenirea Spiritului care nu încetează a detașa de el realizările sale, pe care el va trebui să le nege și să le depășească.

În concepția idealistă a lui Hegel, omul își exteriorizează esența sa și nu se recunoaște om decît față de produsul activității sale, în fața unei opere separate de el însuși.

Mișcarea dialecticii hegeliene pleacă de la această separare originară : Spiritul se obiectivizează în realități materiale și culturale. Această sciziune în sînul activității spirituale și producătoare este înstrăinarea. Realitatea întreagă apare astfel ca o *înstrăinare*. Spiritul-demiurg moare în lumea pe care el a produs-o, iar omul nu poate să se realizeze decît pierzîndu-se în propriile sale produse. În toate domeniile vieții materiale și spirituale, omul s-a pus, în concepția lui Hegel, în afară de sine, a devenit străin de sine însuși, și-a creat progresiv o lume obiectivă în care el nu se recunoaște. Dar la Hegel „spiritul trebuie să se creeze mai întîi pe sine din nimic și pe urmă să creeze din sine însuși spirite"[5].

La Feuerbach, înstrăinarea începe să aibă un înțeles materialist ; nu-și află originea în Spiritul absolut (adică în Dumnezeu), ci, dimpotrivă, în om. Aplicînd conceptul de înstrăinare la critica religiei, Feuerbach consideră că omul, „înstrăinîndu-și" propriile sale calități și lipsindu-le de orice limitare, le transpune în afara sa, le absolutizează și le atribuie divinității. Dumnezeu nu este, în concepția lui Feuerbach, decît o transpunere imaginară a esenței omului, devenită străină omului (înstrăinat) și care îl domină.

Marx nu îi va reproșa lui Feuerbach această inversiune materialistă a gîndirii hegeliene, ci numai faptul de a fi procedat ca un metafizician, substituind spiritului absolut o natură eternă a omului. În această privință, Marx arată : „Greșeala lui Feuerbach nu constă în enunțarea acestui fapt (înstrăinarea — *I.S.*), ci în aceea că în mod idealist i-a atribuit o existență de sine stătătoare, în loc de a-l concepe ca produs al unei anumite trepte de dezvoltare istorică, treaptă care poate fi depășită"[6].

Pentru a corecta această eroare, Marx reconsideră ideea lui Hegel despre om ca propriul său creator, despre devenire, istorie și rolul muncii în dialectica acestei creații.

---

[3] Igor A. Caruso, *Psychanalyse et souveraineté de l'homme*, în „Esprit", 1966, nr. 1, Paris, p. 1 071.

[4] Vezi J. M. Domenach, *Pour en finir avec l'aliénation*, în „Esprit", 1965, nr. 12.

[5] K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană* în *Opere*, ed. a 2-a, vol. 3, București, Edit. politică, 1962, p. 143.

[6] *Ibidem*, p. 89.

Măreția *Fenomenologiei* lui Hegel, arăta Marx, ca și a rezultatului ei final — dialectica negativității ca principiu motor și creator —, constă, pe de o parte, în faptul că Hegel înțelege producerea omului de către sine însuși drept un proces, drept înstrăinare și suprimare a acestei înstrăinări; el înțelege esența muncii și-l concepe pe om drept rezultat al propriei sale munci.

Particularitatea caracteristică a acestei munci constă în faptul că produsele muncii, de îndată ce plecau din mîinile producătorilor nemijlociți, transformîndu-se în mărfuri, începeau să acționeze ca niște forțe „străine" de creatorii lor. În condițiile concurenței și ale relațiilor de schimb, orice produs al activității omenești — material sau spiritual — intră inevitabil în conflict cu intențiile autorului său.

Însăși activitatea care creează acest produs devine astfel activitate „înstrăinată". Ea apare simultan ca manifestare activă a forțelor și aptitudinilor proprii ale producătorului și ca „înstrăinare activă" a acestor forțe și aptitudini în favoarea celui ce urmează să devină proprietarul acelui produs. Cu alte cuvinte, această activitate este în același timp și o exprimare a esenței omului și un act ostil esenței lui. Activitatea fiecărui om în parte și a tuturor oamenilor în ansamblu duce, în cele din urmă, la aceea că „opera" lor comună apare ca ceva opus și ostil „acțiunilor" lor individuale.

Aceste observații l-au condus pe Hegel la convingerea că, deși este creată în întregime de activitatea oamenilor, această activitate este subordonată unor legi independente de oameni. În același timp însă Hegel consideră că obiectele, lucrurile (întreaga această „lume a fenomenelor") nu pot fi privite în nici un caz ca independente de conștiința omenească și, cu atît mai mult, ca primordiale în raport cu ea, căci toate aceste „lucruri" sînt create de oameni înzestrați cu conștiință. Hegel va căuta izvorul real al dezvoltării istorice într-un al treilea factor, și anume în categoria „spiritului obiectiv" ca forță determinantă a mișcării întregii „lumi înstrăinate". Și, întrucît Hegel privea munca din punctul de vedere al economiei politice (burgheze), el vedea numai latura ei pozitivă, nu și latura ei negativă. Munca apărea ca fiind devenirea pentru sine a omului în interiorul înstrăinării sau ca om înstrăinat.

Totodată, Hegel considera forma istorică pe care o îmbrăca înstrăinarea muncii în condițiile epocii sale drept formă veșnică și unică a obiectivării muncii omului. Or, rezolvarea acestei probleme nu putea fi găsită decît depășind poziția de clasă a burgheziei.

Marx depășește limitele de clasă ale predecesorilor săi și dă treptat la o parte vălul aparențelor; deplasează centrul de greutate de la analiza atitudinii muncitorilor față de munca lor, la cercetarea concret-istorică a formei sociale pe care o îmbracă în mod obiectiv întreaga activitate a oamenilor în diferite etape ale dezvoltării lor, adică a raporturilor dintre oameni în primul rînd în cadrul producției.

În procesul propriei sale clarificări, Marx observă că diversele forme de alienare — ideologică, politică, socială etc. — sînt determinate de un fapt economic global, izvorul tuturor sciziunilor și contradicțiilor existente în relațiile de producție bazate pe proprietatea privată capitalistă asupra

mijloacelor de producție și pe exploatarea muncitorului salariat silit să-și vîndă singura lui marfă — forța de muncă.

În același timp, Marx lărgește sfera acestei probleme, împingînd pe primul plan categoria economico-socială mai largă de „diviziune a muncii". O dată cu diviziunea muncii sînt date următoarele elemente care generează inevitabil diferitele forme de înstrăinare a muncii, și anume :

a) „*repartiția*, și anume repartiția inegală... a muncii și a produselor ei" ;

b) „proprietatea înțeleasă ca dreptul de a dispune de forță de muncă străină" ;

c) „contradicția dintre interesul individual izolat sau al familiei izolate și interesul comun al tuturor indivizilor aflați în relații reciproce" ;

d) „în sfîrșit, diviziunea muncii ne oferă și primul exemplu care arată că atîta timp...cît există ruptura dintre interesul particular și cel general, cît împărțirea activității nu se face în mod voluntar, ci în mod spontan, activitatea proprie a omului devine pentru el o putere străină, opusă lui, care îl subjugă, în loc ca el s-o stăpînească"[7].

În felul acesta, „înstrăinarea muncii" este privită ca una din consecințele și totodată ca una din laturile diviziunii muncii sociale. Tocmai diviziunea muncii, precum și dominarea și exploatarea de clasă au generat mistificarea idealistă a înstrăinării muncii și a tuturor celorlalte forme de manifestare a înstrăinării. Din momentul în care apare diviziunea dintre munca fizică și cea intelectuală, „conștiința își *poate* închipui, într-adevăr, că este altceva decît cunoașterea practicii existente, că își poate reprezenta *realmente* ceva fără să-și reprezinte ceva real..."[8].

Metoda lui Marx constă în a căuta dincolo de aparența lucrurilor esența lor, raporturile sociale dintre oameni.

Astfel, în opera sa fundamentală, *Capitalul*, Marx soluționează problema înstrăinării muncii, înlăturînd eșafodajul de iluzii din jurul ei creat de aparențele societății capitaliste și de ideologii ei, făcînd o analiză concretă a formațiunii sociale capitaliste ca cea mai dezvoltată formă economică de „înstrăinare a muncii". Această analiză profund științifică a devenit însă posibilă tocmai pentru că locul conceptului abstract de „înstrăinare" l-a luat o totalitate bogată de categorii economice concrete, elaborate de Marx în cursul criticii economiei politice burgheze și cu ajutorul cărora a putut fi analizată sub toate aspectele esența societății capitaliste — însușirea plusvalorii de către capitaliști.

În teoria marxistă, mecanismul general al „înstrăinării muncii" este descris ca mecanism al însușirii muncii sociale și a rezultatelor ei universale, însușire care are loc pe baza unei organizări determinate a formei sociale a muncii, a formei producției sociale.

Este ușor de observat că, într-o societate antagonistă, clasa care dispune de mijloacele de producție, adică clasa economicește dominantă, are posibilitatea reală de a-și însuși avantajele ce decurg din cooperarea și combinarea muncii pe scară socială. Fondul problemei se rezumă deci la a vedea care clasă socială „dispune" de producție și în cadrul căror condiții

[7] K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană* în *op. cit.*, p. 33.
[8] *Ibidem*, p. 32.

sociale îşi „însuşeşte" ea, datorită acestei situaţii, munca socială şi rezultatele ei universale, roadele dezvoltării sociale în genere. În acest sens, istoria exploatării omului de către om este procesul trecerii de la forme de exploatare nemijlocită, deschisă a forţelor şi aptitudinilor indivizilor (sclavagism) la forme de exploatare din ce în ce mai complicate şi mijlocite, acoperite de aparenţe, efectuate prin însuşirea forţei productive de masă, rezultată din cooperarea producătorilor direcţi, dintr-o combinare socială determinată a muncii (capitalism).

După ce Marx a analizat multilateral formaţiunea capitalistă şi a descoperit categoriile ei economice, conceptul de înstrăinare a căpătat un conţinut concret, fără însă ca prin aceasta să elaboreze o concepţie despre înstrăinare specială, separată de sistemul categoriilor folosite în cercetarea sa. Tocmai acest mod de a fi soluţionat problema în fondul ei principal este scăpat din vedere atunci cînd se consideră că Marx a părăsit-o pur şi simplu[9].

Marx a analizat diferitele tipuri şi forme concrete de „înstrăinare" din societatea burgheză şi legătura dintre ele, raportul lor cu baza comună — „înstrăinarea muncii" — , cu profunzimea şi temeinicia care-i erau caracteristice şi pe baza unui principiu unic, acela al naturii relaţiilor de producţie dintre oameni. Marx a ajuns la această înţelegere nu printr-o elaborare specială a „teoriei înstrăinării", a „sistemului înstrăinării", ci ca produs derivat al analizei economice şi social-politice concrete a formaţiunii capitaliste. De aceea, Marx, examinînd în *Capitalul* „formele" şi „tipurile" concrete de „înstrăinare", foloseşte extrem de rar termenul de „înstrăinare", preferîndu-i în fiecare caz concret *un termen economic mai precis*, pentru a sublinia, în ultimă instanţă, caracterul contradictoriu al raportului dintre esenţa reală a diferitelor procese sociale şi forma în care se manifestă ele la suprafaţa realităţii sociale, corespunzătoare formaţiunilor antagoniste, în mod special formaţiunii capitaliste.

Astfel, Marx dezvăluie substratul de clasă al teoriei economice burgheze care rămîne în puncte esenţiale la aparenţe, respectiv la observarea fenomenelor aşa cum se prezintă ele la suprafaţa societăţii, ca şi în conştiinţa obişnuită a capitaliştilor.

Marx dă în această privinţă două exemple edificatoare: confuzia făcută de Adam Smith între „capitalul constant şi capitalul variabil" şi „capitalul fix şi capitalul circulant", precum şi cea făcută de D. Ricardo între „valoare şi preţul de cost". Iluzia care stă la originea acestor erori ascunde izvorul exploatării muncitorilor salariaţi. „Se înţelege deci de ce economia politică burgheză s-a cramponat în mod instinctiv de confuzia pe care o face Smith... şi a repetat-o din generaţie în generaţie timp de un secol fără nici o încercare de critică. Partea de capital avansată pentru salarii nu se mai deosebeşte de loc... de partea de capital avansată pentru materie primă... În felul acesta, baza pentru înţelegerea mişcării reale a producţiei capitaliste şi deci a exploatării capitaliste este distrusă dintr-o singură lovitură"[10].

---

[9] „Din păcate — scria H. Lefebvre —, această teorie a înstrăinării a rămas în lucrările tînărului Marx numai schiţată. El nu a sistematizat-o. Se prea poate să nu fi vrut s-o sistematizeze. El s-a mulţumit «să schiţeze» conceptul în diferitele lui sensuri, în toate sensurile posibile" (în *La somme et le reste*, Paris, 1959, p. 117).

[10] K. Marx, *Capitalul*, ed. a 2-a, vol. II, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1958, p. 206.

Într-adevăr, în contabilitatea patronului nu se face nici o deosebire între cele două elemente ale prețului de cost, adică între capitalul variabil (salarii) și capitalul constant (mijloace de producție), care apar astfel ca elemente omogene în prețul de cost. În felul acesta, valorile capital avansate producției sub formă de mijloace de producție și de mijloace de subzistență reapar aici în mod egal, în valoarea produsului; se ajunge la situația că procesul de producție capitalist se transformă într-un mister total, iar originea plusvalorii existente în produs dispare din cîmpul vizual. Se desăvîrșește astfel fetișismul propriu economiei burgheze, care transformă caracterul social imprimat lucrurilor în procesul de producție capitalist, într-un caracter natural, care ar rezulta din însăși natura materială a acestor lucruri.

Așa se petrec lucrurile și în ceea ce privește momentul cumpărării forței de muncă a muncitorilor de către capitalist, care apare ca o tranzacție între doi contractanți „egali" pe piață, „căci ei se raportează unul la altul ca posesori de marfă și schimbă echivalent contra echivalent"[11].

Dar aceasta este numai aparența sub care se ascunde înstrăinarea muncii muncitorului care nu-i mai aparține de îndată ce și-a vîndut forța de muncă. Marx merge mai departe, dincolo de această „sferă zgomotoasă" a pieței, situată la suprafață și accesibilă tuturor ochilor, și pătrunde în lăcașul tainic al producției, unde are loc consumarea forței de muncă a muncitorului, dezvăluind esența exploatării capitaliste, taina meșteșugului plusvalorii. Cu aceasta se descoperă însă esența salariului ca *preț al forței de muncă* dar care apare la suprafață ca *preț al muncii* muncitorului, mistificînd izvorul plusvalorii. Forma de salariu șterge, după cum arată Marx, orice urmă a divizării zilei de muncă în munca necesară și supramuncă, în munca plătită și în munca neplătită. Toată munca apare ca muncă plătită.

În cazul muncii sclavagiste, chiar și acea parte a zilei de muncă în care sclavul nu face decît să înlocuiască valoarea propriilor sale mijloace de subzistență apare ca muncă pentru stăpînul său, deci toată munca apare ca muncă neplătită. În cazul muncii de clacă, munca pe care clăcașul o face pentru sine și munca silită pe care o face pentru proprietarul său se deosebesc în spațiu și în timp în mod concret și vizibil.

În cazul muncii salariate, dimpotrivă, chiar și supramunca, adică munca neplătită, apare ca muncă plătită. „Pe această formă de manifestare — scrie Marx — care ascunde relația reală și creează aparența unei relații exact contrare ei se întemeiază toate concepțiile juridice ale muncitorului și ale capitalistului, toate mistificările modului de producție capitalist, toate iluziile de libertate generate de el, toate fantasmagoriile apologetice ale economiei politice vulgare.

Dacă istoria universală a avut nevoie de mult timp pentru a descoperi misterul salariului, nu este nimic mai ușor de înțeles decît necesitatea, decît rațiunea de a fi a acestei forme de manifestare"[12].

Să ne referim și la alte exemple din *Capitalul* lui Marx. În condițiile acumulării capitaliste, legea aproprierii, sau, cu alte cuvinte, legea

[11] Idem, *Capitalul*, vol. I, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Editpolitică, 1966, p. 188.

[12] K. Marx, *Capitalul*, vol. I, în *op. cit.*, p. 546.

proprietății private, întemeiate pe producția și circulația de mărfuri, se transformă inevitabil, prin propria sa dialectică, în contrariul ei. Schimbul de echivalente inițial nu este decît aparența, deoarece partea de capital schimbată contra forței de muncă nu este ea însăși decît o parte a produsului muncii străine însușite fără echivalent, care nu numai că trebuie înlocuită de către producătorul ei, muncitorul, ci trebuie înlocuită, adăugîndu-i-se un nou surplus. Raportul schimbului dintre capitalist și muncitor devine deci o simplă aparență, proprie procesului de circulație, o simplă formă, care este străină de conținutul însuși pe care îl mistifică.

„Acum — scrie Marx —, proprietatea apare, în ceea ce-l privește pe capitalist, ca dreptul de a-și însuși munca neplătită a altuia sau produsul ei, iar în ceea ce-l privește pe muncitor ca imposibilitatea de a-și însuși propriul său produs. Separarea proprietății de muncă devine consecința necesară a unei legi care aparent pornea de la identitatea lor"[13].

Proprietatea privată capitalistă este deci forma supremă a înstrăinării. Puterea socială devine putere privată a cîtorva. Capitalul nu este decît plusvaloare acumulată, putere înstrăinată a omenirii și care se ridică mai presus de oameni ca putere străină și inumană. Înstrăinarea înseamnă aici deposedare și dezumanizare. Munca vie a muncitorului cristalizată în marfă devine în mîna proprietarului mijloacelor de producție o muncă decedată, acumulată sub formă de capital, devine o posesiune străină de ființa care a produs marfă, mai presus de ea, dominînd-o și suprimînd-o. Acest raport dintre munca decedată și munca vie, dintre ființă și posesiune este o lege a societății capitaliste și a dezvoltării ei, care se exprimă în ceea ce a denumit Marx „legea generală a acumulării capitaliste". Cu cît această posesiune (bogăție acumulată) crește în mîinile capitalistului, cu atît sărăcește muncitorul care a creat-o.

Cît de departe ajunge înstrăinarea muncitorului în procesul reproducției capitaliste ne-o demonstrează Marx în *Capitalul*, ajungînd la concluzia că însăși consumația individuală a muncitorului rămîne un moment al reproducției capitalului, indiferent dacă ea are loc în interiorul atelierului, al fabricii etc. sau în afara lor, „neavînd nici o importanță faptul că consumul individual al muncitorului se realizează pentru el, și nu pentru capitalist"[14]. Aceasta, pentru că însăși consumația individuală a muncitorului este necesară capitalului în vederea reproducerii forței de muncă salariate și numai în aceste limite. În această privință, Marx scrie : „Într-adevăr : consumul individual al muncitorului este pentru el însuși neproductiv, căci acest consum nu reproduce decît individul cu nevoile sale ; el este productiv pentru capitalist și pentru stat, căci el este producție a forței care produce avuția altora"[15].

Aceasta înseamnă înstrăinarea vieții, în general a omului exploatat.

Tot astfel a procedat Marx în explicarea fetișismului capitalului comercial, a capitalului de împrumut, a rentei funciare capitaliste, precum și a fetișismului unor categorii economice mai generale decît cele ale capitalismului, dar devenite dominante în capitalism : fetișismul mărfii și fetișismul banilor.

---

[13] K. Marx, *Capitalul*, vol. I, în *op. cit.*, p. 593—594.
[14] K. Marx, *Capitalul*, vol. I, în *op. cit.*, p. 582.
[15] *Ibidem*, p. 583.

Desigur, schimbul de mărfuri reprezintă în realitate o formă generală de înstrăinare economică a muncii producătorilor de mărfuri izolați de granițele proprietății private, care,vînzînd produsele lor, își înstrăinează munca lor. În forma schimbului de echivalente, schimbul de mărfuri nu conține în general supramunca unor producători.

În condițiile transformării producției de mărfuri simple în producție de mărfuri capitalistă, adică într-o producție de mărfuri generalizată *cînd și forța de muncă devine marfă*, atunci lucrurile se schimbă.

Forța de muncă a muncitorului este cumpărată pe piață la valoarea ei, dar este consumată în procesul de producție unde ea creează valoarea și plusvaloarea. Pe această bază, luînd ca punct de plecare un schimb de echivalente, Marx explică de ce capitalistul „trebuie să cumpere mărfurile la valoarea lor, să le vîndă la valoarea lor și totuși să obțină la sfîrșitul procesului mai multă valoare decît a aruncat în el"[16].

Fetișismul mărfii își găsește expresia în faptul că relațiile sociale dintre oameni îmbracă forma unor proprietăți ale lucrurilor (mărfurilor) sau chiar forma de lucruri (bani), ceea ce face ca lucrurile fizice, materiale să capete, la rîndul lor, un caracter cu totul mistic, „care poate fi și totodată nu poate fi perceput prin simțuri"[17]. Această situație are ca încununare logică o mistificare a relațiilor modului de producție capitalist, în condițiile căruia societatea burgheză apare pentru agenții acestei producții ca „o lume vrăjită, deformată și întoarsă pe dos, în care Monsieur le Capital și Madame la Terre (domnul Capital și doamna Pămînt) își fac mendrele în calitate de caractere sociale și totodată, în mod nemijlocit, ca simple lucruri"[18].

Această analiză a lui Marx, îndreptată spre descoperirea esenței ascunse sub vălul aparențelor unui mod de producție bazat pe exploatarea salariată, constituie baza înțelegerii înstrăinării reale a muncii în cadrul societății capitaliste, precum și a diferitelor forme mistificate de înstrăinare care apar în mod obișnuit în conștiința muncitorilor și a capitaliștilor.

Așadar, fără să utilizeze termenul de alienare, Marx a făcut o analiză concretă a diferitelor forme de „alienare" în cîmpul relațiilor de producție, din care decurg celelalte forme de înstrăinare. Această analiză pleacă de la mobilurile conștiente ale comportamentului oamenilor, descrie structura acțiunilor îndreptate spre un scop ale indivizilor și rezultatele generale la care duc aceste acțiuni. Se distinge, astfel, în primul rînd, modul în care agenții producției capitaliste percep mobilurile conduitei lor, faptele lor concrete și, totodată, natura contradictorie a acestor fapte, care denaturează situația reală.

Numai o astfel de analiză permite ca individul, cu universul ideilor lui și cu acțiunile lui practice, să fie înțeles nu numai în calitate de cauză a unor anumite acțiuni sociale, ci și în calitate de efect al unor condiții economice determinate, independent de voința și conștiința lui.

Procedînd astfel, cercetătorul nu poate degenera în „pozitivism necritic", într-o apologie conștientă sau inconștientă a realității sociale mistificate, adică poate fi eliberat de lanțurile „înstrăinărilor" unei socie-

[16] K. Marx, *Capitalul*, vol. I., în *op. cit.*, p. 179.
[17] *Ibidem*, p. 85—86.
[18] Idem, *Capitalul*, vol. III, partea a II-a, București, E.S.P.L.P., 1955, p. 782.

tăți în care esențele sînt învăluite cu numeroase văluri ale aparențelor și în care relațiile sociale, în loc să apară așa cum sînt în realitate, îmbracă o formă mistificată, se materializează, ducînd la dominația lucrurilor asupra oamenilor, la dominația omului de către însăși opera sa.

Capitalismul este astfel o societate în care însăși baza ei economică — relațiile de producție capitaliste — generează în mod obiectiv o rețea deasă de aparențe, o lume a înstrăinărilor în care omul este supus unor necesități exterioare, fiind dominat de lucruri și neputînd să-și orienteze acțiunile în mod liber spre o finalitate umană conștientă.

Situația se amplifică în capitalismul contemporan, în condițiile progresului tehnic și ale revoluției tehnico-științifice. Deși obținerea eficienței maxime reprezintă concepția modernă asupra muncii, totuși factorul financiar este întregit de o nevoie interioară de a da un conținut semnificativ, creator muncii. Autorul american Ben B. Seligman, în articolul *Despre muncă, alienare și timp liber*[19], susține că, în condițiile contemporane ale tehnologiei foarte avansate, ale automatizării, alienarea se accentuează. Diviziunea excesivă a muncii (anulîndu-i conținutul creator), specializarea (înlocuind profesia), prăpastia dintre munca depusă și rezultatul său final fac ca munca în societatea contemporană capitalistă să nu mai reprezinte un factor de legătură între om și societate, să nu mai ofere sentimentul autorealizării. „Tehnologia modernă desocializează muncitorul, îl îndepărtează de tovarășii săi, îl izolează"[20]. Alienarea este apreciată de B.B. Seligman ca „sindrom social".

Adam Schaff, în studiul său *Cu privire la problema alienării*, publicat în „Weg und Ziel" (Viena), leagă alienarea de obiectivare în condiții sociale determinate. În formularea autorului, „alienarea reprezintă procesul de funcționare a unor produse materiale și spirituale create de om în cadrul relațiilor sale sociale, funcționare care face ca produsele respective să devină, independent de voința și intenția creatorilor lor, piedici în calea dezvoltării oamenilor și să frîneze într-un mod sau altul evoluția oamenilor, uneori punînd în pericol pînă și existența lor"[21]. Asemenea ucenicului vrăjitor din poveste, omenirea a dezlănțuit forțe care în anumite condiții devin un pericol pentru însăși existența sa. Astfel, descoperirea energiei atomice și automatizarea dau posibilitatea unei dezvoltări uriașe a producției și a creării unei abundențe fără precedent, dar în același timp, în anumite condiții, care se găsesc în însăși societatea capitalistă, pot fi cauza distrugerii civilizației umane. Aceasta ar însemna, după A. Schaff, un aspect al transformării obiectivării în alienare.

Unii autori consideră îndeosebi alienarea omului de sine însuși, discrepanța dintre om și personalitatea sa care se produce în condițiile economiei capitaliste, unde totul, inclusiv, capacitățile de muncă și de creație ale omului, capătă un regim de marfă, comercializarea culturii, sentimentelor și a creației artistice, toate devenind marfă. Omul își pierde eul său.

---

[19] Vezi Ben B. Seligman, *On work alienation and leisure* (Despre muncă, alienare și timp liber), în revista "The American Journal of Economics and Sociology", New York, t. 24, nr. 4, octombrie 1965, p. 337—360.

[20] *Ibidem*, p. 350.

[21] Adam Schaff, *Zum Problem der Entfremdung* (Cu privire la problema alienării), în „Weg und Ziel", Viena, t. 23, nr. 12, decembrie 1966, p. 660.

Autoalienarea îmbracă de asemenea forma înstrăinării omului, ca individ, de societate, ceea ce se exprimă prin lipsa unei angajări față de problemele sociale. Această variantă se reflectă în literatura desperării, în care apare motivul izolării, al pierderii personalității în societate, al lipsei de sens a vieții.

Se ajunge astfel la paradoxul weberian, pe care-l amintește J. M. Domenach în articolul *Pentru a termina cu alienarea*[22]: omul fabrică mai mult, umanizează mai mult mediul, substituie mai mult naturii produselor industriei sale și tot mai mult el se simte străin, amenințat cu o brutalitate de neînțeles, ca și cum el s-ar simți incapabil de a se recunoaște în obiectele ieșite din mîinile sale și care îl domină. Sub regimul înstrăinării, tot ce este expresie a puterii și bogăției acumulate de toate generațiile trecute ale omenirii a căpătat formă de lucruri sau de instituții separate de om și care-l domină de la bani și pînă la puterea de stat.

Alienarea apare astfel ca o deposedare, cum ar fi personalitatea furată a popoarelor coloniale de către puterile imperialiste. În articolul citat (*Psychanalyse et souveraineté de l'homme*), Igor Caruso vorbește de alienarea muncitorului surmenat, a cetățeanului lipsit de clorofilă, a consumatorului condiționat de publicitate ca de un „dezechilibru de civilizație, o nevroză de saturație și plictiseală, o tulburare de memorie, o dificultate de adaptare la ritmul frenetic al tehnicii moderne și al imperativelor industriei"[23].

Baza tuturor acestor forme de alienare care denaturează esența omului societății capitaliste contemporane, în mod atît de fantomatic și brutal, este, așa cum a arătat Marx, alienarea economică, determinată de existența proprietății private asupra mijloacelor de producție, care generează, în permanență înstrăinarea muncii.

Din momentul în care s-a înțeles că iluziile care maschează esența unei societăți întemeiate pe exploatare sînt generate de contradicțiile lumii existente devine evident că aceste iluzii nu pot fi spulberate exclusiv prin critica filozofică, ci prin răsturnarea practică a orînduirii sociale care le-a dat naștere, „Vălul mistic care acoperă procesul vieții sociale, adică procesul producției materiale, nu va fi înlăturat decît atunci cînd va deveni un produs al asocierii libere a oamenilor și se va afla sub controlul lor conștient și planic"[24]. În felul acesta, munca liberă de exploatare devine, în condițiile progresului tehnic nelimitat, în același timp o activitate creatoare orientată conștient spre un țel precis: bunăstarea materială și spirituală a oamenilor muncii, înflorirea multilaterală a societății lor. Lumea „înstrăinărilor" poate fi astfel depășită.

---

[22] Vezi J. M. Domenach, *Pour en finir avec l'aliénation*, în „Esprit", nr. 344, decembrie 1965, Paris, p. 1 080.

[23] „Esprit", nr. 1, 1966, Paris, p. 1071.

[24] K. Marx, *Capitalul*, vol. I, în *op. cit.*, p. 94.

PROBLEME ALE FILOZOFIEI MARXISTE ÎN ROMÂNIA ÎNTRE CELE DOUĂ RĂZBOAIE MONDIALE

DE

NICOLAE GOGONEAȚĂ

Răspîndită în mod sistematic în România, începînd cu deceniul al 9-lea al veacului trecut, filozofia marxistă s-a afirmat între cele două războaie mondiale în numeroase publicații progresiste, exprimînd punctul de vedere al filozofiei clasei muncitoare în confruntările de idei care au caracterizat această epocă istorică atît de agitată.

Participînd la marile dezbateri teoretice ale acestei perioade — perioadă definită de mulți gînditori drept o epocă de criză a culturii, a civilizației umane —, gîndirea marxistă s-a distins printr-o viziune *științifică* asupra lumii, venind cu caracterizări și aprecieri care au dobîndit o strălucită confirmare în istoria contemporană a țării noastre.

Gînditorii marxiști români și-au desfășurat activitatea în mai multe direcții : pe de o parte, ei au făcut cunoscute în țara noastră tezele materialismului dialectic și istoric, au relevat contribuția lui Marx, Engels, Lenin la dezvoltarea filozofiei, pe de altă parte, au căutat să interpreteze, prin prisma principiilor marxiste, fenomenele sociale contemporane, marile descoperiri științifice care au avut repercusiuni și în planul filozofiei : „Ne luăm sarcina să tratăm în mod științific, pe baza largă a *materialismului dialectic*, problemele ideologice ale vremii noastre"[1], își definea sintetic programul său revista marxistă „Era nouă".

Ne propunem să urmărim principalele teze ale materialismului dialectic răspîndite în țara noastră în perioada interbelică, precum și efortul gînditorilor marxiști români de a aplica aceste teze în interpretarea datelor științei contemporane lor.

În opoziție cu concepțiile care dădeau o interpretare subiectivistă filozofiei, negîndu-i valoarea științifică și proclamînd-o „lirică", act de trăire ce decurge din necesități strict individuale, publicațiile marxiste au relevat *caracterul științific* al filozofiei create de Marx, ca și caracterul ei de concepție *unitară* asupra lumii în *ansamblul* ei.

[1] N. D. Cocea, *Cuvînt înainte*, în „Era nouă", 1936, nr. 1.

Rev. filoz., t. 5, p. 607–615. București, 1968

Filozofia marxistă este fundamentată atît pe datele științei despre natură, cît și pe datele realității sociale, se relevă în „Era nouă" : ea reunește într-o sinteză armonioasă, vie, dialectică fapte și tendințe care apar în alte filozofii ca fiind contradictorii. Marxismul este concepția capabilă să cuprindă *toate* faptele existenței, fără să ignoreze sau să tăgăduiască vreunul, este „exponentul permanent al realităților". Prin legăturile sale cu știința experimentală, el păstrează un contact permanent cu viața, ocolind pericolul filozofiilor închise, rupte de viață, condamnate să devină cadre osificate. Materialismul dialectic apare astfel ca un reflex conștient al dialecticii lumii reale, scrie revista, relevînd caracterul viu, creator al marxismului. „Era nouă" pune în evidență incompatibilitatea filozofiei marxiste cu noțiunea de sistem închis, definind-o drept un ghid, o metodă. Prin întemeierea sa pe datele științei, materialismul dialectic dobîndește un conținut viu, mobil, în progres continuu, niciodată oprit, afirmă revista. În aceasta constă superioritatea sa față de sistemele închise, ce se proclamă a fi deținătoare ale adevărului absolut și care sfîrșesc prin a se înăbuși în propriile lor creații arbitrare. Iată de ce marxismul nu poate fi sistem, ci numai un *ghid de acțiune*. Filozofia marxistă, preciza revista amintită, este o metodă : „În continuitatea armonică a culturii, materialismul dialectic este *noua metodă*"[2].

Gînditorii marxiști au insistat totodată asupra menirii revoluționare a filozofiei. Ei au pornit de la cunoscuta teză a lui Marx despre rolul filozofiei ca instrument de transformare a lumii. Pentru filozofie se pune acum problema, subliniau publiciștii marxiști, ca „lumea să nu fie numai *interpretată* de gînditorii ei, ci *schimbată*, așa cum cere Marx în tezele sale asupra lui Feuerbach"[3].

În unele articole publicate de gînditorii marxiști au fost prezentate principalele etape ale evoluției concepției dialectice și s-a relevat opoziția dintre dialectică și metafizică. La începutul dezvoltării societății, oamenii au explicat lumea în bloc, au avut imaginea ei de ansamblu, se spune în articolul *Note asupra cunoașterii*[4] de Ath. Joja. Vechii greci erau dialecticieni înnăscuți, continuă autorul articolului, citînd aprecierile lui Engels. Dar dialectica naivă a vechilor greci, care vedea lumea ca un complex infinit de relații, de acțiuni și reacțiuni, deși surprinde caracterul general, imaginea de ansamblu a fenomenelor nu ajunge totuși să explice detaliile individuale din care e alcătuită imaginea totală.

Numeroase articole și studii au dat o caracterizare aprofundată dialecticii materialiste. Cu acest prilej s-a relevat legătura de continuitate dintre filozofia marxistă și gîndirea progresistă anterioară, citîndu-se cuvintele lui Lenin despre cele trei izvoare și trei părți constitutive ale marxismului — filozofia clasică germană, economia politică engleză și socialismul francez. Totodată însă gînditorii marxiști au insistat și asupra a ceea ce a adus nou marxismul în filozofie în comparație cu Hegel și Feuerbach, au căutat să pună în lumină contribuția creatoare a lui Marx la dezvoltarea gîndirii filozofice.

Din filozofia germană, marxismul a preluat „geniul ei științific", capacitatea ei teoretică constructivă, arată „Era nouă"; marxismul a

[2] *Metoda nouă*, în „Era nouă", 1936, nr. 1, p. 14.
[3] „Cuvîntul liber" din 22 august 1936.
[4] Vezi Ath. Joja, *Note asupra cunoașterii, III*, în „Cuvîntul liber" din 24 august 1935.

înglobat ultimele cuceriri spirituale ale marilor gînditori germani şi „în primul rînd dialectica, vestita dialectică a lui Hegel"[5]. Dar la Hegel dialectica a fost interpretată în spirit idealist, se relevă în articolul *Hegel şi Marx* de Ilie Cristea, în timp ce „Marx păstrează metoda dialectică, dar răstoarnă concepţia idealistă. Forţa primară — spune el — este materia cu energiile-i inerente. În sînul ei se găsesc contradicţiile care dezlănţuie mişcarea. Ideile noastre nu sînt decît un reflex, o proiecţiune a mişcării acesteia"[6]. Într-un alt articol[7] se citează pasajul în care Marx însuşi arată că la Hegel dialectica a fost mistificată, ideea devenind creatorul realităţii, în timp ce pentru întemeietorul materialismului dialectic lumea ideilor e lumea materială, tradusă şi transpusă în spiritul uman.

Gînditorii marxişti au explicat totodată modul în care s-a realizat trecerea lui Marx de la idealism la materialism. Trecerea spre materialismul dialectic s-a făcut datorită celeilalte noi achiziţii a filozofiei clasice germane : redescoperirea omului viu, prin despărţirea filozofiei de religie, se arată în „Era nouă". David Strauss şi L. Feuerbach sînt reprezentanţii acestui nou moment al filozofiei germane, care a dus la descătuşarea omului de umilinţa milenară a misticii neputincioase şi a dogmelor. Dar Marx nu s-a putut împăca cu ideea omului abstract al lui Feuerbach, precizează revista, oprindu-se asupra deosebirii dintre materialismul antropologic şi materialismul dialectic. El a înţeles necesitatea de a-i reda omului „mişcarea sa în viaţă, propria sa dialectică"[8]. Pentru Feuerbach, omul devenise o idee printre alte idei, Marx i-a redat omului „şi conţinutul şi existenţa".

Marxismul a cercetat mişcarea reală a umanităţii, istoria ei, a aflat resorturile ultime ale acestei mişcări, cauzele şi efectele acţiunilor umane. Marx a studiat activitatea prezentă a omului, aşa cum se reflectă ea în economia politică, demonstrînd dreptatea cauzei proletare, a revoluţiei proletare. Materialismul dialectic devenea astfel o totalitate armonică ce pornea de la viaţă şi de la om şi nu de la „idee".

Crearea materialismului dialectic nu a însemnat o îmbinare mecanică a dialecticii cu materialismul : „Marx şi Engels, împrumutînd de la Hegel dialectica şi de la Feuerbach materialismul, au făcut o fuziune *organică*, un *transfer de atribute*, fără de care materialismul şi dialectica pierd eficienţa explicativă. Sîntem în faţa unei transsubstanţieri"[9].

Adversarii filozofiei marxiste au căutat să reducă marxismul la o doctrină pur economică şi au încercat să acrediteze opinia că ar nega toate celelalte activităţi spirituale ale omului. În realitate, — au relevat publicaţiile marxiste din ţara noastră — a evidenţia importanţa economicului înseamnă pentru cultura umană „o însumare şi nu o reducere, o îmbogăţire şi nu o diminuare". Materialismul dialectic e o filozofie „plină, armonică, umplută de toate sensurile întrebărilor universale"[10].

---

[5] „Era nouă", 1936, nr. 1, p. 18.
[6] Ilie Cristea, *Hegel şi Marx*, în „Societatea de mîine", nr. 3 şi 4, martie-aprilie 1933.
[7] Vezi Ath. Joja, *Note asupra cunoaşterii, III*, în „Cuvîntul liber" din 24 august 1935
[8] „Era nouă", 1936, nr. 1, p. 22.
[9] Ath. Joja, *Note asupra cunoaşterii, III*, în „Cuvîntul liber "din 24 august 1935.
[10] „Era nouă", 1936. nr. 1, p. 24—25.

Articolele și studiile consacrate prezentării și explicării legilor și principiilor dialecticii au acordat o atenție deosebită tezelor despre mișcare (înțeleasă ca o automișcare), despre contradicții, corelației dintre momentul evolutiv și cel revoluționar etc. S-a subliniat că dialectica privește lucrurile în mișcare, în devenirea și dispariția lor, în înlănțuirea lor[11], contradicția fiind „rădăcina oricărei vieți și mișcări"[12].

Abordîndu-se problema raportului dintre revoluție și evoluție, s-a arătat că „dialectica hegeliană, ca și cea marxistă, implică *revoluția*"[13], dar că prin aceasta nu se exclude evoluția. Contradicțiile apar și se înăsprese în urma evoluției, se subliniază în articolul *Hegel și Marx* de Ilie Cristea, revoluția intervenind în momentul ciocnirii lor decisive. Totodată este relevată semnificația momentului revoluționar pentru procesul dezvoltării, arătîndu-se că el constituie „o ieșire dintr-o fundătură", că deschide noi drumuri evoluției.

Dintr-o pespectivă dialectică au fost abordate de către gînditorii marxiști și problemele cunoașterii. În gnoseologie, domeniu de predilecție al afirmării subiectivismului și iraționalismului în această perioadă istorică, afirmarea punctului de vedere materialist-dialectic a avut o importanță deosebită. Reprezentanții iraționalismului nu numai că au încercat să discrediteze rațiunea și metodele științifice de cunoaștere, dar rupeau cunoașterea de realitate, făcînd efortul de a reabilita — ca singurele posibile — metodele extraraționale, cum ar fi „trăirea", „iubirea", „dogma", „experiența mistică", „actul magic" etc. Adevărul devenea, după ei, incomunicabil, fiind exprimat în simboluri cu semnificații ascunse.

În numeroase studii, marxiștii au demonstrat determinarea cunoașterii de către practica socială, de către procesul muncii, au interpretat în mod dialectic raportul dintre particular și general, au dovedit posibilitatea cunoașterii generalului, a legilor, în special a legilor dezvoltării sociale, au susținut caracterul progresiv al cunoașterii. Opunînd agnosticismului și subiectivismului teza marxistă despre posibilitatea cunoașterii adevărului obiectiv, publiciștii marxiști au subliniat că în practica socială trebuie căutată dovada, ca și criteriul adevărului: „Dovada și criteriul adevărului cunoștințelor noastre e activitatea practică și, în special, procesul de producție"[14].

De asemenea, s-au urmărit istoricește raporturile dintre cunoaștere și dezvoltarea societății omenești, spre a se scoate în evidență condiționarea cunoașterii, a gîndirii în genere de către procesul muncii. Omul nu apare, pe suprafața planetei, înzestrat cu nevoia de a ști, se subliniază într-un studiu consacrat acestei probleme, semnat de Ath. Joja, ci activitatea sa de adaptare la mediu, nevoia, a făcut necesar fenomenul înțelegerii: „Homo faber creează pe homo sapiens"[15]. La baza cunoașterii se află procesul muncii: „Procesul cognitiv nu e decît reflexul și transpoziția lumii materiale prin intermediul procesului de travaliu, e însuși

[11] Vezi Ath. Joja, *Note asupra cunoașterii, III*, în „Cuvîntul liber" din 24 august 1935.
[12] Ilie Cristea, *Hegel și Marx*, în „Societatea de mîine", nr. 3 și 4, martie-aprilie, 1933.
[13] *Ibidem.*
[14] *Teoria materialistă a cunoașterii*, în „Cuvîntul liber" din 22 iunie 1935.
[15] Ath. Joja, *Note asupra cunoașterii*, în „Cuvîntul liber" din 10 august 1935.

procesul de travaliu pe planul ideal"[16]. Totodată, în același studiu, sînt evidențiate consecințele profunde asupra determinării esenței umane, decurgînd din activitatea productivă: omul e un animal rațional tocmai fiindcă e o ființă constructoare de unelte. Mai departe se definește gîndirea recurgîndu-se la o analogie cu unealta: „Unealta e prelungirea materială a naturii, gîndirea e o prelungire ideală"[17]. Dezvoltînd în continuare ideea că reflexiunea e produsul activității productive, autorul studiului face unele considerații ce țin de domeniul sociologiei cunoașterii. Activitatea productivă constituie factorul determinant al cunoașterii întrucît ea impune colectivității eforturi în vederea organizării acestei activități și, totodată, la un moment anumit al dezvoltării sociale, procură un prisos de timp în vederea desfășurării activității teoretice. Între om și natura aspră se stabilește un antagonism, dar — observă autorul studiului amintit —, respingîndu-l, natura îl emancipează pe om: „Din această fricțiune între obiect și subiect iese scînteia cunoașterii..."[18]. Insistînd asupra raportului dialectic ce se stabilește între obiect și subiect în procesul producției sociale, în cadrul căruia se realizează o adaptare la mediu pe cale materială — prin muncă — și pe cale ideală — prin gîndire —, autorul studiului relevă că, în acțiunea sa asupra naturii, omul producător modifică — în cele din urmă — propria sa ființă. Ca o concluzie se impune ideea după care „gîndirea iese din procesul de muncă, e condiționată de el, se împletește cu el nedespărțit"[19].

Într-un alt articol din seria consacrată interpretării materialist-dialectice a procesului cognitiv, Ath. Joja se oprește mai pe larg asupra raportului general-particular. În interpretarea acestui raport, autorul ia ca punct de plecare teza leninistă asupra identității contrariilor: particularul nu există decît „în măsura în care se leagă de general", „generalul nu există decît prin particular". Oprindu-se alternativ asupra celor doi termeni ai acestui raport, autorul scrie: „Orice lucru particular are într-un fel caracterul său de generalitate. Orice generalitate se reduce la o părticică, la o latură sau la esența particularului. Generalitatea nu înglobează decît aproximativ obiectele particulare. Particularul nu intră integral în general și așa mai departe".

În procesul complex de adaptare ideal-materială la univers, omul, împins de nevoi vitale, a format, după nesfîrșite experiențe, categorii și legi. Din puzderia de senzații diferite, din pestrița varietate a fenomenelor, el s-a deprins să extragă legi, „adică de a se ridica de la *particular* la general"[20]. Prin stabilirea legilor, particularul nu dispare însă, ci se conservă în general.

În același studiu întîlnim o încercare originală de interpretare prin prisma dialecticii materialiste a apriorismului kantian, cu scopul de a degaja ceea ce este rațional, acceptabil în această teorie. Tendința spre generalizare, se spune în studiu, apare azi independentă de experiență, pe cînd în realitate nu e decît rezultatul contactului dintre om și natura

[16] *Ibidem.*
[17] *Ibidem.*
[18] *Ibidem.*
[19] *Ibidem.*
[20] Ath. Joja, *Note asupra cunoașterii, II*, în „Cuvîntul liber" din 17 august 1935.

exterioară, contact care se realizează în procesul muncii. Prin organizarea treptată a acestui proces se organizează și gîndirea, se creează o tehnică a cugetării: „În acest sens — scrie autorul — poate fi acceptată în marxism distincția fundamentală la Kant, între cunoștința a priori și cunoștința a posteriori, cunoștința a priori putînd corespunde constantelor lumii obiective, iar cea a posteriori variabilelor acestei lumi"[21].

★

Expunînd tezele de bază ale materialismului dialectic și principiile gnoseologiei marxiste, gînditorii marxiști au evidențiat totodată raporturile complexe dintre *filozofia marxistă* și *științele naturii*. Ei au relevat atît fundamentul științific al principiilor dialecticii materialiste — generalizarea unui imens număr de fapte din toate domeniile științei — , cît și caracterul de metodologie a științelor pe care îl are materialismul dialectic. Publicațiile îndrumate de P. C. R. au subliniat că „dialectica materialistă dă științelor naturii fundamentarea fillozofică" [22], iar „legile naturii constituie confirmarea spontană a materialismului dialectic" [23]. Călăuzindu-se după principiile dialecticii materialiste, gînditorii marxiști au abordat o serie de probleme filozofice ridicate de dezvoltarea științei contemporane, a matematicii, fizicii, biologiei etc.

În jurul marilor descoperiri ale științei din secolul al XX-lea (teoria relativității, teoria cuantelor etc.) s-a dus o luptă permanentă între materialism și idealism. De regulă, reprezentanții filozofiei idealiste din țara noastră au denaturat esența acestor descoperiri, încercînd să deducă din ele concluzii relativiste, agnostice etc. Dificultățile ivite în interpretarea noilor descoperiri, care contraveneau unor vechi principii ale științei, au fost speculate mai cu seamă de reprezentanții filozofiei iraționaliste. Teoria cuantelor, de pildă, era interpretată de aceștia ca un argument în favoarea „metodei dogmatice", care acceptă contradicțiile și le „transfigurează" în dogmă, iar principiul indeterminării al lui Heisenberg ca un argument în favoarea reeditării metodelor magice în știință.

Interpretînd în spiritul materialismului dialectic marile descoperiri ale științelor contemporane, gînditorii marxiști au respins concepțiile instrumentalist-subiectiviste cu privire la adevărurile științifice și au demonstrat fertilitatea aplicării metodei dialectice în cercetarea științifică. În „Era nouă", „Korunk", „Cuvîntul liber" au apărut mai multe studii consacrate problemelor actuale ale științei. Mai pe larg sînt tratate, din unghiul de vedere al materialismului dialectic, problemele teoretice ale științei în revista „Era nouă", unde a apărut un ciclu de studii sub titlul comun *Criza științei*, semnat de H. Rosenberg. În aceste studii se analizează mai întîi fenomenul de criză care a cuprins societatea capitalistă, căutîndu-se a se explica în lumina sa și criza din domeniul gîndirii idealiste, inclusiv al gîndirii științifice. În același timp sînt abordate o serie de probleme teoretice privind apariția și dezvoltarea științei, raporturile dintre știință și filozofie, probleme actuale în principalele ramuri ale științei.

Oprindu-se mai mult, cum era și firesc, asupra unor probleme actuale ale științei, gînditorii marxiști au căutat, pe de o parte, să releve insuficiența

[21] Ibidem.
[22] Gaál Gábor, *Filozofia în Rusia de azi*, în „Korunk", 1931, p. 36.
[23] Jozsef Attila, *Științele naturii și marxismul*, în „Korunk", 1932, p. 367.

mecanicismului și a empirismului, a viziunii metafizice și să combată idealismul, iar pe de altă parte să demonstreze necesitatea gîndirii dialectice în cercetarea științifică, fertilitatea metodei dialectice în domeniul științei. Studierea fenomenelor luate izolat, în afara conexiunilor procesului real, a fost denunțată drept un impediment în calea progresului științific. În ceea ce privește cauzele acestei atitudini, ele au fost identificate — apelîndu-se la explicațiile date de Engels — în necunoașterea de către savanți a filozofiei și mai ales a metodei dialectice.

Gînditorii marxiști au demonstrat că dialectica e o metodă generală care se aplică, în mod necesar, conștient sau inconștient, în fiecare domeniu al științei, o metodă a cărei utilizare ajută pe cercetători să învingă dificultățile, să depășească momentele de criză. S-a arătat totodată că există un specific al manifestării dialecticii în fiecare disciplină științifică. În ciclul de studii menționat, această idee a fost demonstrată prin analize concrete întreprinse pe exemple din matematică, fizică, biologie etc. În matematică s-a citat, de pildă, opoziția dintre numerele pozitive și negative, din a căror sinteză a rezultat numărul real, s-a menționat „dialectica infinitului". Cei mai mulți dintre savanți, necunoscînd mersul gîndirii dialectice, se întreabă unde și cum se manifestă dialectica în știința profesată de ei, scrie H. Rosenberg. În realitate, arată autorul, „ei procedează dialectic în știință, pentru că știința astăzi nu se poate dispensa de această gîndire, pentru că însuși progresul științei este legat de progresul gîndirii dialectice" [24]. În revistă se cita în acest sens, ca un argument elocvent, un studiu al matematicianului român P. Sergescu despre gîndirea matematică, în care se făcea un examen comparativ al gîndirii matematice grecești cu gîndirea matematică modernă. Omul de știință român arăta că, spre deosebire de matematica grecească, „statică și contemplativă", matematica modernă este dinamică. De asemenea, în timp ce matematica antică excludea calitativul sau îi dădea o importanță secundară, în matematica modernă calitativul joacă un rol capital.

Un alt grup de probleme a bordat se referă la domeniul fizicii moderne. Autorul înfățișează mai întîi situația din fizică de la sfîrșitul secolului trecut, așa cum o cunoaștem din lucrarea lui Lenin *Materialism și empriocriticism*. „Lipsa de înțelegere și de gîndire dialectică, neîncrederea în realitate și în legile ei obiective au determinat în a doua jumătate a secolului trecut o criză a întregii fizici" [25], se menționează în „Era nouă". Amintind tendințele care se înfruntau atunci în fizică și în filozofia științei — subiectivismul, mecanicismul, relativismul —, revista relevă deosebita însemnătate filozofică a lucrării amintite mai sus.

Studiul se oprește apoi în mod amănunțit la problematica filozofică din domeniul fizicii, dezbătută în secolul al XX-lea : teoria relativității, teoria cuantelor. Este relevată semnificația filozofică a teoriilor einsteiniene, subliniindu-se că ele ne dau posibilitatea să adîncim cunoașterea realității ; în același timp, cititorul era prevenit asupra interpretărilor eronate date acestor teorii fizice, interpretări care conduceau la concluzii idealiste, relativiste. Noua sinteză, aparținînd lui Einstein, era interpretată de autor ca o confirmare a materialismului dialectic : „Teoriile einsteiniene ne dau posi-

[24] H. Rosenberg, *Criza științei*, în „Era nouă", 1936, nr. 1, p. 122.
[25] „Era nouă", 1936, nr. 2, p. 32.

bilitatea să adîncim realitatea și nu trebuie confundate cu concluziile idealiste sau cu relativismul filozofic kantian, cu care n-au nimic comun" [26].

Ca un triumf al dialecticii este interpretată și teoria cuantică, analizată pe larg în revistă. Referindu-se la discuția în jurul modelului atomic, citînd numele lui Heisenberg, Rutherford, Bohr, L. de Broglie, Schrödinger, publicația marxistă insistă asupra înțelegerii materialist-dialectice a problemelor fizicii moderne, relevînd caracterul contradictoriu al realității și natura dialectică a raportului continuu-discontinuu. În ciclul de studii amintit se subliniază că materialismul dialectic „insistă asupra absenței, în natură, a liniilor de demarcație absolute, asupra acestei treceri a materiei care se mișcă dintr-o stare în alta . . ." [27]. În legătură cu principiul indeterminării, formulat de Heisenberg, în revistă este dezbătută problema înțelegerii dialectice a cunoașterii și a cauzalității în domeniul microfizicii, respingîndu-se argumentele savantului german în favoarea scepticismului și relevîndu-se posibilitatea înlăturării de către știință a erorilor ce ar putea apărea, în unele cazuri, prin intervenția cercetătorului. În realitate, arată autorul, observațiile lui Heisenberg trebuie să ne ducă la concluzia că e necesară o pătrundere mai adîncă a proceselor microcosmosului, o cunoaștere mai aprofundată a corelației *obiect-observat* și *observator*: „Renunțînd la formele rigide și imuabile ale gîndirii, flexibilizînd-o, și ajutați de observație, pătrundem cît mai adînc în studiul lumii, în studiul naturii, ținînd seama de toți factorii care intervin în procesul cunoașterii" [28].

Studiile publicate în „Era nouă" critică cu fermitate interpretările idealiste date de unii gînditori fenomenelor studiate de Heisenberg: „Filozofii reacționari, sprijiniți de atomul teoretic, s-au grăbit să scoată concluzii din aceasta. Au proclamat un indeterminism în domeniul material, pentru a deduce de aici falsele lor judecăți spiritualiste" [29]. Dar probabilitatea semnalată de savantul german, scrie revista, nu echivalează cu proclamarea arbitrariului, ci dezvăluie relații și determinări mai complexe: „. . . . . o cauzalitate mai adîncă, o legitate mai riguroasă, mai corespunzătoare fenomenelor nu însemnează indeterminism" [30].

Analizînd, în aceeași serie de studii, unele probleme ale biologiei, autorul ia în discuție și așa-zisa criză a transformismului, încercările de reînviere a vitalismului și altele. Răspunzînd gînditorilor care vorbesc despre criza teoriei evoluției, revista amintește că evoluționismul și-a dovedit veracitatea în tot cursul secolului al XIX-lea, prin fertilitatea rezultatelor obținute în cele mai diferite domenii ale activității omului — în biologie și medicină, în psihologie etc. Explicînd caracterul trecător al dificultăților ivite uneori în calea cunoașterii, se precizează că știința, renunțînd la unele reprezentări vechi, „se primenește . . . se împrospătează și se ridică la o formă nouă, mai plină, mai desăvîrșită, spre o gîndire mai capabilă să cuprindă nuanțele atît de variate, atît de policrome ale realului, de a pătrunde mai adînc misterul cosmosului" [31].

---

[26] Ibidem, p. 34.
[27] Ibidem, p. 38.
[28] Ibidem, p. 40.
[29] Ibidem.
[30] Ibidem, p. 41.
[31] Ibidem, p. 33.

Afirmarea filozofiei marxiste în perioada cuprinsă între cele două războaie mondiale a avut o deosebită însemnătate în istoria socială şi spirituală a poporului român. Într-o epocă de criză socială, în care gîndirea idealistă era, în ansamblul ei, dezorientată de dizlocarea tipului de civilizaţie capitalist, într-o epocă de confuzie ideologică, întreţinută, mai ales, de reprezentanţii ideologici ai extremei drepte, partidul clasei muncitoare a promovat prin publicaţiile sale o filozofie ştiinţifică, apţă să dea o interpretare justă fenomenelor noi din viaţa socială, din ideologie, din ştiinţă, să ofere soluţii problemelor acute ale epocii, să constituie un *instrument* de transformare revoluţionară a lumii.

Comparativ cu epoca istorică dinainte de primul război mondial — cînd se înregistrează doar cîteva expuneri ale materialismului dialectic —, în această perioadă se constată, pe de o parte, o mai largă răspîndire a acestuia (relevîndu-se totodată şi contribuţia adusă de Lenin la dezvoltarea filozofiei), iar pe de altă parte se realizează primele încercări din gîndirea românească de *interpretare originală*, în spiritul materialismului dialectic, a problemelor noi şi complexe ridicate în planul cunoaşterii de dezvoltarea ştiinţei contemporane.

Deşi, privite din perspectiva actuală, aceste încercări ne par uneori a fi lipsite de nuanţarea necesară, iar alteori a păcătui printr-o interpretare sociologizantă excesivă a unor probleme ale ştiinţei, ele au meritul istoric nu numai de a fi relevat caracterul creator al filozofiei marxiste, ci şi de a fi căutat să demonstreze în practică acest lucru prin abordarea curajoasă a problemelor noi ale gîndirii, ale ştiinţei contemporane. Gînditorii marxişti o făceau cu convingerea — adeverită astăzi în mod strălucit — că vorbesc în numele unei filozofii ştiinţifice, revoluţionare, în numele filozofiei acelei clase căreia îi aparţine viitorul.

ASPECTE DIN PROCESUL RĂSPÎNDIRII MARXISMULUI ÎN MIȘCAREA MUNCITOREASCĂ DIN TRANSILVANIA (1867–1918)

DE

ELENA GHERAN

În periodizarea istoriei mișcării muncitorești și a răspîndirii marxismului în Transilvania, am avut în vedere indicațiile leniniste privind periodizarea istoriei mișcării muncitorești internaționale [1]. De asemenea, în analiza dezvoltării social-economice a acestei provincii românești, aflată pînă la finele anului 1918 sub jug străin, am ținut seama de o serie de factori datorită cărora capitalismul și contradicțiile sale erau mai dezvoltate în Transilvania decît în vechea Românie.

În Transilvania, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, contradicțiile capitalismului se împleteau cu contradicții de tip feudal și cu ascuțite contradicții naționale izvorîte din dubla asuprire, *socială și națională*, exercitată de clasele dominante austriece și maghiare. Asuprirea națională împiedica desăvîrșirea unității naționale a țării și dezvoltarea social-economică a Transilvaniei și a întregii Românii. Totodată, asuprirea națională atrăgea după sine intensificarea exploatării economice a maselor muncitoare din Transilvania. Recunoscînd burgheziei și moșierimii maghiare dreptul de supremație politică asupra naționalităților nemaghiare din Ungaria, curtea de la Viena acorda putere de lege hotărîrilor celor două diete de la Budapesta și Cluj. Asigurîndu-și voturile prin abuzuri și corupție, clasele dominante maghiare lipseau de cele mai elementare drepturi și libertăți însuși poporul maghiar. Nu se admitea nici o lege cu caracter democratic sub pretext că naționalitățile ar folosi-o „în detrimentul națiunii maghiare". Clasele dominante și-au întărit ofensiva împotriva libertăților democratice și naționale îndeosebi în urma victoriei prusacilor asupra lui Napoleon al III-lea și după înăbușirea Comunei din Paris. Nu întîmplător naționalitățile asuprite din Austro-Ungaria au protestat împotriva îngenuncherii Franței de către Bismarck manifestîndu-și simpatia caldă pentru Comună. Ele și-au dat foarte bine seama că înăbușirea luptei pentru libertate în Franța și consolidarea reacțiunii în Europa, înseamnă și începutul ofensivei *continue* a regimului dualist împotriva propriilor lor libertăți. Temerile lor

[1] Vezi V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 23, București, Edit. politică, 1964, p. 1.

Rev. filoz., 15, 5, p. 617–626, București, 1968

s-au dovedit, ulterior, pe deplin justificate. *Nerezolvarea problemei naționale a constituit unul din factorii care au contribuit la adîncirea crizei monarhiei austro-ungare și, pînă la urmă, la prăbușirea ei.*

Între 1849 și 1867 a avut loc începutul revoluției industriale în Transilvania. Dezvoltarea greoaie, încetinită de măsurile protecționiste austriece a revoluției industriale în Transilvania, a determinat formarea relativ înceată a proletariatului industrial modern, de fabrică. Condițiile de viață ale muncitorilor industriali erau, în general, aceleași care există în orice altă țară, în perioada în care capitalismul se află în faza sa de ascensiune, dar se dezvoltă în condițiile unor rămășițe ale relațiilor de producție feudale. Durata zilei de lucru era nelimitată, iar exploatarea se manifesta în cele mai brutale forme, neîntîlnind încă rezistența unei muncitorimi ajunsă la maturizarea conștiinței sale de clasă. În această primă etapă a dezvoltării proletariatului nu au avut loc mișcări de amploare, nici acțiuni susținute în vederea organizării politice independente.

După 1867, mișcarea muncitorească din Transilvania depășește faza mișcărilor spontane și a organizării în simple asociații de ajutorare, dezvoltîndu-se, *sub influența Internaționalei I, pe o treaptă superioară.* Apar primele organizații muncitorești care manifestă spirit de independență de clasă. Astfel de organizații, reprezentînd prima treaptă în procesul unirii socialismului științific cu mișcarea muncitorească, s-au constituit în anii 1867—1872, în principalele centre industriale [2].

Dintre organizații, rolul cel mai important a revenit *Asociației generale a muncitorilor din Timișoara* [3]. Ca rezultat al activității desfășurate de conducătorul Asociației, muncitorul metalurgist Carol Farcaș [4] și tovarășii săi, la Timișoara s-a creat o secție a Internaționalei I, fapt menționat la Congresul al 4-lea al Internaționalei I, ținut la Basel în 1869.

În rîndurile muncitorilor transilvăneni circulau în mod curent manifeste, literatură socialistă (cărți și broșuri de popularizare), apărute în străinătate, precum și ziarul secției din Elveția a Internaționalei I „Vorbote", redactat de J. Ph. Becker [5].

Presa muncitorească și rapoartele conducătorilor organizațiilor muncitorești din acea vreme trec sub tăcere legăturile pe care le avea mișcarea muncitorească din Transilvania cu Internaționala I. Despre acestea, unele informații avem doar din rapoartele organelor de represiune ale statului ungar, care au supravegheat permanent legăturile mișcării muncitorești cu Internaționala, după cum rezultă și din *Înștiințarea Ministerului de Interne*

---

[2] A. Egyed, *Istoricul asociațiilor muncitorești din Transilvania între 1869—1872*, în „Studii", an. IX (1956), nr. 6, p. 27—49.

[3] *A Magyar Munkásmozgalom Történetének válogatott Dokumentumai* (Documente alese, din istoria mișcării muncitorești din Ungaria), pe scurt *M.M.T.V.D.*, vol. I, Budapesta, 1951 p. 608. Date despre activitatea aceleiași asociații în lucrarea lui Révész Mihály *Magyarországi munkásmozgalom története 1867—1913* (Istoria mișcării muncitorești din Ungaria. 1867—1913), Bp., 1913, p. 13.

[4] Carol Farcaș primea în mod regulat din străinătate *ziare și literatură socialistă*. În primăvara anului 1869, de pildă, el a primit din Londra următoarele cărți: *Manifestul Partidului Comunist, Procesul comuniștilor de la Colonia, Statutele Asociației muncitorilor din Londra* și un exemplar al ziarului "The International Working New-Association" (*M.M.T.V.D.*, vol. I, p. 195—200).

[5] *M. M. T. V. D.*, vol. I, p. 200.

ungar privind activitatea Internaţionalei I pe teritoriul Ungariei şi Transilvaniei : „Internaţionala a pătruns şi la Timişoara în rîndurile maselor muncitoare din numeroasele fabrici din acest oraş, cît şi în oraşele miniere din apropiere, Anina, Reşiţa, unde muncitorii săraci sînt instigaţi de agitatorii Internaţionalei. De la ei primesc hrana spirituală şi, mai curînd sau mai tîrziu, va folosi, în interesul ideilor sale (ale Internaţionalei I. — *n. n.*) atmosfera de nemulţumire a oamenilor" [6].

În urma propagandei socialiste, muncitori şi elemente înaintate din rîndurile intelectualităţii din Transilvania, au solicitat să fie primiţi membri ai Internaţionalei. Astfel, la 22 aprilie 1871, un jurist transilvănean, Nicolae Bonca, a trimis o cerere conducătorului Secţiei din Elveţia a Internaţionalei, J. Ph. Becker, prin care solicita primirea în Asociaţia Internaţională a muncitorilor [7].

Un eveniment deosebit pentru mişcarea muncitorească din Transilvania l-a constituit participarea delegatului Secţiei de la Timişoara a Internaţionalei, Carol Farcaş, la Congresul Internaţionalei convocat la Haga între 2 şi 7 septembrie 1872. De reţinut e faptul că delegatul secţiei din Timişoara a adus o contribuţie substanţială la lucrările congresului, susţinînd, împotriva divergenţelor principiale cu bacuniştii anarhişti, propunerile socialiştilor revoluţionari, în frunte cu Marx şi Engels [8].

În această primă etapă, observăm însă că organizaţiile politice ale proletariatului nu-şi însuşiseră în mod temeinic marxismul, şi acest fapt se reflectă în înseşi programele lor. În cadrul asociaţiilor muncitoreşti predominau idei aparţinînd doctrinelor social-politice premarxiste, împotriva cărora însuşi Marx desfăşurase o intensă luptă în cadrul Internaţionalei I.

Discuţiile şi programul asociaţiilor muncitoreşti din Transilvania, în acei ani, au fost influenţate de lupta dintre fracţiunea Schulze-Delitzsch şi cea lassalleană, existentă în mişcarea muncitorească din Austria[9]. Influenţa fracţiunii lassalleene din mişcarea muncitorească din Austria (Viena) s-a exercitat mai întîi asupra *Asociaţiei generale a muncitorilor din Budapesta* (constituită în anul 1868), în al cărei manifest constitutiv se preciza că „doctrina lui Ferdinand Lassalle călăuzeşte activitatea asociaţiei" [10]. *Asociaţia generală a muncitorilor din Timişoara*, încorporată iniţial ca subsecţie a *Asociaţiei generale a muncitorilor din Budapesta*, a fost şi ea influenţată de lassalleanism, şi acest fapt s-a reflectat în activitatea ei [11].

În lupta ce se angajase între cele două fracţiuni în mişcarea muncitorească din Germania, Austria, Ungaria, Transilvania, un *rol pozitiv revenea fracţiunii lassaleene care susţinea importanţa luptei politice a clasei muncitoare*. Deşi lassalleanismul (în esenţa lui) a fost o altă variantă a socialismului micburghez, ale cărui teze au creat serioase piedici în dezvoltarea conştiinţei

[6] *Ibidem.*

[7] Fotocopia cererii lui Nicolae Bonca provine din Arhiva Marx-Engels-Lenin din Moscova şi se află în fototeca Institutului de ştiinţe istorice şi social-politice de pe lîngă C. C. al P. C. R.

[8] *La première Internationale. Recueil de documents publiés sous la direction de Jacques Freymond* (Geneva, 1962), t. II, p. 373–380. Citat după Augustin Deac, *Internaţionala I şi România*, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 113.

[9] Novitsky László, *Egyesült-erővel, A Magyar Könyvnyomdászok ötvenévi szakszervezeti tevékenységének története* (*Cu forţe unite, Istoria a 50 de ani de activitate sindicală a tipografilor maghiari*), Bp., 1912, p. 97–100.

[10] Citat după *M. M. T. V. D.*, vol. I, p. 74.

[11] I. Gabriel, *Fünfzigjahrige Geschichte der Banater Arbeiterbewegung 1870–1920*, Timişoara, 1920, p. 10.

proletariatului din Germania și a creării partidului revoluționar (cea mai înaltă formă de organizare politică a clasei muncitoare) meritul istoric al lui Lassalle față de mișcarea muncitorească din Germania constă „în faptul că *a abătut* această mișcare de pe calea trade-unionismului și a cooperativismului progresist, pe care se îndrepta în mod spontan (*cu participarea binevoitoare a lui Schulze-Delitzsch și a celor de teapa lor*)" [12].

Ca urmare a strîngerii legăturilor cu mișcarea muncitorească internațională și a activității depuse de socialiștii din Transilvania, asociațiile muncitorești care stăteau pe baze lassalleene au abandonat unele teze greșite ale acestei doctrine. Exemplul concret îl constituie însăși *Asociația generală a muncitorilor din Timișoara*, care, în discuțiile la întocmirea programului său, a adoptat o poziție ce contrazicea tezele lassaleene în problema agrară și națională. Asociația a redactat o rezoluție în care cerea consiliului orășenesc să împartă țăranilor unele pămînturi ce aparțineau orașului Timișoara. „Nu de mult — raportau organele poliției despre această rezoluție —, Adunarea muncitorilor din Timișoara a înaintat o cerere cu substrat comunist . . . în scopul de a se împărți unele pămînturi ce aparțineau orașului"[13]. De asemenea, în problema națională, Asociația muncitorilor din Timișoara a desfășurat o luptă hotărîtă împotriva naționalismului burghez, pronunțîndu-se *pentru necesitatea recunoașterii dreptului la autodeterminare al popoarelor.*

Dar propagarea ideilor marxiste a fost frînată de teroarea dezlănțuită împotriva mișcării muncitorești internaționale după înăbușirea Comunei din Paris.

Activitatea organizațiilor muncitorești din Transilvania a fost întreruptă oficial în 1872, în condițiile înăspririi generale a reacțiunii externe și interne. În aceste condiții, organizarea politică a proletariatului din Transilvania stagnează, timp de aproape un deceniu, îmbrăcînd forma „caselor muncitorești" și a „uniunilor profesionale".

V. I. Lenin, referindu-se la începuturile celei de-a doua etape de dezvoltare a mișcării muncitorești internaționale și a învățăturii marxiste, în perioada care a urmat căderii Comunei din Paris, scria : „Procesul selecționării și acumulării forțelor proletariatului, al pregătirii lui în vederea viitoarelor bătălii înaintează încet, dar sigur" [14].

Noua perioadă în dezvoltarea mișcării muncitorești internaționale începe și în Ungaria și Transilvania sub semnul luptei pentru *organizarea partidului revoluționar, cea mai înaltă formă de organizare politică a mișcării muncitorești.*

Prima încercare de a crea un partid politic propriu are loc după venirea la Budapesta a lui Leo Frankel, unul dintre conducătorii Comunei din Paris, prieten al lui Marx și Engels. Activitatea desfășurată de Frankel a avut urmări pozitive și pentru dezvoltarea mișcării muncitorești și socialiste din Transilvania. Legăturile sale cu fruntașii mișcării muncitorești din vechea Românie, cu socialiștii din Transilvania și îndeosebi cu Gheorghe Ungureanu, care a activat în mișcare timp de 20 de ani, a activizat lupta pentru organizarea politică pe o treaptă superioară a clasei muncitoare.

---

[12] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 6, București, Edit. politică, 1964, p. 39.
[13] *M. M. T. V. D.*, vol. I, p. 126—127.
[14] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 23. p. 3.

Lupta pentru crearea partidului a început printr-o intensă activitate propagandistică. Ziarul „Arbeiter Wochen Chronik" (apărut la 5 iunie 1873 la Budapesta), şi corespondentul său în limba maghiară „Munkás-Héti Kronika" au devenit principalele organe de răspîndire a marxismului. Dar, cu toată activitatea propagandistică desfăşurată în 1878, nu s-a putut crea un organism politic decît sub denumirea de *Partidul celor fără de drept de vot*, cu un program limitat (desfiinţat în scurt timp de autorităţi). Acţiunea propagandistică a continuat însă atît în ziarul „Arbeiter Wochen Chronik", cît şi în ziarul „Népszava " (Glasul poporului), apărut la Budapesta în 1878. Orientarea articolelor, precum şi publicarea unor fragmente din lucrările aparţinînd lui Marx şi Engels au determinat Procuratura supremă din Budapesta să intenteze în 1879 ziarului „Népszava" un proces de presă pentru „agitaţie comunistă". În apărarea lor socialiştii au susţinut în faţa curţii cu juraţi „rolul însemnat al social-democraţiei, arătînd că ea se va dezvolta continuu, în ciuda oricăror împotriviri"[15].

În luna mai 1880, la Budapesta, au fost puse bazele unui nou partid, *Partidul General Muncitoresc*. La congresul de constituire au participat 113 delegaţi, printre care şi delegaţi ai muncitorimii din Transilvania (din oraşele Timişoara, Arad, Sibiu, Braşov, Orăştie) şi ai ţărănimii sărace (din satele Lovrin şi Cnez)[16]. Condiţiile în care s-au desfăşurat lucrările congresului au împiedicat însă partidul să-şi fixexe ca scop al luptei politice, răsturnarea orînduirii capitaliste şi construirea societăţii socialiste. Căpitanatul de poliţie din Budapesta nu a îngăduit discutarea punctelor 1, 2, 4, 5, 6, 7, 16 şi 18 ale proiectului de program şi pe baza unui ordin al Ministerului de Interne s-a interzis ca partidul să se numească „social-democrat"[17].

Constituirea Partidului General Muncitoresc, cu toate lipsurile programului său (determinate de suspiciunea organelor statului burghezo-moşieresc şi de persistenţa anumitor idei lassalleene în conştiinţa unor vechi activişti ai mişcării muncitoreşti) a însemnat atingerea unei trepte însemnate în maturizarea politico-organizatorică a clasei muncitoare. Guvernul lui Tisza a dezlănţuit aspre persecuţii împotriva P.G.M., căutînd să împiedice constituirea organizaţiilor sale. În Transilvania, activitatea organizaţiilor locale ale P.G.M. s-a desfăşurat mai mult ilegal, cu excepţia organizaţiei din Timişoara.

Acţiunile clasei muncitoare din Transilvania sînt consemnate şi în ziarele şi revistele din vechea Românie, legate de începuturile mişcării socialiste („Emanciparea", „Revista socială", „Drepturile omului" etc.). Aceste organe de presă subliniau succesele luptei comune a muncitorilor români şi de alte naţionalităţi din Transilvania, împotriva exploa-

---

[15] *A Budapesti Kommunista-pör.* Szekesztete Külföldi Viktor. (*Procesul comunist de la Budapesta*, redactat de Külföldi Viktor), Bp, 1880, p. 48.

[16] *M. M. T. V. D.*, vol., I, p. 379–382, şi *Din istoria Transilvaniei*, vol. II, p. 219.

[17] Révész Mihály, *op. cit.*, p. 26. Punctele interzise a fi discutate erau : 1. Trecerea pămîntului şi a altor mijloace de producţie în proprietatea statului ; 2. Votul universal ; 4. Desfiinţarea armatei ; 5. Despărţirea bisericii de stat ; 6. Desfiinţarea legilor potrivnice libertăţii de gîndire, vorbire, presă ; 7. Justiţia gratuită ; 16. Trecerea în proprietatea statului a căilor ferate, a minelor şi a transporturilor navale ; 18. Oprirea înstrăinării bunurilor de stat şi comunale.

tării, *manifestîndu-şi în mod activ adeziunea la lupta de eliberare naţională a românilor din Transilvania.*

Concomitent cu afirmarea poziţiei clasei muncitoare din Transilvania în principalele probleme care frămîntau viaţa social-politică a acestei provincii, cu organizarea sa, se desfăşoară procesul răspîndirii marxismului prin difuzarea presei şi literaturii socialiste. După cum reiese din inventarul făcut de către poliţia oraşului Braşov, în 1884, cu ocazia unei percheziţii făcute în casa conducătorului organizaţiei P.G.M. din Braşov, I. Schubert (venit din Boemia) s-au găsit lucrările : *Manifestul Partidului Comunist*, *Muncă salariată şi capital*, *Dezvoltarea socialismului de la utopie la ştiinţă*, manifeste, ziare socialiste germane[18] şi alte lucrări în aceeaşi limbă[19].

Ziare proprii, mişcarea muncitorească din Transilvania nu a avut (în deceniile 7, 8 şi 9). Abia în ultimul deceniu, după constituirea P.S.D. din Ungaria, organizaţiile locale ale P.S.D. din Transilvania, cu sprijinul muncitorilor, şi-au editat ziare proprii (în limbile germană şi maghiară).

Muncitorii români din Transilvania erau abonaţi la ziarele muncitoreşti şi socialiste din România, deşi, datorită politicii de asuprire naţională, pătrunderea acestor ziare în Transilvania, era împiedicată[20]. Neexistînd ziare muncitoreşti şi socialiste, primele informaţii despre Karl Marx, Internaţionala I şi congresele social-democraţiei germane, în limba română, au apărut în revistele şi ziarele burgheze cu orientare progresistă din Transilvania[21].

În 1890 s-a constituit P.S.D. din Ungaria, la Congresul de constituire participînd şi delegaţi ai clasei muncitoare din Transilvania. Ei au propus proiecte de rezoluţii cu privire la denumirea partidului, la sărbă-

---

[18] Arhiva centrală a Institutului de studii istorice şi social-politice de pe lîngă C. C. al P. C. R., fond 71, dosar 6 645, f. 11.

[19] Dintre lucrările găsite, confiscate de poliţie, făceau parte *Antisylabus-ul* şi *Marseillaise des Christentums* ale medicului socialist transilvănean *Friederich Krasser* (1818—1893). *Antisylabus-ul* (poezie cu substrat politic) a fost difuzat în milioane de exemplare în numeroase ţări din Europa şi chiar America (cf. C. Göllner, *Elemente progresiste în gîndirea saşilor din Transilvania în secolul al XIX-lea*, studiu apărut în *Din istoria filozofiei în România*, vol. III, Bucureşti, Edit. Academiei, 1960, p. 152—153).

În Ungaria, *Antisylabus-ul* a apărut în ziarul „Arbeiter Wochen Chronik" în august 1879, iar apoi, sub formă de extrase, a fost expediat (de către conducerea „Partidului celor fără drept de vot") peste hotare.

[20] Rapoartele confidenţiale ale autorităţilor semnalau faptul că revista „Contemporanul" era expediată în oraşele Braşov şi Blaj, la mai multe adrese (Arhiva Institutului de studii istorice şi social-politice de pe lîngă C. C. al P. C. R., fond 71, dosar 6 611, filele 4 şi 17). Din Paris şi Bruxelles, redactată de grupul studenţilor revoluţionari români, era trimisă revista „Dacia viitoare". Din Bucureşti, Iaşi, Ploieşti şi din alte centre muncitoreşti soseau ziare, manifeste, broşuri socialiste.

Prin mijloace secrete materialul propagandistic românesc ajungea la abonaţii săi de dincolo de Carpaţi. Citãm, în acest sens, un comentariu al redacţiei revistei „Dacia viitoare" : „Imperiul austro-ungar, neîndestulat că a oprit intrarea «Daciei viitoare» (lucru de care poate să-şi puie pofta în cui cum zice românul) opreşte la marginea lui şi «Contemporanul»... încît tocmai ce a voit să facă guvernul, tocmai dimpotrivă va ieşi. Dar timpul trece, nu aveţi grije, paharul este aproape plin, cînd se va umplea, atunci se va vedea dacă oprirea «Contemporanului» sau a «Daciei» a folosit întrucîtva guvernului..." („Dacia viitoare", 1883, p. 146).

[21] Ne referim la articolele *Carolu Marx*, *preşedintele Internaţionalei*, apărut în revista „Familia", nr. 51/19—31 decembrie 1871 (primul articol despre Marx apărut în presa din ţara noastră), *Afaceri d-ale Internaţionalilor*, apărut în ziarul „Albina", nr. 84/1871, *Social-democraţii germani*, publicat tot în ziarul „Albina", nr. 65/1871.

torirea zilei de 1 Mai, la salarizarea muncitorilor, protecţia muncii femeilor şi copiilor etc.[22].

Ca urmare a creării P.S.D., mişcarea muncitorească din Transilvania *s-a întărit din punct de vedere organizatoric* prin crearea unei puternice reţele de organizaţii social-democrate[23]. S-a trecut la desfăşurarea unei largi campanii de agitaţie şi propagandă, avînd drept scop răspîndirea ideilor marxiste[24], demascarea regimului dualist şi a politicii de asuprire naţională a claselor dominante. A început totodată şi organizarea proletariatului agricol. Aceasta dovedeşte că, spre deosebire de P.G.M., care avusese un program socialist dar slabe legături cu masele, P.S.D. din Ungaria a fost primul partid socialist de *masă* la care au aderat oamenii muncii din Ungaria şi Transilvania. Acest partid (îndeosebi în primii săi ani de activitate) corespundea caracterului partidelor socialiste din mişcarea internaţională a vremii, pe care Lenin a caracterizat-o ca, *„epocă de dezvoltare în lărgime*, epocă în care s-au constituit partide muncitoreşti socialiste *de masă* în cadrul fiecărui stat naţional" [25].

Dintre lucrările în limba germană trimise organizaţiilor de partid din Transilvania în ultimul deceniu al secolului al XIX-lea, reţinem : K. Marx, *Muncă salariată şi capital*, F. Engels, *Dezvoltarea socialismului de la utopie la ştiinţă*, K. Marx, *Despre materialismul istoric*.

Ziarul central „Népszáva" publică în foiletoane introducerea şi unele capitole din lucrările lui F. Engels : *Situaţia clasei muncitoare*[26], *Războiul ţărănesc german*[27], *Anti-Dühring*[28]. Acelaşi ziar publică studii scrise de unii din cei mai talentaţi propagandişti ai marxismului din rîndurile social-democraţiei internaţionale : P. Lafargue *Materialismul şi idealismul în explicarea istoriei* [29] şi Fr. Mehring *Tactica socialistă* [30].

Un eveniment deosebit îl constituie apariţia primelor traduceri integrale ale *Manifestului Partidului Comunist* în limbile română şi maghiară, răspîndite şi în cadrul organizaţiilor muncitoreşti din Transilvania.

Accentul în răspîndirea marxismului, în această perioadă, ca şi în literatura socialistă din alte ţări a fost pus asupra problemelor dezvoltării sociale. În concepţia generală despre lume, nu întîlnim afirmat punctul de vedere filozofic al marxismului (materialismul dialectic). Este dominantă încă influenţa materialismului istorico-naturalist al oamenilor de ştiinţă şi chiar materialismul vulgar.

Totuşi, unele teze, proprii materialismului dialectic, apar în literatura darvinistă din acest ultim deceniu al secolului al XIX-lea.

---

[22] *M.M.T.V.D.*, vol. II, Bp., 1954, p. 39–40, 46–47, 52–53, 63–64, 71.

[23] *Ibidem*, p. 578.

[24] Asupra literaturii şi presei de partid răspîndite în mişcarea muncitorească din Ungaria şi Transilvania, în ultimul deceniu al secolului al XIX-lea, cf. *Bericht über die Tätigkeit der Ungarnländischen sozialdemokratischen Partei in der Zeit von August 1890 bis August 1900 an den Internationalen Sozialisten-Kongress zu Paris*, 1900, Bp., 1900, p. 7.

[25] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 26, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 50.

[26] „Népszáva", 1891, nr. 16.

[27] Ibidem, 1891, nr. 37.

[28] Ibidem.

[29] Ibidem, 1899, nr. 66–69.

[30] Ibidem, nr. 95.

Indicații cu totul deosebite primeau autoritățile comitatense, din partea organelor superioare, pentru confiscarea materialului propagandistic tipărit de socialiștii din vechea Românie și difuzat în rîndurile proletariatului industrial și agricol român din Transilvania[31].

Există încercări continue și susținute, în acest deceniu, pentru editarea unor ziare socialiste în limba română[32]. Dar, datorită atitudinii dezinteresate a conducerii P.S.D. din Ungaria, care nu a sprijinit inițiativa organizațiilor din Transilvania, abia la începutul secolului al XX-lea, după îndelungate și grele eforturi, apar primele ziare socialiste în limba română pentru muncitorii și țăranii români din Transilvania („Adevărul", „Voința poporului", „Votul poporului", „Muncitorul român", „Glasul poporului").

În coloanele acestor ziare s-a desfășurat o însuflețită muncă de agitație pentru organizarea de „cercuri de lectură", pentru muncitori, ca și pentru înființarea de biblioteci socialiste care să contribuie la ridicarea conștiinței muncitorilor români. Citățm, în acest sens, dintr-un articol apărut în ziarul „Adevărul" : „În vremurile acestea de grele încercări avem o sfîntă datorință, mai cu seamă noi, românii... Noi, fiind de două ori exploatați și nedreptățiți, și ca națiune și ca producători, să ne luminăm poporul din care facem parte, să ne formăm biblioteci cu cărți bune și unde foile și revistele social-democrate, cum sînt «Adevărul», «Glasul poporului», «România muncitoare», «Viitorul social», «Lupta», din Cernăuți, să nu lipsească ... să citim, să ne luminăm, atunci și numai atunci, vom fi pregătiți în luptă"[33].

Elementele înaintate din rîndurile social-democraților transilvăneni au subliniat în repetate rînduri superioritatea concepției materialiste asupra istoriei, ca singura teorie care explică în mod științific dezvoltarea societății. Reținem argumentarea lor dintr-o suită de articole, apărute în revista teoretică socialistă din Oradea „A Jövö" (Viitorul) : „Concepția materialistă — se sublinia în unul din aceste articole — nu duce, așa cum afirmă unii dintre adversarii teoriei, la fatalism istoric", ci, dimpo-

[31] Citățm, în acest sens, raportul vicecomitelui din Arad către Ministerul de Interne din Budapesta, din care rezultă măsurile luate împotriva socialiștilor din Transilvania care au răspîndit manifestul *Sînt socialiștii români nepatrioți?* (manifestul, se știe, aparține lui Ion Nădejde și a fost publicat și în ziarul „Munca", 1894 (an. V), nr. 14). „Raportul prim-pretorului plășii Chișineu (Criș) prezintă pentru urmărire, în continuare, manifestul *Sînt socialiștii români nepatrioți?*, răspîndit de Horvath Iosif-junior, locuitor cu convingeri socialiste din comuna Sonfălău, pe care-l prezintă alăturat. Avînd în vedere faptul că acesta a fost tipărit la Iași, adică în afara granițelor țării și prezintă un caracter incendiar, pentru a putea fi urmărit pe cale legală, este necesară traducerea integrală a textului manifestului în limba statului (maghiară — *n.n.*) și a ni se restitui cu eventuale dispoziții" (Document în limba maghiară, în *mss.* datat Arad 16 septembrie 1894, Arhiva I.S.I.S.P. de pe lîngă C. C. al P.C.R., fond 71, dosar 6 602, f. 48).

În seria documentelor de care dispunem privind circulația în Transilvania a materialului propagandistic tipărit de socialiștii din România menționăm și lista cărților confiscate de către poliția din Brașov de la cunoscutul propagandist român Moș Cîrțan, țăran din comuna Cîrțișoara (Făgăraș), în care figurează și unele broșuri și ziare socialiste (Mss. 4709, Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România).

[32] Conferința organizațiilor P.S.D. din Transilvania, ținută la Brașov în 1899, a susținut *necesitatea* editării unor organe de presă socialiste în limba română. Cu acest prilej s-a dat citire scrisorii primite din partea socialiștilor din România, care se angajau să sprijine editarea unui ziar socialist pentru românii din Transilvania. Conferința acelorași organizații, ținută în anul următor, a reînnoit hotărîrea pentru editarea unui *ziar socialist în limba română*.

[33] „Adevărul", Bp., 20 august 1907.

trivă, „ea justifică faptul că oamenii sînt stăpînii propriei lor dezvoltări şi ai istoriei lor"[34].

Ziarul „Adevărul", organul secţiei române a P.S.D. din Ungaria (constituită în 1903), a recomandat cu căldură cititorilor săi broşura lui C. Dobrogeanu-Gherea *Concepţia materialistă a istoriei*[35], publicînd totodată, în traducere, unele pasaje din lucrarea *Contribuţii la concepţia materialistă a istoriei* a lui Antonio Labriola, primul propagandist al ideilor marxiste în mişcarea muncitorească din Italia[36].

Datorită condiţiilor concrete (politica de asuprire şi deznaţionalizare forţată promovată de guvernele burghezo-moşiereşti maghiare), *dezbaterea problemei naţionale*, în presa socialistă din Transilvania, a ocupat un loc deosebit. Ea evidenţiază atenţia pe care o acordau socialiştii de toate naţionalităţile din Transilvania acestei probleme şi respectiv poziţia lor clară : solidaritate de clasă între asupriţii tuturor naţionalităţilor pentru a asigura succesul luptei împotriva duşmanilor de clasă, comuni, de toate naţionalităţile.

Se ştie că politica de deznaţionalizare forţată promovată de guvernele burghezo-moşiereşti maghiare era oficializată chiar de legea LXIV din 1868, care, pornind de la aşa-zisa „unitate" şi „indivizibilitate" a statului ungar, declara „maghiari de limbă nemaghiară" pe românii, slavii, germanii etc. din hotarele de atunci ale Ungariei. Ea nu garanta naţionalităţilor drepturi egale, ci permitea doar în limita oportunităţii practice a guvernării şi a exigenţelor administraţiei, unele libertăţi[37]. Ele se refereau la posibilitatea folosirii limbilor naţionale în administraţie şi justiţie, în şcoli etc., dar nu au fost niciodată respectate. Dezvăluind substratul de clasă al acestei legi (la care s-au mai adăugat noi legi şi măsuri în primele decenii ale secolului al XX-lea), socialiştii români din Transilvania chemau şi celelalte naţionalităţi asuprite din Ungaria la lupta împotriva claselor dominante. Presa socialistă în limba maghiară din Transilvania a reflectat în coloanele ei diversele aspecte ale asupririi naţionale, la care era supusă populaţia românească, majoritatea covîrşitoare a populaţiei Transilvaniei. „Statul maghiar — citim într-un articol apărut în ziarul „Erdélyi Munkás" — atentează fără noimă împotriva naţionalităţilor : din copii români şi de alte naţionalităţi, vrea să facă maghiari cu forţa"[38].

Gazeta „Nagyváradi Munkás Ujság" a aprobat deschis respingerea de către presa românească din Transilvania a legii lui Apponyi din 1907 (pentru maghiarizarea învăţămîntului primar), care şi-a cîştigat o faimă de tristă memorie în toată Europa datorită spiritului şovin în care a fost concepută, ca şi a declaraţiilor ministrului de interne, contele Andrássyi Gyula, împotriva naţionalităţilor[39]. Ziarul „Volkswille", a

---

[34] Articolul *Socialism şi materialism*, apărut în revista „A Jövő", an. I, nr. 7, iulie 1906, p. 201, reprodus, în întregime, în volumul *Presa muncitorească şi socialistă din România*, vol. II, partea I, (1900–1907), Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 771.

[35] „Adevărul" din 20 octombrie 1907.

[36] Potrivit informaţiilor noastre, o ediţie în limba franceză a aceleiaşi lucrări, editată la Paris în 1896, a circulat şi în bibliotecile mari din oraşele Transilvaniei.

[37] T. V. Păcăţian, *Cartea de aur*, vol. 4, Sibiu, 1906, p. 790.

[38] *Erdélyi Munkás* (Muncitorul transilvănean) din 1 septembrie 1907.

[39] „Nagyváradi Munkás Ujság" (Gazeta muncitorească din Oradea) din 24 mai 1908.

oglindit aspiraţiile legitime ale populaţiei româneşti din Banat, de unire cu România[40].

Situîndu-se pe poziţia, reformistă, austro-marxistă, adoptată de P.S.D. din Ungaria, social-democraţii maghiari din Transilvania (deşi au dat adesea dovezi de spirit internaţionalist), n-au susţinut dreptul naţiunilor la autodeterminare. Social-democraţii români au formulat această revendicare (cu toate consecinţele ce decurg din ea) către sfîrşitul acestei perioade, cînd a apărut posibilitatea încununării victorioase a luptei de eliberare naţională a poporului nostru, încheierea procesului legic de formare a statului unitar român.

După unirea Transilvaniei cu România, s-a accelerat procesul clarificării politice şi ideologice în mişcarea muncitorească de pe întreg cuprinsul ţării, ceea ce a dus, la 8 mai 1921, la transformarea partidului socialist într-un partid marxist, de tip nou, Partidul Comunist din România.

Perioada care a urmat creării partidului a marcat o etapă superioară în dezvoltarea mişcării revoluţionare şi democratice din ţara noastră. În această perioadă, procesul răspîndirii marxismului se lărgeşte prin pătrunderea din ce în ce mai accentuată a leninismului.

[40] „Volkswille" din 25 februarie 1914.

COMUNICĂRI

ESTETICA IMPLICITĂ ÎN DOCTRINA LUI KARL MARX

DE

RADU NEGRU (IAȘI)

În sfera de preocupare a gîndirii lui Marx a stat încă din 1844 (*Manuscrisele economico-filozofice*) problema definirii naturii obiectelor de artă, acele obiecte senzorial-concrete create de om pentru a exprima o stare de spirit, o trăire afectivă, emoțională, față de lumea înconjurătoare sau față de universul propriu, raportate la un ideal de frumusețe social-constituit, dar în continuă transformare. Problema se punea în esență astfel: *arta este ficțiune legată de realitate sau o ficțiune indiferentă față de realitate și de orice determinare cauzală materială*; *este funcție obiectivă a subiectului sau subiectivă pur și simplu*? Aceasta a constituit întrebarea fundamentală rostită de Schelling, la care a răspuns, prin implicațiile sale subtile, textul *Manuscriselor din 1844* ale lui Karl Marx.

Afirmația platonic-hegeliană că arta este realizarea sau obiectivarea imperfectă a unei realități ideale, că subiectul este doar un intermediar, care creează într-o stare de inspirație, dominat fiind de o forță extraindividuală, imaterială, care se reduce, în ultimă instanță, la supranatural sau divin, a fost răsturnată de Marx prin explicarea materialist-istorică a structurii subiectului. Din ansamblul concepțiilor idealiste, el a reținut ca rațională ideea dialectică privitoare la natura relativă, istorică a frumuseții, ideea unității contradictorii dintre material și ideal, conținut și formă, rațional și intuitiv în opera de artă. Să nu uităm însă că anterior toate aceste raporturi au fost inversate, latura ideală a gnoseologicului, ca și cea a esteticului fiind considerate determinante, iar ontologicul, din care face parte și obiectul de artă, fiind determinat, simplă obiectivare sau materializare a ideii de frumos. Într-o asemenea concepție, natura esteticului era mistificată și redusă, în ultimă instanță, tot la determinări subiective, deși subiectul era considerat, în mod fictiv, universal. Concepția marxistă despre estetic cuprinde o teorie a reflectării active în artă, subiectul sensibil oglindește realitatea, dar o și formează, o reprezintă ideal, o transformă. Fenomenologia spiritului artistic este considerată ca obiectivare, ca o manifestare creatoare a lui în limitele unor coordonate materiale, social-istorice determinate. Marx a eliberat

Rev. filoz., 15, 5, p. 627–633, București, 1968

estetica de iluzia clădită idealist prin exegezele lui D. Hume și I. Kant, apoi de E. Maimann și B. Croce, care caută să rezolve problema naturii artei prin dictatul subiectului asupra obiectului, prin considerarea actului creației ca un gest absolut liber, necondiționat, care rezolvă prin arbitrar una din antinomiile dialecticii kantiene. Complementar la raportul inversat subiect-obiect apare interpretarea formalist-subiectivă a esteticului, cu toate implicațiile sale normative. Începutul făcut de Montaigne în eliberarea esteticii de caracterul normativ-dogmatic este încoronat de succes abia prin întemeierea esteticii analitice, așa cum a înțeles-o Marx.

Dată fiind complexitatea acestor raporturi care determină activitatea estetică a omului, fie sub aspectul perceperii și contemplării frumosului, fie în creația artistică, dificultatea explicării lor a dat naștere la interpretări unilaterale și îndeobște idealiste în ansamblul gîndirii premarxiste. Problema determinării valorilor culturii, inclusiv ale artei, a fost rezolvată de idealismul filozofic în sensul acțiunii univoce a subiectului asupra obiectului, valorile fiind absolute și ideale în interpretarea de nuanță platonică, total relative pentru sceptici și solipsiști. În ambele cazuri, realitatea obiectivă a fost ignorată sau chiar negată, valorile au fost considerate operă a eului ideal, fie a unui eu individual și izolat, fie a unuia universal.

Pe de altă parte, materialismul premarxist, în esență metafizic și contemplativ, era unilateral, determinînd valoarea printr-un raport univoc de la obiect la subiect. În cadrul acestei concepții anistorice și nedialectice, activitatea de reflectare a subiectului s-ar limita la un rol pasiv, de oglindire, de reproducere, de copiere, aproape fizică, a însușirilor lumii exterioare și obiective.

Numai concepția larg filozofică pe care o dau clasicii ideologiei proletare noțiunii de practică social-istorică, permite înțelegerea faptului că obiectul artei creează prin valoarea sa de contemplare, de simbol ideal al unor trăiri, un subiect social maleabil, de la o epocă la alta, o înțelegere și o sensibilitate cu o sferă mai largă istoricește determinată. Abia marxismul face să apară distinct adevărul că disponibilitatea spirituală, crearea valorilor, a culturii în ansamblu, nu poate fi explicată prin motive ideologice, adică prin ea însăși, ci este opera evoluției istorice, a condițiilor existenței materiale. În acest sens, și capacitatea de a percepe și crea frumosul este rezultatul activității sociale a omului, apare în procesul muncii, al practicii social-istorice. Cu alte cuvinte, abia acum este rezolvată problema valorii ca o categorie istorică determinată biunivoc, o categorie a relației istorice dintre obiect și subiect, în care obiectul este *apreciat* subiectiv iar subiectivitatea este *determinată* obiectiv sau, mai bine zis, structurată ca subiect *concret-istoric*.

Combătînd înțelegerea unilaterală, determinarea univocă a raportului obiect-subiect, Marx arăta în tezele sale despre Feuerbach faptul că „principala lipsă a oricărui materialism de pînă acum (inclusiv materialismul lui Feuerbach) este că obiectul, realitatea, sensibilul este luat numai sub forma *obiectului* sau a *contemplării*" [1]. Astfel este înțeleasă realitatea

[1] K. Marx, *Teze despre Feuerbach*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, ed. a 2-a, vol. 3, București, Edit. politică, 1962, p. 5.

în teoria formalist-naivă a *imitației*, copierii, reproducerii obiectului în artă, teorie dezvoltată în estetică de materialismul premarxist, inclusiv de Cernîșevski. Această teorie este preluată de materialismul vulgar contemporan și, mai ales, de teoreticienii naturalismului și ai expresiei lui exacerbate pop-artul, care reduce oglindirea realității la copii fidele și mulaje după roci, fructe, flori, oameni etc.

Obiectul activității estetice este „realitatea umană" [2], nu cea fizică, chimică, biologică. Înainte de a ajunge însă la distincția specifică a obiectului reflectării estetice, remarcăm că, după Marx, realitatea în ansamblul ei trebuie înțeleasă „... ca *activitate omenească sensibilă*, ca *practică*, deci nu subiectiv" [3]. Realitatea obiectivă a practicii omenești constă în aceea că este un proces istoric, indiferent de voința sau dorința individuală a omului. Tot astfel și practica însușirii estetice a realității, dezvoltarea sensibilității omului față de frumos, capacitatea lui sporită de a-l crea de-a lungul istoriei artelor capătă sens de proces obiectiv.

Materialismul istoric, ca bază metodologică a esteticii științifice, ajută la înțelegerea determinării *obiective* a complexelor raporturi de însușiri ale realității, prin descoperirea „măsurii inerente" a lucrurilor și fenomenelor în creația omului, conform legilor frumosului. Estetica marxistă a descifrat natura dialectică a fenomenului estetic. Ea ne face să înțelegem, de exemplu, faptul că tragicul grupărilor statuare create de Michelangelo Buonarroti în Capela de Medicis nu este numai o redare pasivă a modelelor (o reproducere, copie, imitație etc.), ci o reflectare complexă a încleștării dramatice dintre monarhie și republică, umanism și antiumanism, spirit liber și dogmatism, așa cum au fost simțite și înțelese de artist, el însuși un produs al civilizației italiene și florentine, al Renașterii, un purtător individual al mesajului ei general-uman. Opera nu oglindește numai obiectul fizic, ci și pe cel spiritual, oglindește epoca prin trăirile autorului, obiectivează într-o lume nouă, fictivă, creată, *universul afectiv al omului*, *univers real în sensul determinării lui concret-istorice*.

În comparație cu alți gînditori materialiști, precizează Marx, Feuerbach, nemulțumit cu *gîndirea abstractă*, face apel la *contemplarea senzorială*; dar el nu privește sensibilul (subl. ns.) ca activitate umană, sensibilă, practică" [4]. Tocmai în concretizarea sensibilă, în alcătuirea ca rezultantă a imaginilor concret-senzoriale constă, după concepția marxistă, diferența specifică dintre însușirea estetică a realității și celelalte laturi ale însușirii practic-spirituale a lumii de către om. Întoarcerea la concret-senzorial și individual distinge reflectarea artistică de cea religioasă, științifică, filozofică. Forma artistică a conștiinței sociale, ca însușire prin excelență estetică a lumii de către om, este concret-senzorială, dar cu adînci semnificații suprasenzoriale. În afara acestei forme sînt imposibil de conceput activitatea estetică a oamenilor, transmiterea emoției sau a ideii prin vehiculul imaginii, informarea și formarea subiectivității colective în latura ei afectivă în special.

Estetica de pînă la Marx a discutat în abstract, problema raportului dintre sensibil și rațional, sentiment și concept, pasiune și rațiune, rezol-

[2] K. Marx și F. Engels, *Despre artă*, vol. I. București, Edit. politică, 1966, p. 137.
[3] K. Marx, *Teze despre Feuerbach*, în *op. cit.*, p. 5.
[4] *Ibidem*, p. 6.

vînd unilateral și polar relația fie în favoarea uneia, fie în favoarea celeilalte dintre laturile activității estetice care se excludeau metafizic. Acesta este unul dintre sensurile disputei dintre Platon și Aristotel, Racine și Corneille, empiriștii secolelor XVII—XVIII și Hegel.

Estetica marxistă este capabilă să explice unitatea dialectică dintre material și ideal, logic și sensibil, general și individual, real și convențional în opera de artă, toate acestea într-o continuă devenire, în perspectivă amplă istorică. Conceptul de reflectare realistă se extinde asupra realității spirituale, a stării subiectivității sociale a unei epoci, fiind mult mai larg decît realismul obiectual revendicat de Courbet în secolul al XIX-lea.

Concretul senzorial, sau *sensibilitatea materială*, are în activitatea estetică doar rolul de suport concret, de corp care să transmită emoția sau *sensibilitatea afectivă* față de ideal, pe care o dobîndește omul ca rezultat al dezvoltării sale social-istorice. În acest sens, și mai ales cu privire la activitatea estetică a omului, fie contemplare, fie creație, sîntem datori să delimităm *sensibilitatea materială* de *sensibilitatea ideală*. Prima se referă la sfera simțurilor organice, senzoriale, și este proprie atît omului, cît și animalelor; cea de-a doua cuprinde sfera sensibilului spiritual, sensibilitate afectivă, sentimente, pasiuni, simțăminte față de un ideal estetic istoricește constituit, care este propriu numai omului. Plăcerea estetică presupune o sensibilitate istoricește dezvoltată și moștenită din generație în generație, de la primii făuritori ai uneltelor de silex pînă la migăloasa alcătuire a viorilor lui Stradivarius, capabile să vibreze cu intonații omenești. „Formarea celor cinci simțuri este o operă a întregii istorii universale de pînă acum", datorită căreia ele sînt „capabile de desfătări omenești" [5]. Grație muncii, pe care o desfășoară, în mod necesar, în cadrul social, omul este singura ființă capabilă de o activitate conștientă, de o acțiune premeditată. Premeditarea presupune prefigurarea, adică reprezentarea ideală a rezultatului muncii, de unde și satisfacțiile, încîntarea, ori deziluzia și desperarea, simțirea și judecata de valoare estetică.

Pe baza constatărilor făcute de științele naturii, Marx a remarcat faptul că omul nu este un simplu produs al mediului natural; dimpotrivă, el produce un mediu al său, un mediu uman, adaptează împrejurările exterioare pe măsura cunoașterii legilor obiective ale naturii și a necesităților proprii. Înainte de a începe o muncă, o construcție, o alcătuire, omul își reprezintă în *mod ideal*, își prefigurează rezultatul muncii lui, adică și-l imaginează conform „măsurii inerente" lucrurilor, dar în conformitate cu interesele lui proprii, cu interese legate inițial de *utilitate*, de valoarea de întrebuințare a obiectelor.

Inițial, uneltele, obiectele de uz casnic, mai ales vasele, sînt perfecționate în scopul satisfacerii interesului practic, de *utilitate maximă*, al omului. Dar o dată ce ajung să pară perfecte, desăvîrșite, din punctul de vedere al omului situat pe o anumită treaptă a dezvoltării sale istorice, aceste obiecte produse de meseriași în cadrul tehnicii (τέχνη — *tehne*), pentru a fi *în mod ideal utile*, trezesc și un sentiment de încîntare și respect față de capacitatea creatoare a omului, o bucurie, o admirație, o plăcere omenească în fața *materializării unui ideal* de perfecțiune. Astfel obiectul

[5] K. Marx și F. Engels, *Despre artă*, vol. I, p. 137.

care avea inițial menirea de a fi perfect util, sau de o utilitate ideală, capătă o valoare nouă, care, cu timpul, se transformă în contrariul valorii utile, *o valoare de contemplare*[6] tocmai prin semnificația ideală pe care o cuprinde. Practicile și concepțiile magice și totemice amplifică valoarea de contemplare a obiectelor, le învăluie într-o *valoare* mistică. Este fetișizată astfel experiența de cunoaștere și sensibilizare a ființei umane. Mai tîrziu arta se va detașa treptat de conținutul mistic și va căpăta un sens moral pentru că figurează în frumos și, mai ales, în sublim, tendința spre ideal și sub aspectul comportării sociale, sub aspect etic. Ceea ce este bun devine cu timpul și frumos sau tinde la această coincidență a aparenței cu esența în formele sublimului.

Gîndirea marxistă a pătruns sensul istoric al relației dintre *valoarea economică sau utilă* și *valoarea de contemplare*, care derivă și *apare ca o dezvoltare a celei dintîi*. Idealul estetic, cu toată condiționarea lui etică și politică, rămîne un mod specific și relativ autonom de reflectare îndepărtată a realității economice, a poziției pe care o ocupă oamenii în modul de producție, față de mijloacele de producție, organizarea procesului muncii și repartizarea produsului ei. Sensul social-politic al imaginii artistice reiese, mai ales, din mesajul pe care-l transmite emoțional creatorul de frumos, prin chemarea spre realizarea unui anumit ideal de cunoaștere și sensibilitate omenească. Toate aceste coordonate ale activității estetice se cuprind într-o formă concretă încărcată de valoare emoțională, care provoacă simpatie ori antipatie față de un obiect sau un fenomen și numai astfel sugerează o atitudine morală și politică bine definită. Criteriul suprem al valorii estetice este un *criteriu practic*, și anume *eficiența* imaginii artistice în raport cu idealul estetic al unei civilizații, al unei culturi, aparținînd unui popor, unei națiuni, unei clase istoricește determinate.

Marx arată că însușirea estetică a realității se produce cu o intensitate tot mai mare, de la o epocă la alta, în procesul practicii social-istorice, prin *umanizarea obiectului* de către subiect, adică prin raportarea lumii exterioare la ceea ce are mai caracteristic omul ca afectivitate, ca viață spirituală. Bineînțeles, există o anumită *constanță a raporturilor omului* cu natura ca obiect al muncii, cu natura natală a patriei, raporturi ale omului cu semenii săi în cadrul colaborării necesare muncii sociale, relații cu familia și comunitatea istoricește constituită. Toate aceste raporturi care au existat și vor exista atîta vreme cît există societatea omenească se reflectă și într-o gamă bine determinată de sentimente. Așa cum există legi generale ale logicii și științei, legi sociologice generale, există și sentimente general-umane care se reflectă în mod concret în artă și în alte forme ale culturii.

Marx, cel care a fundamentat categoria de formațiune socială, a arătat cum relațiile de producție generează formele de organizare a societății și ideile, instituțiile, formele conștiinței sociale, precum și obiectivarea lor valorică în ansamblul culturii umane. El s-a referit la religie, artă, filozofie etc., la ansamblul formelor conștiinței sociale, că la un domeniu al „însușirii spirituale" a lumii, ceea ce ne permite să analizăm natura esteticului, a evoluției istorice a acestui domeniu prin analogie cu religia, despre care arăta în teoria sa cu privire la practica umană că este „un

[6] Vezi K. Marx, *Contribuții la critica economiei politice. Introducere.*

produs social și că individul abstract analizat de el aparține în realitate unei forme sociale determinate" [7]. Cu alte cuvinte, și arta, și sensibilitatea artistică se referă la un om concret istoric, și nu la unul eteric. Ele sînt produsul istoric al unui popor, al unei clase, prin reprezentanții săi talentați. De aici derivă și caracterul concret-istoric al valorii estetice (naționale, populare etc.) și al formelor ei, care se înscriu tocmai prin aceste particularități în rîndul valorilor universale. Marxismul subliniază dialectica proprie valorii general-umane care se realizează în estetic prin valori relative, concret-istorice, din care fiecare epocă valorifică alt aspect, adecvat noii realități, noilor condiții ale vieții. Valoarea estetică este un asemenea infinit inepuizabil, supus unui șir nesfîrșit de interpretări.

În activitatea umană, esteticul apare deci multilateral determinat, ca o parte, ca o fațetă a unui proces unic de *însușire și realizare a esenței umane*, în sensul manifestării capacităților creatoare și sensibilității, fundamentale pentru om. În munca zilnică se dezvoltă capacitatea omului de a-și însuși direct sau practic-senzorial obiectele, forțele esențiale ale naturii înconjurătoare. Tot în acest proces se accentuează o dată cu evoluția istorică, posibilitățile înțelegerii legilor obiective, însușirea practic-teoretică a lumii. Formele conștiinței sociale ajută la apropierea de esența reală a lumii cu ajutorul ideologiei, adică al noțiunilor, ipotezelor și teoriilor, dar și prin dezvoltarea funcțiilor psihologice, a sensibilității afective omenești. Nu numai logica, ci și sensibilitatea umană dobîndește o identitate. Nu este posibilă, fără o participare afectivă, fără o adevărată pasiune manifestată de subiect față de obiect, nici o cunoaștere și stăpînire a lumii. În știință și tehnică, pasiunea este mijloc, este secundară, subsumată obiectului și obiectivității. *În artă, afectivitatea umană este obiect.* Însușirea spirituală a lumii prin activitatea estetică are ca obiect realitatea umanizată în totalitatea ei. În orice domeniu s-ar desfășura activitatea estetică, ea are drept caracteristică însușirea sensibilă, emoțională a lucrurilor. Chiar ideile cele mai elevate devin obiectul artei numai în măsura în care impresionează afectiv pe om.

Diversitatea însușirii realității de către om în procesul practicii sociale, este determinată, pe de o parte, de diversitatea lumii obiective, de faptul că domeniile, sferele pe care le cuprinde omul în activitatea sa sînt calitativ diferite ; pe de altă parte, ea este determinată de multitudinea necesităților spirituale ale omului, de însușirile și aptitudinile lui subiective, de sensibilitatea lui, toate fiind rezultatul unei îndelungate și contradictorii istorii. Transformînd lumea, omul se transformă și pe sine ca subiect al practicii. Opera de artă, ca realizare a aptitudinilor și a sensibilității omenești, nu se adresează numai unui simț, numai unui organ de simț, ci sensibilității umane față de ideal, în ansamblul ei, așa cum este condiționată de existența socială, de producerea existenței materiale în cadrul unei civilizații bine determinate.

În legătură cu această bază pămînteană, determinantă pentru orice activitate spirituală, Marx arăta, în *Manuscrisele economico-filozofice din 1844* [8], că obiectivarea în forme sensibile a psihologiei omenești, în diferitele ei ipostaze față de realitate, constituie o cerință spirituală elemen-

[7] K. Marx, *Teze despre Feuerbach*, în *op. cit.*, p. 7.
[8] Vezi K. Marx și F. Engels, *Despre artă*, p. 135.

tară, o aptitudine esențială a omului și prin aceasta se explică în parte caracterul specific al însușirii estetice a realității de către om. Bineînțeles, subiectivitatea și activitatea subiectivă sînt și ele obiectiv determinate sau, mai exact, rezultatul unei istorii secunde, în care sub aspectul determinării realitatea materială are primat asupra celei spirituale.

Arta va reflecta mereu realitatea obiectivă prin *realitatea spirituală* a epocii care a generat-o. Atît concepția generală despre lume, ideologia, cît și stările de spirit, sentimentele și pasiunile contradictorii ale oamenilor, adică psihologia socială, vor ocupa primul plan al preocupării artiștilor. Adevărul științific, filozofic tinde să reflecte esența obiectului real; imaginea artistică reflectă obiectul ca pretext și prin el atitudinea afectivă a subiectului față de realitate. În aceasta constă esența ei, exprimată concret, sensibil, individual.

Marx s-a referit la imposibilitatea științei de a înțelege singură, fără arte, spiritul omenesc, manifestat prin produsele obiective ale activității lui. Dezvoltarea obiectivă a însăși acestei spiritualități în procesul activității practice, în cazul nostru, în practica artistică, este astfel demonstrată. Rareori o filozofie implicită a artei a adus un elogiu atît de complet necesității umane pentru frumos. Într-un veac străbătut de tehnicism și de interpretări scientiste ale artei, semnul identității pus de Marx între natura umană și totalitatea capacităților esențiale creatoare, dintre care capacitatea estetică este ireductibilă la gnoseologie, etic, politic, precum este și neasimilabilă utilului, economicului, tehnicului, ni se pare a fi de o rezonanță umanistă, a cărei profunzime mai cere să fie îndelung și temeinic explorată.

MARX ȘI SOCIOLOGIA MODERNĂ A CUNOAȘTERII

DE

H. CULEA

În opera lui Karl Marx și a principalilor săi continuatori se află puse bazele sociologiei în general, ale sociologiei moderne a cunoașterii în particular. Este o constatare pe care sînt nevoiți s-o facă înșiși adversarii concepției materialiste a istoriei, respectiv ai filozofiei sociale marxiste. Aprecieri ca : „Marx a fost cel mai mare și cel mai puțin dogmatic dintre toți fondatorii sociologiei" [1], „Marx se înscrie în istoria sociologiei ca prințul sociologilor" [2], „K. Marx este întemeietor și reprezentant ilustru al sociologiei cunoașterii" [3] pot fi tot mai des întîlnite. Este drept însă că, din dorința simplificării și pentru a utiliza un schematism comod, teoria sociologică a cunoașterii a lui K. Marx a fost adeseori redusă de unii adversari ai marxismului doar la o tălmăcire eronată a celebrei *Prefațe* la *Contribuții la critica economiei politice*. Într-un spirit similar chiar și unii marxiști considerau că între concepția materialistă generală asupra istoriei și cunoașterii și cercetarea istorică a realității și cunoașterii nu ar mai fi loc pentru nici un fel de disciplină sociologică în general, a cunoașterii în special.

Marx însuși, dar mai cu seamă Engels, Lenin, Plehanov etc. au adus în repetate ocazii corectivele necesare pentru înlăturarea unor atare confuzii. Atît Marx, cît și Engels au explicitat că : 1) viața spirituală și instituțională determină în multe cazuri forma devenirii istorice [4] ; 2) formele vieții spirituale interacționează una cu cealaltă [5] ; 3) fiecare domeniu de viață spirituală, fiecare gen și formă de cunoaștere se supune și unei dezvoltări imanente [6] ; 4) baza existențială a cunoașterii este doar în *ultimă instanță* determinantă, cadrele sociale ale vieții spirituale fiind deosebit de variate. Ulterior, continuatorii lui Marx și Engels au atras atenția asupra faptului

[1] Vezi G. Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris, P.U.F., 1963.

[2] Vezi T. B. Bottomore ș.a., *K. Marx, Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, Londra, 1956.

[3] Vezi J. Piaget, *Introduction à l'épistémologie sociologique*.

[4] Vezi Scrisoarea lui F. Engels către S. Schmidt din 5 august 1890, în volumul K. Marx și F. Engels, *Despre artă*, vol. I, București, Edit. politică, 1966, p. 97—98 ; *Scrisoarea lui F. Engels către I. Bloch din 21—22 septembrie 1890*, în K. Marx și F. Engels, *Despre religie*, București, 1963, p. 237—238.

[5] K. Marx și F. Engels, *Scrisori despre „Capitalul"*, București, E.S.P.L.P., 1955, p. 361.

[6] Vezi K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 21, București, Edit. politică, 1965, p. 478.

Rev. filoz., 15, 5, p. 635—643, București, 1968

că existența socială se reflectă în conștiința socială într-o formă deosebit de complexă și la nivelul a nenumărate genuri și modalități de cunoaștere.

Plehanov, sintetizînd concepția lui Marx asupra raportului dintre bază și suprastructură, scria că, în urma unor analize amănunțite, „obținem cam așa ceva : 1. starea forțelor de producție ; 2. relațiile economice determinate de ele ; 3. orînduirea social-politică crescută pe baza economică respectivă ; 4. psihicul omului social, determinat în parte nemijlocit de economie și în parte de întreaga orînduire social-politică ; 5. diferitele ideologii care reflectă particularitățile acestui psihic" [7].

K. Marx, mai puțin decît oricare alt sociolog, a conceput gîndirea și cunoașterea ca aflîndu-se în raporturi univoce și rigide, cu o anume bază existențială luată *grosso-modo*.

Este cu atît mai necesar deci a se reveni la „izvoarele prime" ale gîndirii sociologice marxiste cu simțămîntul că și după un secol de cînd acestea s-au ivit ele pot sta la temelia unei construcții sociologice concrete asupra cunoașterii.

Este tocmai ceea ce se afirmă cu pregnanță în cugetarea sociologică marxistă din ultima vreme și împotriva tuturor acelora care o dată cu „sociologismul" vor să considere ca învechit însuși marxismul.

1. OBIECTUL SOCIOLOGIEI MARXISTE A CUNOAȘTERII

Sociologia cunoașterii constituie astăzi una din ramurile importante ale sociologiei. Bibliografia de specialitate [8] consemnează sute de studii și monografii în problemă. Cu toate acestea, la fel ca și în cazul definirii sociologiei generale, ne aflăm încă departe de realizarea unui consens în definirea obiectului sociologiei cunoașterii. Aceasta din urmă este privită cînd ca un *corpus* de ramuri sociologice relativ independente (sociologia științei, sociologia artei, sociologia filozofiei, sociologia literaturii, sociologia ideologiei, sociologia mentalităților, sociologia opiniilor, socio-psihologia etc.), cînd ca o metodologie sociologică generală în cadrul gnoseologiei sau, mai restrîns, al epistemologiei.

Pornind de la sociologia lui K. Marx, considerăm că se poate susține că *sociologia cunoașterii* [9] urmează a studia în partea ei generală „cadrele

---

[7] Vezi G. V. Plehanov, *Probleme fundamentale ale marxismului*, în *Istoria filozofiei*, vol. III, p. 179—180.

[8] Vezi, de pildă, în acest sens, *Bibliographie de la sociologie de la connaissance*, în *Cahier International de Sociologie*, vol. XXXII, 1962, în care se consemnează cîteva sute de lucrări marxiste și nemarxiste de specialitate.

[9] Acest ultim termen a fost folosit pentru prima oară de W. Jerusalem în lucrarea sa *Soziologie des Erkennens*, în *Die Zukunft*, 1909.

Întreaga operă aparținînd lui K. Marx dezbate însă implicit probleme de sociologie a cunoașterii. Într-o formă expresă aceste probleme se regăsesc mai cu seamă în primele sale lucrări : *Critica filozofiei statului la Hegel* (1841 — 1842) întemeiază în fapt o sociologie a dreptului, indicînd căile depășirii „prejudecăților individualiste și etatiste" din această disciplină ; în lucrarea *Economie politică și filozofie* (1843—1844), problemele de sociologia ideologiei abundă. Aceste teze sînt reluate și dezvoltate în *Ideologia germană* (1845—1846) și în *Teze despre Feuerbach* care o precedă. Parțial, unele probleme de sociologia științei, sociologia limbii, sociologia moralei etc. etc. mai revin și în *Mizeria filozofiei* (1847). Dintre celelalte lucrări ale lui K. Marx, în care sînt dezbătute explicit chestiuni de sociologie a cunoașterii, amintim : *Manifestul Partidului Comunist* (1848) ; *Contribuții la critica economiei politice* (1859), schița acesteia *Die Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (publicată abia în 1939—1940 MEGA) și, bineînțeles, *Capitalul*.

globale" ale cunoaşterii concret-istorice, felurite genuri şi modalităţi de cunoaştere, iar în părţile ei speciale corelaţiile multiple care pot fi stabilite între anumite genuri, moduri şi forme de cunoaştere şi baza existenţială care le condiţionează. Sociologia cunoaşterii se afirmă ca disciplină autonomă, deoarece nu întreprinde doar un studiu al cunoaşterii în general, ci o investigaţie a corelaţiilor funcţionale ce pot fi stabilite între diferitele genuri, diferitele ierarhizări de forme şi modalităţi de cunoaştere în cadrul acestor genuri, diferite ierarhii de genuri, pe de o parte, şi cadrele sociale, pe de altă parte.

Problematica ei majoră gravitează de aceea în jurul unor întrebări cardinale ca, de pildă : 1. Care sînt împrejurările sociale care au generat diviziunea conştiinţei sociale în mai multe forme? Ce tendinţe istorice relevă dezvoltarea formelor conştiinţei sociale (vor dispărea unele din actualele forme?) 2. Unde se află situată „baza existenţială" a genurilor şi modurilor de cunoaştere socială? 3. Cum şi de ce sînt corelate activităţile cognitive şi produsele acestei activităţi — cunoştinţele, cu împrejurările sociale ce le determină? 4. Trebuie interpretate oare aceste corelaţii doar ca dependenţe cauzal-univoce, ori şi ca raporturi funcţionale, interacţiuni, corespondenţe, condiţionări, ca relaţii simbolice. structurale, integrări logico-semnificative în ansambluri, raporturi dialectice, plurivoce etc.? 5. Ce corelaţii funcţionale pot fi stabilite între felurite genuri şi moduri de cunoaştere? 6. Dacă şi cum se ierarhizează genurile, formele şi modurile de cunoaştere într-un anume fel într-o orînduire social-economică dată (sau într-o anume etapă a acesteia)? 7. Care sînt factorii sociali şi cum funcţionează ei în achiziţionarea, difuzarea şi descreşterea cunoştinţelor etc?

2. GENURI, MODURI ŞI FORME DE CUNOAŞTERE SOCIALĂ

Din problemele enumerate mai sus rezultă că în prim planul cercetărilor de sociologie modernă a cunoaşterii stau *genurile*, *modurile* şi *formele cunoaşterii*. Ce accepţiune trebuie dată acestor termeni din punctul de vedere al ramurii sociologice aci în discuţie?

Prin *genurile cunoaşterii* (sau, poate mai corect spus, speciile cunoaşterii), considerăm că ar trebui subînţelese, în sociologia marxistă a cunoaşterii, principalele „ipostaze" cognitive faţă de obiectul (social, psihologic) cunoaşterii. În acest sens, principalele genuri de cunoaştere sînt : cunoaşterea comună (simţul comun), cunoaşterea ştiinţifică şi cunoaşterea ideologică.

Pe orizontala acestor „genuri" se cer luate în consideraţie, după opinia noastră, anumite *forme* : politice, morale, filozofice, cunoaşterea ştiinţifică a naturii, a societăţii sau a omului.

Prin *modurile* cunoaşterii considerăm că s-ar putea subînţelege principalele căi de abordare a obiectului cunoaşterii în cadrul unui anume gen sau forme de cunoaştere date. În acest sens putem denumi moduri ale cunoaşterii : atitudinea pozitivă sau speculativă, intuitivă sau reflexivă, mistică sau raţională ; empirică sau conceptuală : simbolică sau naturală-adecvată, dogmatică sau revoluţionară etc., în care privim un obiect anume al cunoaşterii.

Aria de „acțiune" și ierarhizarea modurilor de cunoaștere variază în funcție de genurile cunoașterii. Considerăm, de pildă, că modul dogmatic de cunoaștere este mai puțin specific genului vulgar de cunoaștere, modul speculativ în mai mică măsură genului științific, modul pozitiv genului filozofic ș. a. m. d.

Din cele de mai sus nu trebuie să înțelegem însă că între modurile, formele și genurile cunoașterii ar exista raporturi fixe, date o dată pentru totdeauna. Sociologia cunoașterii are tocmai sarcina de a dezvălui condițiile sociale, „extrinsece" ce determină permanenta mobilitate și restructurare a multiplelor corelații ce leagă modurile de formele și genurile cunoașterii și viceversa, iar a tuturor acestora de viața socială.

Atunci deci cînd analiza empirică semnalează, să zicem, manifestări dogmatice în cunoașterea științifică, manifestări conservatoare în cunoașterea filozofică ș. a., sociologia marxistă a cunoașterii este datoare întotdeauna să dezvăluie nuanțat *cauzele sociale* ale respectivei situații. O atare operație nu devine însă posibilă prin aplicarea unei scheme sociologist-vulgare (ea însăși dogmatică ca substanță) ce postulează o nediferențiată și invariabilă „bază existențială" aflată la temelia oricăror atitudini și moduri cognitive [10].

★

Deși se consideră că problema genurilor, formelor și modurilor de cunoaștere a apărut abia cu sociologia postmarxistă a cunoașterii, în speță la autori ca Scheler, Mannheim, Gurvitch etc., în realitate lucrurile nu stau tocmai așa. În opera lui K. Marx, această problemă este în repetate rînduri dezbătută.

Este cunoscută, în acest sens, tratarea marxistă a chestiunii formelor conștiinței sociale (care, după opinia noastră, sînt deopotrivă și forme ale cunoașterii). Apoi nu trebuie uitat că la Marx problema genurilor cunoașterii este întotdeauna privită istoric-concret. Numai că la el, spre deosebire de adversarii săi, istoria acestei probleme devine în fapt problema istoriei ei. „La început — scrie Marx — conștiința (aci în sens de cunoaștere. — *H.C.*) este, firește, numai conștiința *celui mai apropiat* mediu sensibil și a legăturii mărginite cu alte persoane și lucruri din afara individului. . ."[11].

Avem aici expuse în germene tezele sociologiei moderne a cunoașterii cu privire la două dintre cele mai originare genuri de cunoaștere: cunoașterea perceptivă a lumii exterioare și cunoașterea „*de Noi*" și a „*Altora*". În timp ce, după sociologii nemarxiști ai cunoașterii (Gurvitch[12], Merton etc.), aceste „genuri" pot fi constatate pe orice treaptă a dezvoltării sociale, la Marx ele exprimă doar un anumit stadiu, de început din istoria cunoașterii umane. „Acest început are un caracter tot

[10] De aceea, pentru a explica sociologic aceste modalități, se cer relevate „cadrele sociale" aleatorii sau derivate, se cere elaborat un instrument nuanțat de depistare a corelațiilor, covariațiilor etc. dintre cunoaștere și societate.

[11] K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană*, *Opere*, vol. 3, ed. a 2-a, București, Edit. politică 1962, p. 31.

[12] Pentru acest autor, de pildă, sînt considerate a fi *genuri de cunoaștere*: 1. Cunoașterea perceptivă a lumii exterioare; 2. Cunoașterea Altora („*Des Autrui*") și „de Noi" („*Des Nous*"), a grupurilor, claselor, societăților; 3. Cunoașterea de simț comun („*de bon sens*"); 4. Cunoașterea tehnică; 5. Cunoașterea politică; 6. Cunoașterea științifică; 7. Cunoașterea filozofică.

atît de animalic ca şi însăşi viaţa socială de pe această treaptă; este o simplă conştiinţă de turmă, iar omul se deosebeşte aici de berbec numai prin faptul că la el conştiinţa ţine locul instinctului. . ."[13].

Această conştiinţă se dezvoltă însă mai departe. Diviziunea muncii generează *posibilitatea* altor forme de cunoaştere. Este vorba de forme ale cunoaşterii sociale ca „morala, filozofia, dreptul, politica ş.a.m.d. Se produce, de asemenea, o scindare între cunoaşterea comună şi cea „teoretică".

Situaţia scindării cunoaşterii umane în genuri, forme şi modalităţi diferite (uneori antinomice) a însemnat totodată şi ivirea posibilităţii de *alienare* a spiritualităţii umane. Fenomenul respectivei alienări nu este însă etern. K. Marx întrevede că în comunism o parte din formele conştiinţei sociale (în speţă cele cu un pronunţat caracter alienat) vor dispărea. Numai că acest proces este de foarte lungă durată: în realitate, după cum arată Marx, chiar şi în socialism, o dată cu menţinerea claselor şi a unor forme de alienare în economie (prin producţia de mărfuri), se menţin încă şi forme ale alienării în cunoaşterea comună etc.

Sociologia cunoaşterii este chemată deci a releva şi în cazul societăţii socialiste ierarhia variabilă a genurilor, a formelor şi a modurilor de cunoaştere. Ea trebuie să indice „cadrele sociale" care fac ca cunoaşterea societăţii etc. să se afirme şi în forme extraştiinţifice, paraştiinţifice etc. Dezbaterea problemei cadrelor sociale ale cunoaşterii constituie de aceea unul din capitolele cele mai importante ale sociologiei moderne a cunoaşterii.

3. CADRELE SOCIALE ALE CUNOAŞTERII

Chiar şi sociologii nemarxişti ai cunoaşterii pornesc în susţinerile lor de la o teză de vădită provenienţă marxistă atunci cînd recunosc că gîndirea, în măsura în care nu este imanent determinată, precum şi în măsura în care unul sau altul din aspectele ei pot fi derivate din factori extracognitivi, are o „bază existenţială". Cunoaşterea nu mai este considerată act transcendent, ci un act uman, relativizat de împrejurări sociale etc. Numai că din acest punct de „concordanţă" metodologică cu marxismul pornesc apoi teorii dintre cele mai variate cu privire la natura respectivei „baze existenţiale". Max Scheler, de pildă, consideră că această bază existenţială a variat de la o epocă la alta (rubedenia, atitudinea puterii, factori de producţie şi populaţie etc.), determinînd din această pricină o diversitate de ideologii antropologice, care, la rîndul lor, au putut juca rolul de „fundament existenţial" al cunoaşterii. Şi Mannheim stipulează o anume „compatibilitate" între o structură gîndită şi configuraţia unei realităţi existenţiale date. El arată că conceptele şi categoriile cunoaşterii sînt determinate de stări ale societăţii şi de tendinţe care animă societatea în feluritele ei momente. Poziţia socială determină însă, după Mannheim, doar „perspectiva", adică „modul în care este privit un obiect, ce observăm în el şi cum este perceput în gîndirea observatorului". Determinarea situaţională nu invalidează gîndul,

[13] K. Marx şi F. Engels, *Ideologia germană*, *op. cit.*, p. 31–32.

dar particularizează totuşi domeniul „observării" şi limitele validităţii sale. Atît pentru Scheler, cît şi pentru Mannheim, factorii existenţiali nu „creează" şi nici nu „determină" conţinutul ideilor; ei explică numai sau justifică diferenţa dintre potenţialitate şi actualitate; ei împiedică, încetinesc sau grăbesc actualizarea ideilor potenţiale, sau, după o imagine a lui Clark Maxwell, „ei deschid şi închid porţile ecluzei pentru ca potopul ideilor să poată intra".

O schemă interesantă în ce priveşte paradigma sociologică a bazei existenţiale a cunoaşterii aduce sociologul american contemporan Robert K. Merton. Acesta distinge drept baze existenţiale ale modurilor de cunoaştere următoarele:

a) bazele sociale (poziţia socială, generaţia, rolul, profesiunea, structurile grupei, „clasificarea istorică", interesele, societatea, afilierea etnică, mobilitatea socială, structura puterii, procesele sociale (competiţie, conflicte etc.)).

b) baze culturale, valorile, starea de spirit caracteristică (ethos), „climatul opiniei", *Volksgeist*, *Zeitgeist*, tipul de cultură, mentalitatea epocii, *Weltanschauung*-ul etc.

Sociologul francez G. Gurvitch dezvoltă şi el pe aceeaşi linie o teorie sociologică realistă nu lipsită de interes asupra bazei existenţiale a cunoaşterii aşa cum aceasta se conturează sub împătrita înrîurire a factorului microsociologic, a factorului grupuri particulare, a factorului clase sociale şi a factorului societate globală.

Strădania acestor autori de a explica pluralitatea genurilor şi a modurilor de cunoaştere este orientată deci în două direcţii principale: a) negarea existenţei unei „baze existenţiale" materiale unice, care să determine *univoc* lumea cunoaşterii şi cunoştinţelor; b) lărgirea considerabilă a nomenclatorului de „parametri sociali" de importanţă secundară sau terţiară cu care să poată fi, eventual, corelate unele sau altele dintre modalităţile cunoaşterii.

Dacă în privinţa primei direcţii semnalate susţinerile autorilor amintiţi se află cu mult în urma rezolvării marxiste a problemei, trebuie recunoscut însă că, în ce priveşte a doua direcţie, contribuţiile aduse sînt cel puţin sub raport formal meritorii, cu atît mai mult cu cît ele îşi sorb „inspiraţia" tot din opera lui K. Marx. Iată, în acest sens, doar cîteva „cadre sociale" ale cunoaşterii ce pot fi desprinse din lucrările întemeietorului sociologiei ştiinţifice.

Dintre cadrele sociale ale cunoaşterii, K. Marx a acordat o importanţă majoră factorului *diviziunii muncii* în geneza şi particularizarea fenomenului cunoaşterii şi a formelor conştiinţei sociale. Diviziunea muncii este responsabilă, sociologic vorbind, de separarea muncii în cele două tipuri fundamentale cunoscute — manuală şi intelectuală (diferenţiate necontenit apoi într-o puzderie de „munci parţiale", profesiuni etc.) — şi prin mijlocirea acestora de nenumărate determinări şi particularizări ale cunoaşterii. Însăşi apariţia formelor conştiinţei sociale trebuie pusă în corelaţie cu diviziunea socială (şi profesională) a muncii. *Alienarea* conştiinţei este tot o rezultantă a acesteia. Consecinţă, printre altele, şi a diviziunii sociale a muncii, actele de cogniţie sînt de asemenea puternic particularizate prin sumedenie de *cadre* socio-profesionale: macrosociale, clasiale, profesionale, microgrupale (familiale) etc.

În legătură cu cadrele socio-profesionale, Marx scrie : „*Prin diviziunea muncii profesiunea devine de sine stătătoare*; fiecare consideră că profesiunea sa este cea adevărată. Despre raportul existent între profesiunea lor şi realitate ei îşi fac *iluzii* (subl. ns.) în mod cu atît mai necesar cu cît acest lucru este condiţionat prin însăşi natura profesiunii"[14].

În terminologia modernă a sociologiei cunoaşterii putem exprima cele de mai sus referindu-ne la raportul dintre *cunoaştere-rol* şi *status social*.

În opera lui K. Marx pot fi găsite elemente pentru întocmirea unui amplu nomenclator de cadre sociale ale cunoaşterii şi cunoştinţei. Le vom enumera doar : 1. Orînduirea social-economică, luată ca totalitate — factor de diferenţiere şi totodată de uniformizare pînă la un anumit punct a genurilor şi modurilor de cunoaştere contradictorii dintr-o societate istorică dată. 2. Cadrul naţional de dezvoltare istorică a unei societăţi constituite ca orînduire — de asemenea factor de uniformizare, în anumite limite, a conştiinţei şi cunoaşterii[15]. 3. Cadrul „gnoseologic" al fiecărei epoci — generator de anumite iluzii specifice doar epocii respective[16]. Aceste „iluzii" sînt întreţinute în societăţile scindate în clase antagoniste şi prin faptul că „ideile clasei dominante sînt în fiecare epocă ideile dominante. . ."[17]. 4. Anumite cadre instituţional-structurale (stat, partid, biserică, mecanism birocratic etc.) care contribuie la impunerea unor forme, grupuri şi modalităţi de cunoaştere.

Marx se referă în repetate rînduri la „punctele de vedere" specifice feluritelor forme de regim în capitalism, feluritelor biserici, structuri birocratice etc. În *Sfînta familie*[18], de pildă, K. Marx scrie în acest sens că „un om de poliţie se situează pe un punct de vedere poliţienesc", *Mutatis mutandis*, un laic va avea „punctul său de vedere", un om de stat pe al său ş.a.m.d., deşi cu toţii exprimă unul şi acelaşi conţinut cognitiv de clasă.

Printre „cadrele sociale" ale cunoaşterii relevate în opera lui Marx se mai înscriu : *spiritul vremii*, *ethosul unei populaţii date*; „*Weltanschauung*"*-ul regional*; *nivelul de dezvoltare social-culturală a grupurilor*[19] ş.a.m.d. Pe prim plan ca importanţă se înscriu însă în viziunea lui K. Marx „cadrele sociale clasiale" ale cunoaşterii. *Clasele sociale* şi *păturile sociale* constituie deopotrivă cadre sociale ale diferenţierii genurilor şi modu-

---

[14] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 581.

[15] De pildă, Marx (vezi K. Marx şi F. Engels, *Ideologia germană* în *Opere*, vol. 3, p. 41) vorbeşte despre „caracterul pur naţional" al unor soluţii teoretice.

[16] K. Marx şi F. Engels ridică în *Ideologia germană* (vezi *Opere*, vol. 3, p. 40 etc.) interesanta problemă a iluziilor de epocă în termenii următori : „De aceea această concepţie (idealistă. — *H.C.*)... la tratarea fiecărei epoci istorice în parte a trebuit *să împărtăşească iluziile epocii respective*. De pildă, dacă o epocă îşi închipuie că este determinată de motive pur politice sau religioase... istoricul ei îşi însuşeşte această opinie".

[17] K. Marx şi F. Engels, *Ideologia germană*, în *op. cit.*, p. 47.

[18] Vezi *idem*, *Opere*, ed. a 2-a, vol. 2, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 21.

[19] Amintim că întemeietorii marxismului acordau o mare importanţă cadrului „social-cultural" în dezvoltarea cunoaşterii. Ei au insistat adeseori asupra importanţei culturalizării maselor, considerată drept verigă principală în ridicarea gradului de conştiinţă şi cunoaştere a muncitorilor asupra realităţilor înconjurătoare. Firește, gradul de cultură al unui grup social dat e în raport direct cu locul pe care-l ocupă în producţie, cu statusul şi rolul social.

rilor de cunoaştere socială (şi cunoştinţele ideologice produse prin acestea), cît şi de omogenizare a diverselor conştiinţe într-o unică conştiinţă de clasă.

Bogatul nomenclator de „cadre sociale" ale cunoaşterii şi cunoştinţei, posibil a fi pus în evidenţă în opera lui K. Marx, reprezintă, fără îndoială, un principal instrument operaţional al sociologiei moderne a cunoaşterii.

În opera marxistă găsim, de asemenea, numeroase indicaţii cu privire la funcţionalitatea şi felul în care sînt *corelate* feluritele genuri, forme şi moduri ale cunoaşterii cu „cadrele sociale" ale unei orînduiri date : în primul rînd referiri la funcţionalitatea şi obiectivitatea ideologiei proletare.

4. OBIECTIVITATEA CUNOAŞTERII IDEOLOGICE A VIEŢII SOCIALE

Ideologia proletară este sau tinde a fi ştiinţifică (*adevărată*) pentru că ridică interesele întregii societăţi, deci ale *societăţii concrete* la rang de valoare supremă. Adevărul obiectiv (la nivelul ontologiei sociale) rezidă nu într-o latură a societăţii sau alta, ci în societatea luată ca întreg. „Părţile" îşi merită caracteristicile de reale, concrete, deci adevărate *numai* şi *întrucît* participă la întreg. Ele se valorifică *prin* întreg. Noţiunile, tezele, legile — sau într-un cuvînt enunţurile disciplinelor ideologice marxiste reflectînd dezideratul valorii „integraliste" — depăşesc viziunea empirică pozitivistă asupra puzderiei de acţiuni, comportamente şi interese interindividuale şi se menţin la un plan al generalităţii şi esenţialităţii convenabil atitudinii ştiinţifice.

Cunoaşterea ideologică, avînd o anume funcţionalitate şi anume particularităţi, se distinge totuşi într-o oarecare măsură de cunoaşterea ştiinţifică. După cum arată Marx în *Introducere* la *Contribuţii la Critica economiei politice*, o disciplină socială devenită ştiinţă dobîndeşte statusul şi rolul oricărei ştiinţe exacte. Prin funcţia lor informaţională, ştiinţele sociale se apropie tot mai mult (ca formă, ca precizie şi exprimare cantitativistă) de aşa-zisele ştiinţe exacte. În acest sens, socotim că trebuie interpretată şi indicaţia dată de Marx că ştiinţa trebuie să se constituie ca o forţă productivă.

Disciplinele sociale, pe măsura ştientizării lor, tind, aşadar, a-şi întemeia un gen propriu de cunoaştere, bine diferenţiat atît de cunoaşterea simţului comun, cît şi de cunoaşterea de tip filozofic. Se ştie, în acest sens, că ştiinţele exacte, utilizînd o gamă întinsă de metode cantitative şi dispunînd de sisteme axiomatico-deductive elaborate, izbutesc formularea unor complexe enunţuri de formă cantitativă cu un înalt grad de precizie. Concepţia potrivit căreia ştiinţele sociale ar avea de-a face înainte de toate cu aspectele calitative ale realităţii sociale că ele s-ar constitui ca un discurs asupra acestei realităţi şi că astfel cunoştinţa sociologică nu ar fi sortită să îmbrace o formă matematică este cu mult depăşită. Latura informaţională, concretă şi precisă a ştiinţelor sociale prevalează astăzi în enunţurile economiei politice, ale sociologiei de ramură etc.

Firește, în domeniul disciplinelor sociale este anevoios a distinge rigid sarcina pur „informațională" a acestora de sarcina lor socială, care constă în primul rînd, în constituirea, stimularea sau motivarea anumitor mișcări și acțiuni sociale, în „canalizarea" sentimentelor, în grăbirea unei decizii sau anularea ei etc. Diviziunea muncii pe tărîmul spiritualității social-umaniste determină însă ca, în timp ce aceste ultime sarcini revin în principal ideologiei, filozofiei etc., știința socială să se axeze în principal pe informație și pe sistematizarea *semnificativă* a acesteia.

Prin conținut, cunoașterea ideologică, fiind condiționată de o multitudine de funcțiuni și „cadre sociale" („macro și microgrupale"), nu poate atinge, integral stadiul de universalitate al științei. Culmea cea mai înaltă ce poate fi atinsă de ideologie este realizarea unei concordanțe între forma ei generală și conținutul intereselor generale pe care le exprimă : ceea ce se produce în socialism, fază socială în care „dominația claselor" începe să facă loc dominației întregului popor de oameni ai muncii.

★

Dialectica devenirii cunoașterii umane oscilează deci între aspirația către universal și limitările condiționate de cadrele și funcțiunile sociale, care o relativizează.

În lumina teoriei sociologice marxiste a cunoașterii, aventura cunoașterii sociale se exprimă într-o devenire ascendentă de la stadiul „conștiinței de turmă", prin stadiul foarte îndelungat al diferențierii genurilor, formelor și modalităților de cunoaștere, spre un stadiu înalt în care genurile alienate de cunoaștere vor dispărea, conștiința socială devenind în *substanța* ei știința socială.

Genul cunoașterii științifice se dezvoltă, firește, încă din penultimul stadiu amintit, alături și în opoziție cu genurile alienate de cunoaștere. Numai că sfera ei de cuprindere se referă în primul rînd și uneori exclusiv la domeniul cunoașterii lumii naturale. Viața socială și umană rămîne încă multă vreme, chiar după apariția științei, ca gen distinct de cunoaștere, domeniul unor variate, complexe și conjugate „puncte de privire".

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Filozofia praxis-ului *

Adolfo Sanchez Vazquez este unul dintre prestigioşii filozofi de orientare marxistă ai Mexicului contemporan. Profesor titular la Facultatea de filozofie şi litere a Universităţii Naţionale Autonome, unde predă estetica şi un curs de filozofie contemporană, este autor al cîtorva lucrări din lista cărora selecţionăm : *Marxismo y existencialismo, La filosofia de Rousseau y su influencia en Mexico, Las ideas esteticas en los „Manuscritas' economico — filosoficos" de Marx.* Aceasta din urmă, apărută în 1965 într-o editură mexicană şi în 1966 la Havana, a suscitat interes în cercurile filozofice şi artistice, fiind primită extrem de favorabil de critică şi public.

Ultima sa carte, *Filosofia de la praxis*, temerară prospecţiune în universul categorial al practicii, se remarcă prin temeinicia şi supleţea dialectică a analizei, prin subtilitatea argumentaţiei şi inteligenţa cu care ocoleşte vulgarizările sau încheierile greoaie, nesusţinute demonstrativ şi faptic, circumstanţiate dogmatic. Urmărind monografierea *praxis*-ului, A. Sanchez Vazquez nu ignorează nici un aspect — de la precizările terminologice şi examenul istoric şi pînă la definirea sau analiza componentelor sale categoriale — menit să-i conducă cercetarea la concluzii bine statornicite şi complete.

Autorul, cum însuşi titlul o spune şi introducerea cărţii o justifică, preferă terminologic noţiunea de *praxis* celei de *practică*, întrucît ar poseda un plus de adecvaţie. „Raţiunea ce ne-a determinat la aceasta — scrie în introducerea cărţii sale A. Sanchez Vazquez — a fost încercarea de a separa conceptul de practică de folosirea uzuală ca un rezultat practic-uman în sens strict utilitar şi peiorativ, ca, de pildă, în cazurile următoare : om practic, rezultate practice, profesiune practică etc." (p. 13—14). Împrumutat de la vechii greci, *praxis*-ul în accepţia contemporană, previne autorul, reţine numai forma lexicală, nu însă şi semnificaţia. Pentru antici, şi în speţă pentru Aristotel, *praxis*-ul înseamnă simpla acţiune de a duce la capăt o întreprindere, însă o acţiune care nu-şi exteriorizează rezultatul, nu creează un obiect străin de agent şi activitatea sa. Aşadar, se referă la acţiunea morală, nu însă şi la cea meşteşugărească, pentru că aceasta, producînd un obiect exterior subiectului, iese în afara limitelor *praxis*-ului (în accepţia greacă), pentru a se instala în *poiesis*. Spre deosebire de *praxis*, *poiesis* semnifică actul de producere — exteriorizare. Astfel, opera de artă, dar şi produsul meşteşugăresc erau pentru greci rezultatul unei activităţi *poietice*, şi nu practice.

Dacă am dori să fim credincioşi semnificaţiei originare a termenului grecesc corespunzător, ar trebui, notează autorul, mai curînd să spunem *poiesis* decît *praxis* şi „filozofia, ale cărei concepte fundamentale vrem să le lămurim, s-o înţelegem ca filozofie a *poiesis*-ului" (p. 14). Identic doar formal cu termenul elin, conceptul de *praxis* a căpătat

* Adolfo Sanchez Vazquez, *Filosofia de la praxis*, Editorial Grijalbo, S. A., Mexico, D.F., 1967.

însă de-a lungul vremurilor, și mai ales în filozofia marxistă, semnificații aparte.

Astfel, excursul istoric întreprins de autor, esențial și sugestiv, intenționează reconstituirea procesului de constituire categorială a *praxis*-ului. Constatînd în *Renaștere* o schimbare radicală a „conștiinței filozofice a practicii", A. Sanchez Vazquez o pune pe seama unei perspective activiste despre om deschise de burghezie.

În această nouă perspectivă, observă autorul, omul încetează de a mai fi un simplu „animal teoretic" sau „contemplativ", pentru a se impune ca „subiect activ, constructor și creator al lumii. Demnitatea umană revendică nu numai contemplarea, dar și acțiunea. Omul ființă rațională apare de acuma și ca ființă voliționlă" (p. 29).

Avînd în vedere aceasta, într-o istorie a „conștiinței filozofice" a *praxis*-ului, autorului nu-i apare ca o simplă pedanterie de exeget introducerea lui da Vinci, a lui Bruno sau Bacon; la fel, reamintirea lui Machiavelli, care în *Principele* dă o adevărată descriere a „practicii politice", adesea în forma ei generală, și nu restrînsă doar la specificul său burghez. Autorul nu lasă deoparte nici filozofia carteziană, nici ideologia revoluției franceze din 1789, nici economia clasică engleză și nici, mai ales, pe Hegel și Feuerbach, cărora le consacră întinse și sugestive analize.

Urmărind devenirea categorială a *praxis*-ului, autorul instalează însă cercetarea îndeosebi în cîmpul concepției marxiste, în care vede pe bună dreptate momentul ce i-a deschis *practicii* istoria sa științifică. Examenul definiției *praxis*-ului, a raportului cu teoreticul, a formelor sau a elementelor deosebitoare față de violență, în fine a filozofiei marxiste ca „filozofie a *praxis*-ului", A. Sanchez Vazquez îl desfășoară într-un plan larg și sondînd la adîncime. Reținem din dezvoltările sale:

— *Distincția* detaliat urmărită și investigată *între activitate și practică.*

Deși autorul nu aduce puncte de vedere subliniat noi, el elaborează însă o sinteză și o sistematizare, în ansamblu instructive, a tuturor elementelor pe care o asemenea operație le comportă. Deși e activitate, practica, notează filozoful mexican, nu o acoperă în întregime, întrucît, dacă orice practică este activitate, nu orice activitate este practică.

În genere, prin activitate, spune autorul, înțelegem actul sau un grup de acte în virtutea cărora un agent exercită o acțiune modificatoare. Dar agent transformator, care acționează, așadar, poate fi atît omul, cît și orice animal sau lucru oarecare neînsuflețit. Deci activitatea ar fi sinonimă acțiunii înțelese ca act ce modifică o materie exterioară sau care este imanentă agentului.

Spre deosebire de activitatea luată în accepția ei cea mai largă, cosmică, practica, o speță a ei, tipic umană înseamnă acțiune transformatoare adecvată unor scopuri, chiar dacă adesea se ajunge la rezultate neintenționate.

Este, subliniază Sanchez Vazquez, o realitate că între intenții și rezultat atît la nivel individual, cît și (și mai ales) social se manifestă o inadecvare, obținîndu-se de multe ori producte neintenționate ca atare. Însă aceasta nu ține de însăși condiția umană, progresul istoric probînd continua depășire a neintenționalității. Astfel, oamenii secolelor care au premers pe al nostru au „produs" neintenționat sclavia, feudalismul..., însă în mod conștient proletariatul își propune să realizeze distrugerea relațiilor capitaliste.

Dar, cu toate că nu întotdeauna există concordanță între intenție și finalizare, *practica nu poate fi decît intențională*, individuală sau colectivă, chiar dacă are o mai mare încărcătură spontană decît reflexivă. Lipsită de intenționalitate, practica s-ar putea mai curînd numi activitate instinctuală, dar nu acea activitate esențial umană producătoare de noi realități: economice, politice, artistice.

— *Nivelele practicii.* „Dacă practica — scrie autorul — este acțiunea omului asupra materiei și crearea, prin mijlocirea acesteia, a unei noi realități umanizate, putem vorbi de diferite nivele ale practicii în funcție de gradul de pătrundere a conștiinței subiectului activ în procesul practic și de recreare sau umanizare a obiectului" (p. 201).

Acestea ar duce, deocamdată, la distingerea a două cupluri de nivele: creator și

reiterativ ; reflexiv și spontan. Nu sînt excluse însă trecerile și intercondiționările. Astfel, practica reiterativă stabilește relații de structură cu cea spontană, iar cea creatoare cu cea reflexivă. În același timp, *nivelul* însuși este relativ, pentru că relative sînt și criteriile pe care se întemeiază distincțiile sus-menționate.

— În fine, după părerea autorului, *praxis*-ul este *categoria centrală a filozofiei marxiste.*

Preluată de la Gramsci, sugestia capătă un contur mai precis la filozoful mexican, cu toate că și acesta întîrzie asupra acestei idei mai puțin decît ar merita-o. Sanchez Vazquez ia în considerație modul de a fi al filozofiei marxiste ca rezultat al *praxis*-ului, dar și ca instrument teoretic al transformării realității. Însă nu în măsura cuvenită îl preocupă și argumentarea gnoseologică sau mai curînd epistemologică. Adică nu cercetează și din această perspectivă *praxis*-ul în funcția sa de categorie centrală a filozofiei marxiste.

Astfel ideea, deși remarcabilă, rămîne tratată, am putea spune, invers proporțional cu valoarea ei. Aceeași observație privește și cercetarea raportului dintre practică și cunoaștere în genere și cea științifică în speță.

Cu toate acestea însă, cartea se dovedește a fi printre cele mai reușite lucrări consacrate *praxis*-ului, actuală prin problematică și prin soluții.

În încheiere, menționăm un fapt care vine să certifice o anumită popularitate a cărții românești de filozofie peste hotare. A. Sanchez Vazquez, cu prilejul analizei idealismului clasic german, se întemeiază de cele mai multe ori pe concluziile la care a ajuns acad. C. I. Gulian în cercetarea sa privitoare la *Metodă și sistem la Hegel.*

Gh. Vlăduțescu

Necesitatea artei *

Se poate vorbi de existența esteticii marxiste ca știință constituită, articulată pînă la detaliu, sau numai de existența principiilor ei de bază ? Orice răspuns unilateral este superfluu. Există, fără îndoială, numeroase contribuții esențiale la elucidarea în spiritul principiilor marxiste a unor probleme fundamentale ale esteticii. Valoarea artei, specificul cunoașterii estetice, raportul dintre conținut și formă în artă, categoria comicului, a sublimului, a monumentalului etc. au constituit obiectul unor susținute cercetări din partea unor teoreticieni și critici ca F. Mehring, A. Gramsci, G. Lukacs, R. Garaudy, S. de la Volpe, G. Thompson, St. Morawski.

Stadiul actual al cercetării estetice impune însă cu necesitate realizarea unor sinteze cuprinzătoare ale fenomenului artistic, bine-înțeles fără a renunța la studiul monografic. Pe de altă parte, interpretarea științifică a fenomenelor artistice a fost îndelungată vreme frînată de manifestarea unor tendințe dogmatice, exclusiviste. Dincolo de orice bune intenții, aceste tendințe au întîrziat evoluția esteticii marxiste, astfel că în momentul de față nu putem vorbi decît de o știință aflată în plin proces de elaborare și constituire, proces la care lucrarea esteticianului Ernst Fischer își propune să contribuie.

Avem de-a face cu o încercare de sinteză, a cărei ambiție depășește modestia aparentă a titlului, ținînd să ofere o imagine de ansamblu a principiilor marxiste asupra artei, asupra funcției, originii și dezvoltării ei.

Încă în prefață E. Fischer își declară lucrarea o consecință a renunțării sale „la semnele de exclamare dogmatice, în favoarea semnelor de întrebare critice". Prilejul nimerit pentru exercitarea acestei creatoare îndoieli *rațională pe termenul concret al faptelor artistice* îl constituie analiza fenomenului artei moderne întreprinsă în capitolele centrale ale cărții : „Arta în capitalism", „Conținutul și forma".

Intenția autorului este de a formula o replică împotriva esteticii idealiste, precum

* E. Fischer, *Necesitatea artei*, București, Edit. Meridiane, 1968. 245 pagini.

și împotriva tendințelor de aplicare dogmatică a marxismului la fenomenul artistic. Acest dublu sens polemic e prezent în fiecare din diviziunile lucrării și, mai ales, în analiza curentelor artistice ce s-au perindat în perioada capitalismului. E. Fischer încearcă să pună în valoare elementele pozitive cu care aceste curente au îmbogățit tezaurul artei universale, relevînd totodată, de pe poziții marxiste, caracterul lor contradictoriu.

Impresionismul, de exemplu, a fost o revoltă împotriva artei academice oficiale și în acest sens a însemnat un incontestabil progres, un moment de culme al mijloacelor de expresie artistice. Dar individualismul sceptic, evaziunea din realitate care l-au caracterizat i-au neutralizat adesea însușirile.

Într-o și mai mare măsură, Fischer vede în naturalism o mișcare artistică cu caracter protestatar, expusă însă — datorită refuzului de a accepta caracterul evolutiv al condițiilor sociale — primejdiei alunecărilor în fatalism sau misticism.

Parcurgerea capitolului care analizează curentele artei moderne lasă, dincolo de satisfacția unei analize marxiste profunde și la obiect, un sentiment de neîmplinire: contribuția diferitelor curente la progresul artei este adeseori examinată dintr-un punct de vedere extraestetic, în funcție de „cantitatea" protestului social conținut. Anecdotica socială este accentuată exagerat, în dauna particularităților de ordin artistic, ceea ce duce în mod inevitabil la o oarecare uniformitate în caracterizarea unor curente altfel foarte diferite.

Nu aceeași obiecție se poate aduce paginilor dedicate realismului, pe care Fischer îl privește în toată complexitatea și diversitatea laturilor sale. El constată elasticitatea acestui concept care definește cînd o atitudine, cînd un stil.

„Cînd considerăm recunoașterea unei realități date în mod obiectiv drept criteriu al realismului în artă — raționează Fischer, — nu trebuie să reducem această realitate la o lume strict exterioară. (...) Realitatea cuprinde toată imensa diversitate de interacțiuni. în care se află antrenat și omul, cu aptitudinile sale de sensibilitate și înțelegere. (...) Realismul în sens strict, este numai o formă posibilă de expresie nu însă singura sau suprema".

Intercalate printre secțiunile dedicate caracterizării particularităților diferitelor curente un număr de paragrafe tind să prezinte trăsăturile de ansamblu ale artei și literaturii lumii capitaliste, determinate de cadrul ei social și ideologic: alienarea, nihilismul, dezumanizarea, fragmentarea, evadarea din societate, mistificarea și fabricarea de mituri. Examinînd tendința de „remitizare" a artei moderne, drept o consecință a alienării spirituale (care, la rîndul ei, e o consecință a industrializării capitaliste), Fischer constată în mod just că „dorința de a simplifica această realitate intolerabil de complexă, de a o reduce la esențial și dorința de a face să se vadă ființele omenești legate mai degrabă prin relații umane elementare decît prin raporturi materiale au dus la folosirea mitului în artă". Dar autorul împinge lucrurile prea departe. „Fabricarea de mituri — afirmă el — oferă posibilitatea de a fugi cu cugetul împăcat de orice răspundere socială" din moment ce „natura specifică a unui moment istoric este falsificată și transformată în ideea generală de «existență» (...). Unii scriitori, de la Camus la Beckett, au încercat să desprindă omul de societate, să-i anuleze identitatea (...). În felul acesta realitatea devine ireală și omul inuman". A opune în acest fel particularul istoric generalului uman înseamnă a neglija faptul că fiecare înfățișare concretă pe care o dobîndesc în operele de artă relațiile dintre oameni într-un moment istoric dat nu este, în ultimă instanță, decît un mod specific de manifestare a unei **esențe generale**, către care toate cazurile particulare converg.

Arta are dreptul de a-și căuta căile proprii de acces spre esențe, de a ocoli învelișurile efemere, de a încerca să găsească un drum mai direct. În acest sens, tendința unei părți a artei moderne către esențializarea pe care o oferă mitul nu constituie în mod necesar o fugă de realitate; ea poate însemna — și numeroase exemple confirmă acest adevăr — intenția de a accede la realitate pe un alt plan, adeseori superior. În cele mai valoroase dintre operele lui Camus, ca să rămînem la unul din exemplele propuse de Fischer însuși,

„mitizarea" nu înseamnă desprinderea omului de societate și cu atît mai puțin anularea identității lui, ci, dimpotrivă, examinarea dintr-un unghi înalt a raporturilor om-societate, afirmarea unei identități individuale îmbogățite.

O parte importantă a lucrării este consacrată problemei raportului conținut-formă în artă, temă tratată pe baza unui bogat eșafodaj de informație artistică. Numeroase exemple converg spre a demonstra în spirit marxist multitudinea modurilor în care conținutul operei de artă îi poate genera și determina forma în procesul desfășurării fenomenului artistic de-a lungul secolelor.

Autorul avertizează împotriva interpretărilor vulgarizatoare „Trebuie să ne ferim de a vedea în fiecare operă de artă sau în fiecare element al stilului expresia directă și fără echivoc a unei clase sau a unei situații sociale. Trebuie să avem grijă să nu judecăm opera unui scriitor, a unui artist sau a unui muzician întrebîndu-ne numai dacă ea e „progresistă" sau „reacționară".

Totuși trecerea de la aceste adevăruri generale la aplicațiile concrete este însoțită uneori de abdicări. Vorbind despre muzică — cea mai abstractă dintre arte —, Fischer încearcă să stabilească un raport prea direct, de factură sociologizantă, între „conținut" și „formă", între structura muzicală a unor opere și situația socială care i-ar fi dat naștere. Potrivit concepției sale, „în *Simfonia a IX-a*, bucuria care izbucnește în mișcarea corală nu este o bucurie oarecare, o bucurie abstractă ..., ci o bucurie care presupune mase orășenești, o bucurie care n-are nimic de-a face cu bucuria rustică, cu petrecerile și dansurile țărănești", sau: „conținutul ultimelor compoziții de muzică de cameră exprimă o singurătate îngrozitoare ... nu este însă vorba de o singurătate abstractă, ci de una diferită de singurătatea sihastrului evlavios sau de aceea a unui țăran blocat de zăpezi în coliba sa de munte, — este singurătatea urbană și cu totul nouă care a apărut în lumea burgheză modernă odată cu mulțimile".

Se știe însă că muzica este o artă echivocă în sensul pozitiv al cuvîntului. Mesajul ei conține o mare doză de generalitate. Fiecare ascultător, în funcție de structura lui spirituală și temperamentală, poate sesiza cu precădere — în muzică mai mult decît în oricare altă artă — anume aspecte.

Muzica topește elementul individual și contingent în retorta universalității, expresia muzicală ridicîndu-se astfel în sfera permanențelor și esențelor umane cele mai generale.

Într-un alt capitol al cărții, autorul se oprește asupra evoluției lor de-a lungul diverselor epoci istorice în raport cu dezvoltarea relațiilor sociale.

Arta este, în concepția lui Fischer, un instrument de acces la totalitate, o modalitate de a răspunde la aspirația individului spre plenitudine, spre depășirea propriei sale condiții fragmentare și efemere: „Omul simte că nu poate atinge totalitatea decît dacă își însușește și experiența altuia, care virtual este și a sa. (...) Arta e mijlocul indispensabil al fuziunii individului cu totalitatea. Ea reflectă capacitatea lui infinită de a împărtăși experiențe și idei". Acestui element dionisiac al artei Fischer îi asociază și pe cel „apollinic", de detașare a spectatorului față de operă, de divertisment și plăcere.

Ampla explicație psihologică pe care o propune Fischer pentru înțelegerea funcției artei prezintă o deosebită importanță teoretică, întrucît ea anulează mai vechile disocieri între funcția „educativă", „gnoseologică" și „estetică", concepînd contactul nostru cu obiectul de artă ca pe un moment unitar, necesitînd o considerare globală.

Rațiunea de existență a artei are în același timp un caracter istoric, se modifică pe măsura evoluției societății. Și totuși, arată Fischer, absolutizările nu-și au aici locul: „Cu toată diversitatea situațiilor sociale, există ceva în artă care exprimă un adevăr imuabil". Arta e o categorie în același timp istorică și anistorică, exprimînd epoca și totodată ridicîndu-se la altitudinea unui moment al umanității. În acest fel, autorul propune o interpretare dialectică a raportului continuitate-discontinuitate în procesul desfășurării istorice a fenomenului artistic.

Odată cucerit acest, adevăr Fischer încearcă să arunce o privire asupra viitorului artei. Va mai fi oare necesară arta în societatea care va oferi garanția unei vieți cu adevărat omenești, în comunism, dacă misiunea artei este de a ne echilibra fragmentarea într-o societate împărțită în clase? Autorul dă acestei întrebări un răspuns umanist în perspectiva unei continue depășiri: „Omul nu va fi niciodată condamnat la imobilitatea paradisului, ci va continua totdeauna să se dezvolte. El va dori totdeauna să fie mai mult decît ceea ce poate să fie, se va revolta totdeauna împotriva limitelor naturii sale, se va strădui totdeauna să se depășească și va aspira tot timpul la nemurire. (...) Și va avea veșnic nevoie de artă pentru a se simți la largul lui nu numai în propria sa viață, ci și în acea parte a realității despre care imaginația sa îi spune că el nu o stăpînește încă".

Eseul lui R. Fischer constituie o dovadă că drumurile deschise esteticii de concepția filozofică marxistă sînt practic inepuizabile; esteticianul austriac, prin ceea ce propune nou ca idee și ca metodă, defrișează el însuși unul din aceste drumuri.

Miana Brucăr

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

Bib. O.

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

* * *, **Curente și orientări în istoria filozofiei românești**, 1967, 287 p., 11 lei.

VASILE CONȚA, **Opere filozofice**, ediție îngrijită, cu un studiu introductiv, comentarii și note de Nicolae Gogoncață, 1967, 659 p., 27 lei.

C. I. GULIAN, **Originile umanismului și ale culturii**, 1967, 322 p., 14 lei.

D. D. ROȘCA, **Influența lui Hegel asupra lui Taine**, 1968, 313 p., 16 lei.

PORFIR, DEXIP, AMMONIUS, **Comentarii la Categoriile lui Aristotel** însoțite de textul comentat. Traducere, note și cuvînt înainte de Constantin Noica, 1968, 315 p., 16,50 lei

ECONOMIE

A. D. XENOPOL, **Opere economice**, texte alese, ediție îngrijită și cu un studiu introductiv de I. Veverca, 1967, 323 p., 18,50 lei.

COSTIN C. KIRIȚESCU, **Sistemul bănesc al leului și precursorii lui**, vol. II, 1967, 583 p., 30 lei.

P. S. AURELIAN, **Opere economice**, texte alese, studiu introductiv de Costin Murgescu, ediție îngrijită, cu comentarii și adnotări de Mihai C. Demetrescu, 1967, 401 p., 26 lei.

Dr. SULTANA SUȚA-SELEJAN, **Gîndirea economică a lui Nicolae Bălcescu**, 1967, 496 p., 22 lei.

V. MALINSCHI, **Studii economice**, 1967, 289 p., 14 lei.

PSIHOLOGIE

Sub red. prof. univ. AL. ROȘCA, **Psihologia muncii industriale**, 1967, 456 p., 29 lei.

ȘTIINȚE JURIDICE

TRAIAN IONAȘCU, MIHAIL ELIESCU, YOLANDA EMINESCU, VIRGIL EGONOMU, MARIA IOANA IEREMIA, VALENTIN GEORGESCU, PETRE ANCA, **Organizațiile socialiste ca persoane juridice în România**, 1967, 399 p., 23,50 lei.

ALEXANDRU BOLINTINEANU, DUMITRA POPESCU, **Mijloacele juridice prin care statele devin părți la tratate**, 1967, 248 p., 10,50 lei.

S. BRĂDEANU, P. MARICA și L. STÎNGU, **Tratat de drept cooperatist-agricol**, vol. I. **Partea generală, Raporturile juridice interne**, 1968, 348 p., **21,50 lei.**

EDWIN GLASER, **Regulile de interpretare a tratatelor internaționale**, 1968, 274 p., 15 lei.

REV. FILOZ., 15, 5, P. 491—650, BUCUREȘTI, 1968

I. P. I. — c. 5169

43503

Lei 10.—

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7940

TOMUL 15 1968

DIN SUMAR

UNIVERSAL ŞI NAŢIONAL ÎN DEZVOLTAREA ŞTIINŢEI — S. GHIŢĂ

HEGEL — CONCEPTUL DEVENIRII ÎN *ŞTIINŢA LOGICII* — MIHAIL PIŞCOCI

TENDINŢE ŞI ORIENTĂRI ACTUALE ÎN SOCIOLOGIA FRANCEZĂ — MIHAIL CERNEA

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE, TOMUL 15, 1968

1990 0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. DAN BĂDĂRĂU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*; OCTAVIAN CHEȚAN, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU; EMANOIL ANCUȚA.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc la CARTIMEX, București, căsuța poștală 134—135, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București. Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în patru exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

I 7940

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 15 Nr. 6 1968

DEC. 2014

SUMAR

STUDII ŞI ARTICOLE Pag.

S. GHIŢĂ, Universal şi naţional în dezvoltarea ştiinţei 655
OVIDIU TRĂSNEA, Conceptul de ştiinţă politică în secolele XVI-XVIII . . . 665
MIRCEA FLONTA, Întîmplarea şi determinismul concret 679
MIHAIL PIŞCOCI, Hegel — conceptul devenirii în *Ştiinţa logicii* 691
MIHAIL CERNEA, Tendinţe şi orientări actuale în sociologia franceză 705

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

MIHAI CIURDARIU, Pentru o ediţie critică a textelor filozofice eminesciene . . . 719

COMUNICĂRI

SILVIAN IOSIFESCU, Critica şi literatura 735

CRONICA IDEILOR

DAN BĂDĂRĂU, *Logos şi ethos* 745

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Logos şi ethos: ordinea gîndurilor şi împlinirea ţelurilor umanului (*Petre Bieltz*)
VASILE CONTA, *Opere filozofice* (*Ion Drăgan*—Timişoara) 757

Rev. filoz., 15, 6, p. 651–764. Bucureşti, 1968

10014

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 15 № 6 1968

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Стр.

- С. ГИЦЭ, Всеобщее и национальное в развитии науки 655
- ОВИДИУ ТРЭСНЯ, Понятие политической науки в XVI-XVIII вв. . . . 665
- МИРЧА ФЛОНТА, Случай и конкретный детерминизм 679
- МИХАИЛ ПИШКОЧ, Гегель — идея становления в *Науке логики* 691
- МИХАИЛ ЧЕРНЯ, Тенденции и современные ориентировки во французской социологии 705

КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

- МИХАЙ ЧУРДАРИУ, За критическое издание эминесковских философских текстов 719

СООБЩЕНИЯ

- СИЛЬВИАН ИОСИФЕСКУ, Критика и литература 735

ХРОНИКА ИДЕЙ

- ДАН БЭДЭРЭУ, «Logos şi ethos» 745

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

- «Logos şi ethos»; порядок мыслей и исполнение человеческих устремлений (*Петре Билтц*); ВАСИЛЕ КОНТА, Философские сочинения (*Ион Дрэган* — Тимишоара) 757

Rev. filoz., 15 , p. 651 – 764, Bucureşti. 1968

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 15 — N° 6 — 1968

SOMMAIRE

Page

ÉTUDES ET ARTICLES

● S. GHIȚĂ, « Universel » et « national » dans le développement de la science . . . 655
● OVIDIU TRĂSNEA, Le concept de science politique aux XVIe—XVIIIe siècles . 665
● MIRCEA FLONTA, Le hasard et le déterminisme concret 679
● MIHAIL PIȘCOCI, Hegel — le concept du devenir dans *La science de la logique* . . 691
● MIHAIL CERNEA, Tendances et orientations actuelles dans la sociologie française 705

RECHERCHE CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

● MIHAI CIURDARIU, Pour une édition critique des textes philosophiques d'Eminescu 719

COMMUNICATIONS

● SILVIAN IOSIFESCU, La critique et la littérature 735

LA CHRONIQUE DES IDÉES

● DAN BĂDĂRĂU, „Logos și ethos" 745

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

● „Logos și ethos", l'ordre des pensées et l'accomplissement des buts de l'humain (*Petre Bieltz*); VASILE CONTA, *Œuvres philosophiques* (*Ion Drăgan* — Timișoara) 757

Rev. filoz., **15**, *6*, p. 651—764, București, 1968

STUDII ŞI ARTICOLE

UNIVERSAL ŞI NAŢIONAL ÎN DEZVOLTAREA ŞTIINŢEI

DE

S. GHIŢĂ

Eminentul istoric al ştiinţei George Sarton compara ştiinţa universală cu o mare orchestră în care diferitele mişcări ştiinţifice naţionale au rolul unor simpli instrumentişti. Prin această imagine, el voia să arate că încercarea de a scrie o istorie naţională a ştiinţei va duce la un rezultat tot atît de straniu ca şi tentativa de a da un concert doar cu cîteva instrumente scoase dintr-o orchestră. Lipsa celor mai multe şi mai importante instrumente va face imposibilă înţelegerea simfoniei. Împotriva unei istorii a ştiinţei naţionale ar pleda şi faptul că „ştiinţa este prin esenţa ei internaţională sau supranaţională"[1]. Această idee a caracterului internaţional sau supranaţional al ştiinţei este repetată, aproape cu aceleaşi cuvinte, în mai multe lucrări ale sale [2].

Compararea ştiinţei universale cu o imensă orchestră nu este numai poetică, dar cuprinde şi o mare parte de adevăr. Ea sugerează ideea unităţii ştiinţei mondiale şi a colaborării ştiinţifice internaţionale. Dar comparaţia are, ca orice figură de stil, doar o valoare sugestivă. Iată de ce, apreciind aspectul internaţional al ştiinţei sugerat de această comparaţie, nu ne putem însuşi ideea care stă la baza ei : totala dizolvare a mişcării ştiinţifice naţionale în ştiinţa universală. Anticipînd ideea principală din acest articol, ne exprimăm părerea că mişcarea ştiinţifică dintr-o anumită ţară nu este doar un ambasador al ştiinţei universale, ci face parte organică din istoria şi cultura acelei ţări, ca una din formele de manifestare ale vieţii spirituale a acelui popor. Şi dacă ar trebui să exprimăm prin aceeaşi imagine poetică această situaţie, atunci am putea compara mişcările ştiinţifice naţionale cu grupuri de instrumente care participă atît la orchestra ştiinţei mondiale, cît şi la orchestra istoriei naţionale. Dar să lăsăm poezia la o parte şi să intrăm în analiza ştiinţifică a problemei.

---

[1] Bernard Jaffe, *Men of Science in America. The Role of Science in The Growth of Our Country*, NewYork, Foreword by George Sarton, 1944, p. XIII.

[2] A se vedea George Sarton, *The Life of Science*, New York, 1948, p. 26 şi *The History of Science and the New Humanism*, New York, 1956, p. XI şi 179.

Rev. filoz., 15, 6, p. 655–664, Bucureşti, 1968

Pentru aceasta e necesar însă să definim termenii, să precizăm de la început ce înțelegem prin „universal" și prin „național" în dezvoltarea istorică a științei și să delimităm sensul noțiunilor de „caracter universal" și „aspect universal" al istoriei științei. Astfel, termenul de *caracter universal al istoriei științei* îl considerăm inadecvat. Din perspectiva lui, elementele componente ale științei ar trebui să aibă o natură universală sui-generis care să excludă forme și dimensiuni particulare în diferite țări și să se îmbine într-o structură, într-o configurație universală, aceeași pentru toate țările. Aceasta ar însemna ca știința să aibă o dezvoltare egală atît pe discipline, cît și pe țări, adică toate științele particulare din toate țările să meargă într-o perfectă aliniere și în aceeași cadență. Cum dezvoltarea inegală a științei, atît pe discipline speciale, cît și pe țări, este un fapt prea evident, rezultă că nu se poate vorbi de „*caracterul* universal al istoriei științei". Se poate vorbi însă de „*aspectul* universal al istoriei științei", prin care înțelegem : *totalitatea acelor elemente din structura științei care au un caracter universal, fără să se schimbe de la o țară la alta — în funcție de condițiile lor particulare —, raporturile constante de-a lungul istoriei dintre știință și factorii economico-sociali, tendințele generale ale dezvoltării științei, precum și colaborarea științifică internațională.*

Dacă nu putem accepta termenul de caracter universal al științei, cu atît mai puțin poate fi vorba de „*caracterul* național al științei", căci toate elementele științei au, în sine privite, un caracter universal. Cu toate acestea, știința dintr-o anumită țară are un „*aspect* național". Prin aceasta înțelegem *formele și dimensiunile particulare pe care le capătă, într-o țară sau alta, unele elemente de esență universală ale științei*, dar mai ales *configurația specifică a științei în diferite țări* și *traiectoria proprie a dezvoltării sale*, care urmează, în linii generale, traiectoria istoriei naționale. Prin urmare, „aspectul național al dezvoltării științei" nu este legat — ca în literatură bunăoară — de existența unor elemente de esență națională (limbă, tradiții etc.) care să se mențină de-a lungul veacurilor, ci de schimbarea dimensiunilor, a raporturilor și a poziției unor elemente cu caracter universal, schimbare care duce la formarea unor configurații particulare ale științei în diferite țări.

Pe ce se întemeiază cei care afirmă *caracterul* universal și internațional al științei în dezvoltarea ei istorică ? Atitudinea lui George Sarton în această problemă este legată de străduința sa de a întemeia o istorie generală a științei — deasupra celei speciale, pe ramuri sau pe țări — și de a o pune la baza umanismului contemporan. Cum această motivare constituie o excepție, amînăm discutarea ei, spre a ne opri mai întîi asupra unor poziții reprezentative.

Majoritatea adepților concepției universaliste a științei se întemeiază pe o înțelegere statică și simplistă a științei, considerată ca fenomen omogen. Dacă privim știința în mod static, nu vom observa decît *momentul final* al dezvoltării sale, *produsele*, *rezultatele* ei teoretice (legi, teorii, ipoteze) și practice (aplicațiile ei în industrie, agricultură, transporturi etc.), care, în ele însele, au, fără îndoială, un caracter universal sau supranațional. Desigur că acesta este un aspect important, poate cel mai important, al științei, dar este numai unul din multiplele ei aspecte. Pînă nu de mult, această concepție a dominat chiar și în rîndurile istoricilor științei, care își limitau cerce-

tarea doar la înregistrarea rezultatelor ştiinţei, la înşirarea acestor mărgăritare pe firul timpului. Aceasta era o concepţie nu numai simplistă şi unilaterală, dar şi neistorică. Ştiinţa îşi dezvăluie multiplele ei aspecte[3] numai dacă o privim în mişcare, în procesul genezei şi evoluţiei sale, al transformărilor ei de-a lungul veacurilor. Sarcina istoriei ştiinţei este nu numai de a înregistra descoperirile ştiinţifice, de a ne da un tablou cronologic-static al acestor descoperiri, ci , mai ales, de a explica mecanismul, geneza, structura şi ritmul dezvoltării ştiinţei, ţinînd seama de factorii care au condiţionat-o. Mai mult. În etapa actuală, cercetările asupra evoluţiei ştiinţei nu se limitează la explicarea fenomenului, ci tind spre scopuri practice. Prin cunoaşterea aspectelor multilaterale, a mecanismului, a factorilor şi a tendinţelor dezvoltării ştiinţei, se urmăreşte accelerarea ritmului ei, precum şi favorizarea tendinţelor care sînt mai legate de nevoile societăţii. Or, acest scop nu poate fi atins cu ajutorul vechilor concepţii simpliste despre dezvoltarea ştiinţei.

Prin urmare, ştiinţa este un fenomen mult mai complex, iar aprecierea asupra caracterului ei universal sau naţional trebuie făcută numai după analiza tuturor aspectelor ei principale, precum şi a factorilor care o condiţionează.

Analizînd structura dezvoltării ştiinţei, distingem trei aspecte principale : 1. *gnoseologic* (teorii, metode etc.), 2. *fenomenologic* (manifestarea ştiinţei ca fenomen în sine) şi 3. *sociologic* (formele , cadrele şi mijloacele activităţii ştiinţifice).

1. Din *aspectul gnoseologic* al ştiinţei fac parte : a) *problemele* şi *rezultatele cercetării ştiinţifice* : legi, teorii, ipoteze, formule, explicaţii etc. ; este aspectul cel mai evident şi de aceea, multă vreme, singurul luat în consideraţie de vechile istorii ale ştiinţelor, precum şi de cei ce afirmă caracterul universal al ştiinţei ; b) *procesul gîndirii ştiinţifice, geneza* şi *evoluţia ideilor* şi a concepţiilor din diferite ramuri ale ştiinţei ; c) evoluţia *metodelor* şi a *procedeelor* cercetării ştiinţifice, precum şi a *limbajului* şi a *categoriilor* din diferite ştiinţe sau grupe de ştiinţe. Toate acestea au, prin esenţa lor, un caracter universal[4]. Acest fapt însă nu este suficient pentru a conchide asupra caracterului exclusiv universal al ştiinţei şi pentru a-i nega particularităţile naţionale. Literatura şi arta au, de asemenea, importante aspecte universale, dar nu li se poate nega, din această cauză, şi caracterul lor naţional. „Istoria temelor şi a formelor, a mijloacelor şi a genurilor literare este evident o istorie internaţională — se scrie în *Teoria literaturii* a lui Wellek şi Warren. — Chiar şi istoria metricii, deşi strîns legată de diferitele sisteme lingvistice, este internaţională. Mai mult, marile mişcări şi stiluri literare ale Europei moderne (Renaşterea, barocul, neoclasicismul, romantismul, realismul, simbolismul) depăşesc cu mult hotarele unei naţiuni, chiar dacă, în producţiile acestor stiluri, există importante diferenţe naţionale"[5]. După analiza altor aspecte, care au caracter naţional, Wellek şi Warren conchid :

[3] Vezi François Russo, *Les dimensions de l'histoire des sciences*, în. „Quarterly Journal of the History of Science and Technology", special issue, vol. VI, Varşovia, 1962.

[4] În ştiinţele sociale există însă probleme şi chiar soluţii ştiinţifice (ca cele privitoare la istoria şi limba popoarelor bunăoară) care au în primul rînd valoare naţională.

[5] René Wellek, Austin Warren, *Teoria literaturii*, Bucureşti, Edit. pentru literatură universală, 1967, 81.

„Literatura universală și literaturile naționale se presupun reciproc" [6]. Deși în proporții diferite, credem că, după evidențierea aspectelor particular-naționale ale științei, vom putea conchide și noi că istoria științei universale nu exclude posibilitatea unor istorii ale științei naționale.

2. Prin *aspectul fenomenologic* al științei înțelegem manifestarea științei ca fenomen istoric, distinct de alte fenomene sociale, dar avînd legături cu ele, fenomen care își dezvăluie particularitățile în desfășurarea sa spațio-temporală. În aspectul general fenomenologic distingem două grupe de aspecte particulare: *sincronice* și *diacronice*. Dintre aspectele sincronice ale științei ca fenomen complex remarcăm: *sfera*, extinderea domeniului științei într-o perioadă dată, *structura sa internă* (topologia sa), raportul diferitelor ramuri ale științei atît între ele cît și cu ansamblul, unitatea și diversitatea științei etc. Aspectele diacronice ale științei sînt acelea care apar în dezvoltarea sa istorică: *geneza* (cu marcarea momentului apariției), *dezvoltarea* sa *continuă* sau *discontinuă*, etapele de *evoluție* lentă și de *transformare revoluționară*, *ritmul* și *direcția evoluției* științei în ansamblu și a diferitelor ei ramuri în parte. Aspectele diacronice ale științei nu sînt rupte de cele sincronice, căci altfel știința și-ar pierde unitatea ca fenomen distinct și s-ar dizolva în ansamblul celorlalte fenomene culturale sau sociale. Ele sînt aspecte ale aceluiași fenomen care, în dezvoltarea sa istorică, nu pierde aspectele sincronice. Geneza, evoluția, ritmul etc. sînt ale științei, ca și sfera și structura ei. Nu există geneză fără structură și nici structură fără geneză, pentru că ele nu sînt entități în sine, ci sînt aspecte ale aceluiași fenomen. A admite structură fără geneză înseamnă a nega dezvoltarea progresivă a științei, adică a nega un fapt prea evident. A afirma doar evoluția științei independent de structura ei înseamnă a nega dezvoltarea ei reală și complexă, a o reduce la o simplă creștere cantitativă liniară. În cursul evoluției științei, structura ei se modifică, iar în etapele de revoluție are loc o trecere de la o structură la alta. Aspectele fenomenologice ale științei — forma, structura, momentul apariției, etapele de evoluție și de revoluție, precum și ritmul dezvoltării sale — sînt determinate de condițiile sociale, culturale și economice. Cum aceste condiții diferă de la o țară la alta, particularitățile fenomenologice ale științei diferă și ele de la o țară la alta, au, prin urmare, un caracter „național".

3. Aspectul *sociologic* al științei cuprinde *cadrele*, *formele* și *mijloacele* activității științei. Știința este, în esență, o activitate socială și, ca atare, se desfășoară în forme — instituții și organizații — sociale. Știința modernă, și mai ales cea contemporană, s-a dezvoltat în cadrul universităților, al societăților și al academiilor științifice, în institute laboratoare, muzee și stațiuni experimentale etc. Ea a folosit ca mijloace de documentare, informare și comunicare cărțile și revistele de specialitate, iar în ultima vreme și mijloace tehnice. Or, funcția aceasta de documentare și informare este îndeplinită tot de instituții speciale — biblioteci, centre de documentare etc. — ca și cercetarea științifică-propriu-zisă. Transmiterea științei noilor generații și formarea de spe-

[6] *Ibidem*, p. 83.

cialişti care vor contribui la progresul ei viitor se face de asemenea în cadrul unor instituţii sociale : universităţi şi institute de învăţămînt superior, la care în ultima vreme contribuie şi institutele de cercetare ştiinţifică. Or, numărul, mărimea şi eficienţa activităţii acestor institute — care determină dimensiunile şi forţa mişcării ştiinţifice — sînt şi mai strîns legate de condiţiile economice, sociale şi culturale din diferite ţări. Aspectele sociologice dau, prin urmare, dezvoltării ştiinţei un caracter şi mai particular, în funcţie de ţară şi de etapa istorică. De aspectul sociologic al ştiinţei este legată, în esenţă, şi colaborarea ştiinţifică internaţională, care e susţinută de organizaţii şi instituţii naţionale şi chiar de state. Prin urmare, de forţa unor factori naţionali depinde unul din importantele aspecte internaţionale ale ştiinţei.

Aşadar, prin aspectele fenomenologice şi cele sociologice, — care ocupă un loc important în structura ei — istoria ştiinţei capătă particularităţi naţionale [7]. În afară de aceste particularităţi structurale, valoarea naţională a istoriei ştiinţei este determinată şi de faptul că ea se integrează, ca un element component, în istoria şi în cultura naţională. Dezvoltarea ştiinţei nu s-a făcut în afara istoriei, ci în cadrul ei. Cercetarea ştiinţifică este una din formele de activitate a diferitelor popoare şi trebuie integrată în istoria acelor popoare. Ştiinţa nu este o floare care a crescut spontan pe solul unor ţări mai norocoase şi nici un dar divin oferit unor naţiuni privilegiate, ci un produs al activităţii umane, creat de diverse popoare care au ajuns pe o anumită treaptă a dezvoltării civilizaţiei, pentru a răspunde unor probleme istorice proprii.

Se ştie că ştiinţa s-a dezvoltat inegal în diferite ţări, iar această inegalitate se explică prin condiţiile istorice diferite de la o ţară la alta pe care le-a avut în trecut. Ea n-a înflorit în toate ţările deodată şi nici nu s-a dezvoltat într-un ritm general uniform. „Evoluţia ştiinţei n-a fost de loc uniformă în timp şi în spaţiu — scrie John Bernal. — Perioadele de progres rapid au alternat cu perioadele mai lungi de stagnări şi chiar de regres. De-a lungul veacurilor, centrele activităţii ştiinţifice s-au mutat mereu, mai curînd urmînd decît dirijînd deplasarea centrelor comerciale şi industriale" [8]. În decursul istoriei, în fruntea mişcării ştiinţifice s-au perindat ţările care aveau dezvoltate în cel mai înalt grad condiţiile economice, sociale şi culturale, adică acelea care se aflau în fruntea civilizaţiei mondiale.

Astăzi, deşi colaborarea ştiinţifică internaţională e în continuă creştere, fiind susţinută de UNESCO şi de alte organizaţii interstatale, principala cale de dezvoltare a ştiinţei a rămas şi va mai rămîne încă

---

[7] Istoricul polonez al ştiinţei Pawel Czartoryski consideră ca avînd în esenţă valoare naţională următorii factori :

„ 1. Sociologia ştiinţei — formarea grupurilor şi centrelor intelectual-sociale, evoluţia şi schimbările lor.

2. Istoria instituţiilor ştiinţifice, dezvoltarea, ascensiunea şi declinul lor, strălucirea lor etc.

3. Influenţa reciprocă dintre centrele ştiinţifice interne şi cele externe.

4. Interrelaţia dintre factorii 1—3 şi dezvoltarea culturală, socială, economică şi politică a ţării. (Pawel Czartoryski, *Some remarks on national history of science*, în „Organon" Varşovia, 1966, p, 176).

[8] John D. Bernal, *Ştiinţa în istoria societăţii*, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. X.

cel puțin cîteva decenii promovarea științei naționale. În condițiile actuale, cînd știința a devenit o forță nemijlocită de producție, viitorul națiunilor se împletește din ce în ce mai strîns cu viitorul științei. De aici efortul pe care-l fac tot mai multe popoare de a crea și dezvolta o știință proprie și de a asimila specific știința mondială.

Așadar, cu toate că, prin conținutul de adevăr, prin metodele precum și prin valoarea ei practică generală, știința are un aspect universal, apariția și dezvoltarea ei au fost condiționate de împrejurări istorice date și au avut funcții specifice în istoria diferitelor popoare. Prin urmare, privită din punctul de vedere al integrării sale istorice, știința este națională atît prin baza ei materială, cît și prin finalitatea socială.

Știința este una din formele activității intelectuale a omenirii, alături de filozofie, și are legături cu celelalte creații spirituale. Ea se integrează, prin urmare, în ansamblul culturii, iar evoluția ei trebuie privită și în legătură cu dezvoltarea generală a culturii. În diferite perioade istorice, cultura a avut o configurație specifică, în care știința ocupa un loc anumit. Cercetările științifice ale veacului nostru n-au răsturnat numai concepția newtoniană despre un spațiu gol, independent de materie, ci și concepția despre un spațiu gol în care s-ar dezvolta independent diferitele creații spirituale. Aceste cercetări au pus în lumină existența, în fiecare perioadă istorică, a unui spațiu (cadru) intelectual, cultural unitar, cu o structură specifică, în interiorul căruia se situează și știința. „Spațiul științific influențează spațiul mintal total, a cărui influență o suferă la rîndul său [9]".

Cercetările asupra revoluțiilor științifice din trecut — pline de învățăminte și pentru înțelegerea revoluției științifice contemporane — demonstrează că transformările revoluționare din diferite științe au afectat întreg cadrul conceptual al epocii, determinînd schimbări în celelalte științe, în filozofie și în întreaga cultură [10].

Prin științele social-umaniste, dar și prin științele fundamentale ale naturii, știința se integrează și în cultura națională și ocupă un loc precis în configurația specifică a diferitelor culturi. Ea suferă influența altor creații spirituale și exercită, la rîndul ei, o influență tot mai puternică (și inegală în diferite țări) asupra ansamblului culturii. Nu numai științele social-umaniste, dar și științele fundamentale ale naturii îndeplinesc o funcție cultural-ideologică în societate, exercitînd o influență crescîndă asupra spiritului public, asupra conștiinței sociale din diferite țări. Într-o anumită etapă a istoriei unui popor — mai ales în perioada destrămării orînduirii feudale și a revoluției burghezo-democratice —, rolul predominant al științelor fundamentale ale naturii a fost de a contribui la emanciparea spirituală a unor pături din ce în ce mai largi de apăsarea religiei, a ignoranței și a prejudecăților. Această funcție cultural-ideologică a științelor naturii este permanentă, dar în ultimul secol — o dată cu

[9] George Gusdorf, *De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée*, Paris, Payot, 1966, p. 321.

[10] „Orice inovație fundamentală într-o specialitate științifică transformă științele vecine și, mai lent, lumea însăși a filozofului și a omului cultivat" (Thomas S. Kuhn, *The Copernican Revolution. Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*. Cambridge, Harvard University Press, 1957, p. 229—230).

apariţia şi dezvoltarea ştiinţelor tehnice — a fost umbrită de funcţia economică, în continuă creştere.

Spuneam la începutul acestui articol că George Sarton a accentuat caracterul universal al ştiinţei din nevoia de a întemeia o istorie generală a ştiinţei — deasupra celor speciale pe discipline sau pe ţări — şi din dorinţa de a-i da un caracter umanist. Este greu să nu aderi la acest ideal de universalitate şi umanism în ştiinţă. Se pune însă întrebarea : există oare o incompatibilitate între istoria universală şi istoria naţională a ştiinţei ? Dacă privim dezvoltarea ştiinţei în legătură cu istoria şi cultura popoarelor, aşa cum de altfel o concepe şi Sarton [11], ele nu numai că sînt compatibile, dar se şi completează reciproc.

Este, de asemenea, de necontestat faptul că ştiinţa, prin caracterul universal al adevărurilor sale, precum şi prin colaborarea internaţională pe care o cere şi o stimulează, aduce o mare contribuţie la o mai bună înţelegere între popoare. Nu credem însă că existenţa unor particularităţi naţionale ar contraveni tendinţelor umaniste. Celelalte domenii ale culturii — literatura, arta, etc. — au un aspect naţional mai pronunţat, dar nu li se poate nega, din această cauză, caracterul lor umanist. În măsura în care sînt legate de o conştiinţă umană superioară, ele au chiar un caracter umanist mai accentuat. De altfel, una din căile de umanizare a ştiinţei, preconizate şi de George Sarton, este integrarea ei în cultură. „Ştiinţa trebuie umanizată, ceea ce înseamnă, între altele, că nu trebuie să i se permită să se dezlănţuie orbeşte — scrie el. Ea trebuie să constituie o parte integrantă a culturii noastre şi trebuie să rămînă subordonată ansamblului culturii" [12].

În acest sens, amintim şi faptul că mulţi savanţi atribuie istoriei ştiinţei un rol important în umanizarea ştiinţei tocmai pentru că ea face legătura cu ştiinţele social-umaniste. Or, aceste ştiinţe sînt mai strîns legate de conştiinţa istorică a diferitelor popoare decît ştiinţele naturii. Este adevărat că doctrinele naţionaliste şi şovine folosesc mai mult ştiinţele sociale în scopuri de învrăjbire şi ură între popoare. Dar de aici nu rezultă că trebuie să rupem ştiinţa şi cultura de istoria popoarelor. Ignorarea particularităţilor şi a aspiraţiilor naţionale duce la cosmopolitism şi la înstrăinarea ştiinţei de popoarele care o cultivă — făcînd mari sacrificii pentru a-i crea condiţii materiale de dezvoltare — şi care şi-au pus mari speranţe în ameliorarea soartei lor prin ştiinţă.

Nu exista incompatibilitate între universal şi particular în dezvoltarea ştiinţei şi culturii. Această idee a stat şi la baza proiectului istoriei ştiinţifice şi culturale a omenirii. „Istoria ştiinţifică şi culturală a omenirii — precizează acest proiect — se fundamentează astfel în studiul concret al condiţiei umane şi degajează manifestările originale ale spiritului creator în serviciul umanităţii.

---

[11] „Scopul istoriei ştiinţei este, după cum înţeleg eu —scrie Sarton —, să stabilească geneza şi dezvoltarea faptelor şi ideilor ştiinţifice, ţinînd seama de toate schimbările intelectuale şi de toate influenţele pe care le-a pus în joc progresul însuşi al civilizaţiei. Ea este, într-adevăr, o istorie a civilizaţiei umane din punctul ei de vedere cel mai înalt. Centrul de interes este evoluţia ştiinţei, dar istoria generală rămîne totdeauna la bază" (George Sarton, *The Life of Science*, p. 33).

[12] George Sarton, *The History of Science and the New Humanism*, p. 185.

Fiecare popor are geniile sale, capabile să tragă învățăminte din trecut, să deceleze posibilitățile prezentului și să le proiecteze spre viitor și, firește, capodoperele lor exprimă mai întîi experiența lor proprie ; totuși aceste genii aparțin de asemenea umanității. Pe măsură ce se stabilesc tot mai strînse contacte între popoare, cele mai numeroase capodopere se răspîndesc și pun în lumină aspirațiile comune ale omenirii întregi" [13].

Pentru cunoașterea particularităților naționale ale științei, este necesar să se elaboreze — în afară de istoria științei universale — și istorii privind dezvoltarea științei în diferite țări. Aceste istorii ale științelor naționale vor aduce contribuții atît la istoria națională a popoarelor — punînd în lumină unul din aspectele lor creatoare —, cît și la o mai bună cunoaștere a științei mondiale, elucidînd aspecte noi : aria de răspîndire, ritmul și diversitatea formelor pe care le-a îmbrăcat etc.

Nu există o istorie universală a științei independentă de istoria științelor din diferite țări, așa cum nu există o istorie universală a omenirii independentă de istoria diferitelor popoare.

De altfel, însești tendințele metodologice actuale din istoria generală a științei — cerința de a o privi în structura și în evoluția ei complexă, în legătură cu celelalte domenii ale culturii precum și cu condițiile social-economice — duce la evidențierea unor raporturi și particularități naționale.Iar dacă vom concepe istoria generală a științei ca foarte cuprinzătoare — incluzînd, pe lîngă științele fundamentale ale naturii, științele tehnice și științele sociale —, atunci numărul și valoarea acestor particularități vor crește și mai mult, căci este cunoscută legătura strînsă a științelor tehnice și sociale cu istoria și cultura națională. Toate acestea pledează pentru elaborarea unor lucrări speciale privind istoria științei în diferite țări [14].

Care vor fi însă principiile metodologice ale istoriei naționale ale științei ? Sînt ele identice cu cele ale istoriei științei universale ? Considerăm că în linii mari, istoria generală a științei naționale va aplica principiile metodologice ale istoriei științei universale : studierea evoluției științei în structura ei complexă, în unitatea și diversitatea aspectelor ei și în strînsă legătură cu condițiile economice, sociale și culturale. Ea nu va trebui să urmărească însă întocmai aceleași scopuri — reconstituirea evoluției generale a cunoașterii științifice, a trăsăturilor generale ale aspectului fenomenologic al științei universale etc. Nu este vorba de sfera fenomenului, care e delimitată de la început, ci de pericolul de a căuta reflectarea în mic (în sfera istoriei științei naționale) a structurii și regularității științei universale.

După părerea noastră, în elaborarea istoriei științei naționale va trebui să se țină seama de două coordonate fundamentale : 1. evoluția științei universale și 2. istoria și cultura națională.

---

[13] *Projet d'une histoire scientifique et culturelle de l'humanité* (version française établie par M. Charles Morazé, membre du comité de rédaction et rapporteur de la commission), în „Cahiers d'Histoire Mondiale", vol. I, Juillet, 1953, p. 210.

[14] Apreciind că istoria generală a științei se situează între istoria științelor speciale, istoria filozofiei și istoria generală, René Taton recomandă ca istoria științei să fie elaborată prin colaborarea a trei categorii de specialiști : în științele particulare, în istoria filozofiei și în istoria generală. În cazul istoriei științei dintr-o anumită țară, ar urma ca acești cercetători să fie specialiști în știința filozofiei și istoria națională. În legătură cu aceasta, a se vedea și S. Ghiță, *Istoria științei și istoria filozofiei*, în „Revista învățămîntului superior", 1968, nr. 2.

1. În cadrul coordonatei universale, se va urmări integrarea ştiinţei naţionale în ştiinţa universală. Această integrare se face prin evidenţierea aspectelor universale ale ştiinţei dintr-o anumită ţară, prin aplicarea principiilor metodologice generale şi prin punerea în lumină a legăturilor ştiinţei naţionale cu ştiinţa mondială. În cadrul relaţiilor ştiinţei naţionale cu ştiinţa mondială se vor urmări : a) influenţa ştiinţei mondiale, a teoriilor, a metodelor şi a direcţiilor de cercetare, precum şi existenţa unui eventual decalaj între momentul apariţiei teoriilor şi metodelor în ştiinţa universală şi momentul pătrunderii lor în ştiinţa naţională ; b) colaborarea ştiinţifică internaţională : participarea savanţilor la lucrările unor societăţi ştiinţifice, academii, institute şi universităţi din alte ţări, (la congrese, sesiuni etc.) şi colaborare directă cu savanţii de peste hotare ; c) contribuţia cercetătorilor dintr-o anumită ţară la progresul cunoaşterii ştiinţifice atît prin descoperiri speciale, cît şi prin elaborarea unor teorii şi metode de valoare universală etc.

2. Istoria ştiinţei naţionale face parte integrantă din istoria şi cultura naţională. Ea va trebui deci integrată în această istorie prin : evidenţierea condiţiilor economice şi sociale care au influenţat dezvoltarea ei şi prin sublinierea legăturilor ştiinţei cu evoluţia celorlalte domenii ale culturii naţionale ; se va arăta, de asemenea, influenţa ştiinţei asupra societăţii şi culturii din acea ţară.

După integrarea ştiinţei naţionale în istoria ştiinţei universale şi în istoria naţională, se va urmări dezvoltarea concretă a ştiinţei din ţara respectivă, atît în general, cît şi pe ramuri speciale, punînd totodată în lumină personalitatea şi particularităţile ei. Pentru aceasta se vor analiza aspectele fenomenologice şi cele sociologice, care, aşa cum am mai arătat, au în general forme şi dimensiuni particulare în diferite ţări. Se ştie că momentul apariţiei ştiinţei, traiectoria dezvoltării sale, structura, ritmul şi sfera ei au fost diferite de la o ţară la alta. Atragem atenţia asupra raportului dintre continuitate şi discontinuitate în dezvoltarea ştiinţei, căci, în general, ştiinţele naţionale au mai multe şi mai lungi perioade de discontinuitate — de stagnare sau chiar de regres — decît ştiinţa universală. Aceasta din urmă, atunci cînd ţara care se afla în fruntea ştiinţei şi-a micşorat ritmul, este susţinută de alte ţări care se ridică în fruntea civilizaţiei mondiale.

Se va examina, de asemenea, aspectul sociologic al ştiinţei : societăţile ştiinţifice, academia naţională, universităţile, institutele şi laboratoarele, publicaţiile ştiinţifice, formele de organizare şi mijloacele de stimulare a cercetărilor etc.

Desigur că principala pondere va reveni analizei şi expunerii progresului diferitelor ramuri ale ştiinţei din ţara respectivă. Ar fi recomandabil să se urmărească nu numai expunerea rezultatelor cercetării ştiinţifice, ci şi evoluţia gîndirii ştiinţifice, a teoriilor şi a metodelor, precum şi afirmarea diferitelor personalităţi. În legătură cu aceasta, atragem atenţia asupra criteriilor de valoare care nu coincid complet cu cele din istoria ştiinţei universale. Pe cînd în istoria ştiinţei universale se are în vedere numai aspectul gnoseologic—originalitatea, nivelul teoriilor etc. —, în istoria ştiinţei naţionale trebuie avut în vedere şi felul cum a răspuns activitatea oamenilor de ştiinţă nevoilor economice, sociale şi culturale ale

poporului respectiv sau nevoilor organizării cercetării ştiinţifice şi a învăţămîntului ştiinţific. Aceste aspecte, care nu interesează istoria ştiinţei universale, pot avea pentru istoria ştiinţei dintr-o ţară — mai ales în etapa cînd domină aspectul de organizare a ştiinţei naţionale şi de asimilare a ştiinţei mondiale — o importanţă mai mare decît unele contribuţii gnoseologice universale.

În cele de mai sus, am evitat în mod intenţionat orice referiri concrete la istoria ştiinţei din România, căreia îi vom consacra un articol special.

CONCEPTUL DE ȘTIINȚĂ POLITICĂ ÎN SECOLELE XVI–XVIII

DE

OVIDIU TRĂSNEA

Cotitura impresionantă în viața culturală și ideologică a Europei apusene, pe care o reprezintă Renașterea, s-a manifestat cu putere și profund înnoitor și pe tărîmul gîndirii politice.

Cum s-a putut sesiza încă din concepția lui Augustin, teologia tindea să suprime în fapt chiar și problema unei științe laice a politicii : biserica furniza prototipul societății perfecte, a cărei organizație rigid ierarhică și imuabilă prefigura aci, pe pămînt, structurile cetății lui Dumnezeu [1]. Procesele social-economice și politice legate de afirmarea burgheziei născînde s-au oglindit în noi doctrine politice puse în slujba statului laic și servind tendințele acestuia de a se realiza ca putere unitară și centralizată. Dacă Dante Alighieri — cum remarca Engels și, pe urmele sale, A. Gramsci — anunța doar sfîrșitul evului mediu feudal și zorile erei moderne, capitaliste, încheind o anumită fază a evului mediu, prin apariția lui Machiavelli ni se dezvăluie cu claritate problemele ei proprii.

Niccolò Machiavelli este un strălucit reprezentant al gîndirii Renașterii, „om de stat, istoric, poet și, totodată, primul scriitor militar al timpurilor moderne" [2]. Concepția sa este expresia ideologică a tendințelor tinerei burghezii în ascensiune.

Machiavelli este aproape unanim apreciat ca întemeietor al științei politice moderne. Obiectul central al științei politice, în concepția sa, este, fără îndoială, statul ; de fapt el este acela care și promovează acest termen modern în literatura politică [3]. Bineînțeles, el nu trebuie înțeles prea îngust : pe Machiavelli îl preocupă toți factorii care, în concepția sa, pot asigura stabilitatea și eficacitatea puterii politice (în *Discursuri*) și ansamblul mijloacelor care pot duce la constituirea unui puternic stat italian centralizat (în *Principele*). Este vorba deci de un cadru destul de larg în

---

[1] Cf. studiul nostru *Conceptul de știință politică în antichitate și în evul mediu*, în nr. 3/1968 al revistei.

[2] F. Engels, *Dialectica naturii*, ed. a 3-a, București, Edit. politică, 1966, p. 12.

[3] Cf. M. Prélot, *La science politique*, IIe édition, Paris, P. U. F., 1963 și *Histoire des idées politiques*, Paris, 1959, p. 203.

Rev. filoz., 15, 6, p. 665–678, București, 1968

care el plasează studiul problemelor statului, şi nu de o ştiinţă politică redusă pragmatic la o „tehnică de folosire a puterii", cum greşit apreciază von der Gablentz [4].

Pentru Machiavelli, cunoaşterea reprezintă o treaptă imediat anterioară acţiunii şi absolut necesară pentru eficienţa acesteia. În viziunea sa despre caracterul ştiinţei politice, aceasta este o ştiinţă care îmbină cunoaşterea cu acţiunea. Atît în *Discursuri*, dar mai ales în *Principe* se împletesc tot timpul două planuri proprii ştiinţei politice : unul, analitic şi teoretic, celălalt normativ-politic. Vorbind despre *Principele*, A. Gramsci sublinia că „nu este o tratare sistematică, ci o carte vie, în care ideologia politică şi ştiinţa politică se contopesc în forma dramatică a mitului" (de tip sorelian) [5]. Ea este în acelaşi timp o teorie a realităţii politice şi un manual de educaţie politică. Stilul său, cum remarcă Gramsci, nu este acela al unui scriitor care compune un tratat în formă de sistem, de felul acelora cunoscute de evul mediu, ci este stilul unui om de acţiune, care vrea să îndemne la acţiune, este stilul unui „manifest". Faptul că Machiavelli, spre deosebire de majoritatea celorlalţi autori de mari opere politice, a fost şi un om politic, un „practician al politicii", îşi pune, inevitabil, amprenta asupra operei sale. Asemenea altor „titani ai gîndirii, ai pasiunii şi ai caracterului" — cum îi numeşte Engels pe marii reprezentanţi ai Renaşterii —, Machiavelli nu este un „savant de cabinet", ci un luptător prin scris şi chiar prin acţiunea directă, este „omul unei cauze" [6]. Idealul căruia Machiavelli îi subordonează *Principele* este o Italie „unită, liberă şi declericalizată".

Dar marele său merit este că, servind interesele burgheziei în ascensiune, el a întreprins o analiză lucidă a realităţii politice. Ca şi ceilalţi oameni ai Renaşterii, aplecaţi spre cercetarea naturii, Machiavelli subliniază superioritatea cercetării directe a realităţii obiective. El opune în mod conştient concepţia sa metodologică „modului de tratare al celorlalţi", subliniind că i s-a părut mai potrivit să urmărească adevărul efectiv, „adevărul concret al faptelor" (*la verità effettuale*)[7] , decît simpla închipuire. El se bazează în primul rînd pe observaţia directă a faptelor în înlănţuirile lor cauzale ; de aceea politica sa a fost apreciată ca o „ştiinţă experimentală" [8]. S-ar putea spune că el profesează, *avant la lettre*, logica inductivă şi adecvarea la natura lucrurilor postulate de Bacon. În trecerea de la planul teoretic la cel normativ-politic, această analiză a faptelor şi concluziile ei sînt consecvent convertite în precepte, în prescrieri de norme-de reguli de acţiune. Important este că el nu invocă altă autoritate decît pe aceea a faptelor fie din trecutul istoric fie contemporane lui, Paul Janet [9]

---

[4] Otto Heinrich von der Gablentz, *Einführung in die politische Wissenschaft*, Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen, 1965, p. 20.

[5] Antonio Gramsci, *Œuvres choisies*, Paris, Editions Sociales, 1959, p. 181.

[6] Este tocmai ceea ce îi reproşează, de pe piedestalul obiectivismului burghez, unii autori contemporani (între alţii M. Duverger, *Méthodes de la science politique*, Paris, P.U.F., 1959, p. 36 ; M. Prélot, *Histoire des idées politiques*, Paris, 1959, p. 208) şi ceea ce Gramsci subliniază a fi un merit al lui Machiavelli.

[7] Niccolò Machiavelli, *Principele*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1960, p. 58.

[8] Kecekian şi Fedkin, *История политических учений*, Moscova, 1960, p. 185.

[9] Paul Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, t. I, V-e édition, p. 537.

vorbește de o logică practică, ce se opune, la Machiavelli, aproape instinctiv, logicii de școală (mai ales scolastice). În fond, Machiavelli e preocupat exclusiv de politica reală ; el înlătură din studiul politicii punctele de vedere exterioare acesteia și cu deosebire teologia și morala. Este deosebit de prețioasă, în acest sens, indicația lui Marx care precizează că, „...în epoca modernă, începînd cu Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Bodin etc...., forța a fost înfățișată ca fundament al dreptului ; prin aceasta, examinarea teoretică a problemelor politice a fost emancipată de tutela moralei, ceea ce nu a însemnat în fond decît afirmarea postulatului că politica trebuie să fie tratată ca ceva de sine stătător" [10]. A. Gramsci sublinia și el că scrierile lui Machiavelli conțin afirmația implicită că politica este o activitate autonomă, care are principiile și legile sale, diferite de acelea ale moralei și religiei [11].

În concepția sa, știința politică este în același timp și „istorică", în sensul că ea trebuie să îmbine totdeauna analiza atentă a vieții politice contemporane cu studiul trecutului. El folosește din plin, mai ales în *Discursuri*, această metodă a observației indirecte, mediată de scrierile istoricilor antici. Această latură a sa pune în lumină pe umanistul pasionat de cultura antică, tentat aproape tot timpul să idealizeze „modelele" antice. Pentru el istoria este „maestra acțiunilor noastre" ; de altfel el însuși a fost și istoric. Într-o scrisoare către Engels din 25 septembrie 1857, Marx îi semnala acestuia scrierile istorice ale lui Machiavelli și sublinia : „Istoria Florenței e o capodoperă". Chiar dacă opera sa istorică nu se situează la nivelul celei întreprinse de Guicciardini, ea poate fi totuși pusă alături de aceea a lui Grotius sau Hume [12]. De fapt, această dimensiune istorică a științei sale politice derivă dintr-o concepție mai generală. „Oricine studiază evenimentele contemporane și pe cele care s-au petrecut în antichitate își dă seama fără dificultate că aceleași dorințe și aceleași pasiuni au stăpînit și stăpînesc pe toți guvernanții și la toate popoarele" (*Discursuri*, cartea I, cap. XXXIX). E o concepție, fără îndoială, sub raport filozofic, metafizică. Ea nu exclude însă, cum susține Pierre Mesnard, credința sa în posibilitatea progresului [13]. Machiavelli afirmă în repetate rînduri ideea că, pe baza cunoașterii realității politice și a însușirii învățămintelor istoriei, organizarea politică și viața oamenilor vor putea fi ameliorate. Aceasta o atestă și credința lui în posibilitatea omului de a-și domina, într-un anumit fel, soarta, credință ce exprimă o importantă latură a umanismului funciar al concepției sale. Pornind de la ideea metafizică a imuabilității „naturii" umane, el formulează o concepție despre repetabilitatea fenomenelor istorice, care-i alimentează concluzia că din studiul atent al trecutului se pot extrage indicii despre desfășurarea viitoare

[10] K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană*, în *Opere*, ed. a 2-a, vol. 3, București, Edit. politică, 1962, p. 328.

[11] Antonio Gramsci, *Œuvres choisies*, p. 192. În acest sens se exprimă și Duverger despre Machiavelli că profesează o „metodă obiectivă" (cf. *Méthodes de la science politique*, Paris, P.U.F., 1959, p. 36).

[12] Cf. C. J. Friedrich, *Die politische Wissenschaft*, Freiburg, München, 1961, p. 74.

[13] Cf. Pierre Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, Paris, Boivin et C-ie éditeurs, 1936, p. 20 și urm. Mesnard e tentat să facă din Machiavelli un conservator sub aspectul concepției sale filozofice.

a evenimentelor. „...Este uşor pentru acela care a cercetat cu atenţie faptele trecute, *să prevadă*, în orice stat, pe cele viitoare şi să introducă acele îmbunătăţiri care au fost făcute şi de către cei vechi, sau, dacă nu găseşte la aceştia un exemplu de acest fel, să se gîndească el la îmbunătăţiri noi, pe care să le conceapă potrivit *asemănării* care ar exista între situaţiile din trecut şi cele de azi" (*Discursuri, ibidem. — subl. ns.*). El face, aşadar, un loc larg *analogiei*, ca metodă în istorie şi politică.

Aceeaşi intenţie de a căuta regularităţi, repetabilitate în desfăşurarea fenomenelor politice, orientează şi consideraţiile sale din *Discursuri* (cartea I, cap. II), privind mişcarea ciclică a vieţii statelor, care duc mai departe preocupările anticilor, adăugîndu-le elemente noi [14].

Concepţia sa despre politică aduce idei noi, prin care el îşi depăşeşte net contemporanii şi care atestă luciditatea analizei sale. Machiavelli a fost primul dintre gînditorii moderni care a relevat interesul ca element motor al acţiunilor umane. El face dese referiri la proprietatea privată ca izvor al conflictelor de interese în societate. Activitatea politică el o apreciază ca domeniu al conflictului dintre interesele sociale materiale ale unor grupuri şi personalităţi. La el apare ideea luptei de clasă, prezentată mai ales sub forma ciocnirii „tendinţelor politice" şi considerată, într-o perspectivă anistorică, metafizică, ca fiind proprie oricărei societăţi.

În opera sa pot fi sesizate, cum just remarcă autoarea ultimei versiuni româneşti a *Principelui* [15], trei aspecte care se întrepătrund : observaţia atentă şi lucidă a realităţii contemporane, analiza acţiunii politice şi a particularităţilor ei şi generalizarea rezultatelor constatărilor şi analizelor întreprinse, în vederea unor concluzii de ordin practic cu aplicaţii imediate la prezent. El face operă ştiinţifică, fiind primul care abordează politica reală, substituind studiul şi analiza faptelor exegezei textelor şi argumentaţiilor a p r i o r i, care caracterizau operele de filozofie politică de pînă atunci. El este, în acest sens, un spirit profund inovator. Desigur, opera lui Machiavelli e încă departe de a fi un „model" de ştiinţă politică, dar nici nu poate fi calificată ca opera „unui publicist empiric, care nu se interesează decît de mijloace" [16]. E adevărat că regulile sale de acţiune sînt deduse, de cele mai multe ori, de o manieră cu totul pragmatică şi nesistematică [17] şi că, mai ales, sînt fundamentate pe o concepţie anistorică, metafizică asupra naturii umane, care-l face să forţeze, de multe ori, aplicarea analogiei istorice într-un mod artificial şi să absolutizeze „modelele" antice. Există încă la Machiavelli, cu tot spiritul său realist, o „metafizică" implicită, subiacentă, care nu poate fi scuzată, cum încearcă unii, [18] prin pionieratul său în întreprinderea de a construi ştiinţa politică şi care exprimă, de fapt, limitele sale de clasă şi implicit ale epocii în posibilitatea *explicării* fenomenelor politice. Cert este însă că, sub raport metodologic, mai ales, prin

[14] Aci P. Mesnard are dreptate (*op. cit.*, p. 55) şi analiza sa este foarte judicioasă, în raport cu afirmaţiile lui Paul Janet, de pildă, care pretinde că în această privinţă Machiavelli nu face decît să-i copieze pe antici (*op. cit.*, p. 520).

[15] Cf. Nina Façon, *Studiu introductiv*, p. XXXV—XXXVI, în Machiavelli, *Principele*, ediţia citată.

[16] Paul Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, t. I, p. 536.

[17] Cf. C. J. Friedrich, *Die politische Wissenschaft*, p. 73.

[18] Andrew Hacker, *Political Theory : Philosophy, Ideology, Science*, New York, 1961, p. 166.

spiritul său istoric și critic, prin metoda pozitivă a observației directe a realității politice, prin eliberarea cercetării fenomenelor politice de cătușele prejudecăților teologice și etico-filozofice feudale, prin concepția sa activă despre politică, el a făcut cel mai mult, în glorioasa epocă a Renașterii, pentru întemeierea politicii ca știință, în sensul de disciplină autonomă.

În același spirit, revelatoare este și contribuția lui *Francis Bacon*. Paul Janet consideră că Bacon aparținea, mai ales prin metodă, școlii lui Machiavelli. Principiile logice și metodologice pe care el le formulează în mod explicit trebuie să călăuzească întreaga cunoaștere. Nu numai științele naturii, ci și logica, morala și *politica* trebuie să fie tratate prin noua metodă, așa cum în trecut ele au fost tratate după metoda opusă (aristotelică, deductivă). Logica inductivă, metoda experimentală, aplicarea spiritului la natura lucrurilor trebuie să fie proprii, așadar, și politicii [19].

Trecînd peste alte contribuții, ne vom opri asupra operei lui *Jean Bodin*, considerat a fi întemeietorul științei politice moderne în Franța. Cum just remarcă Gramsci [20], Bodin întemeiază știința politică în Franța pe un teren mult mai înaintat și mai complex decît acela pe care Italia i-l oferise lui Machiavelli, de aceea și tema centrală a operei sale va fi alta decît a Florentinului, pe el interesîndu-l nu atît momentul forței, cît acela al consimțămîntului. În condițiile în care consolidarea monarhiei absolute reprezenta un fenomen progresist, Bodin urmărește, în cele șase cărți ale *Republicii* sale, două scopuri principale : să restaureze prestigiul monarhiei, demonstrînd superioritatea sa tehnică și s-o călăuzească pe calea justiției[21].

Opera sa este impresionantă prin lărgimea perspectivei și bogăția datelor, dar uneori păcătuiește sub aspectul discernămîntului și al sistematizării. Principalul său merit este de a fi dezvoltat metoda observației și de a fi rupt cu tradiția deductivistă care patrona scrierile epocii. Fundamentînd „metoda istorică", el extinde mult, față de predecesori, orizontul cercetării atît în timp, cît și în spațiu.

Jean Bodin introduce ca temă centrală a cercetării sale *suveranitatea*, incluzînd în știința politică și domeniul dreptului, sau, mai precis, înfăptuind unitatea organică a celor două domenii. La aceasta l-a ajutat și concepția sa largă, de tradiție aristotelică, despre politică. M. Prélot remarcă, după Baudrillard, că tratatul lui Bodin îmbrățișează „întreaga știință politică", cu diversele genuri de fapte pe care le cuprinde și cu legile care le prezidează [22], și-l consideră „o adevărată politologie, remarcabilă prin amploarea sa, dar și prin ordinea sa reală" [23]. Atît în *La République*, cît și în *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (care e un fel de introducere metodologică la prima) se întîlnesc considerații largi de domeniul filozofiei istoriei : problema progresului societății umane, teoria determinis-

[19] Cf. Francis Bacon, *Noul Organon*, București, Edit. Academiei, 1957, p. 99.

[20] Antonio Gramsci, *Œuvres choisies*, p. 20.

[21] Cf. Jacques Droz, *Histoire des doctrines politiques en France*, 4-e édition, P.U.F. Paris, 1963, p. 26—27.

[22] Cf. M. Prélot, *La science politique*, p. 23.

[23] Idem, *Histoire des idées politiques*, p. 287.

mului geografic, prin care îl continuă pe Aristotel şi-l pregăteşte pe Montesquieu etc.

Deşi este socotit un „sociolog realist, fondator al politicii experimentale" în Franţa [24], la Bodin observaţia fenomenelor contemporane şi investigaţia istorică sînt de multe ori sufocate de raţionamente juridico-metafizice; el este mai „savant" decît Machiavelli, mînuieşte o informaţie mult mai întinsă şi mai variată, dar, totodată, mai puţin consecvent decît acesta în tratarea politicii: Bodin introduce preocupări de natură etică chiar în definirea conceptului de stat (republică), care, pentru el, este în primul rînd o „dreaptă cîrmuire".

Asemănător, prin concepţie şi factură, cu Bodin este *Johannes Althusius* (*Althaus*); despre ambii, C. J. Friedrich apreciază că ar constitui o a treia linie fundamentală în dezvoltarea ştiinţei politice, opusă acelora reprezentate de Aristotel şi Machiavelli [25]. Lucrarea sa fundamentală, *Politica methodice digesta*, este, cum o arată numele, o politică *sistematică*, dar, în acelaşi timp, un manual [26]. El aduce o concepţie originală („sociologică", spune Prélot, „organică", subliniază C. J. Friedrich) despre politică. Distinge trei sensuri fundamentale ale termenului: comunitatea dreptului, care se mai numeşte „politeuma", mecanismele şi principiile administrării unei comunităţi şi ordinea după care sînt structuraţi şi conduşi membrii comunităţii (*Politica...*, I, 5). Dar pentru el politica este ştiinţa despre viaţa în comun (asocierea) oamenilor. Regulile sale prezidează constituirea, conducerea şi conservarea vieţii sociale, de aceea se mai numeşte „arta asocierii" (*Politica...*, I, 1). El îi atribuie un nume de etimologie greacă, *symbiotica*. Althusius, aşadar, extinde mult cercul politicii, situîndu-se în tradiţia Stagiritului. Politica nu interesează doar statul, ci toate grupurile (denumite *consociationes* sau comunităţi symbiotice), între care statul e doar un caz particular, bineînţeles superior. Dacă pentru Aristotel omul era un „animal politic", pentru Althusius el este un „animal symbiotic". Interesantă la Althusius este metoda sa (care ulterior, spune Prélot [27], va fi numită genetică): raporturile politice, specifice statului, se constituie gradual din raporturile private; statul însuşi este rezultatul organizării, spontane la bază, care se lărgeşte progresiv, înglobînd, sub o conducere comună, toate celelalte *consociaţii*. El apare deci format nu din indivizi, ci din grupuri sociale, constituite la diferite nivele, care sînt integrate în stat. În acest sens se poate, într-adevăr, vorbi de o concepţie „organică" a statului la Althusius.

Argumentarea sa e riguroasă şi raţionalistă, dar construcţia sa are un caracter artificios, deductivist, implicînd puncte de plecare finaliste.

Printre cei care au început să privească statul cu ochi omeneşti şi să deducă legile lui naturale din raţiune şi din experienţă, şi nu din teo-

---

[24] Jacques Droz, *Histoire des doctrines politiques en France*, p. 28.

[25] C. J. Friedrich, *op. cit.*, p. 97.

[26] În *Prefaţă*, el mărturiseşte: „Intenţia mea este ... de a uşura începătorilor studiul politicii, pentru ca înţelegerea lor să fie mai clară, judecata lor mai ageră şi esenţialul întipărit în memoria lor". În continuare, el arată că problemele politicii au fost tratate de teologi, filozofi şi juristi în chip unilateral şi inadecvat; de aceea metodele lor, străine şi improprii politicii ştiinţifice, trebuie înlăturate pentru a se explora domeniul originar al acesteia.

[27] Cf. M. Prélot, *La science politique*, p. 24.

logie, Marx [28] îl situează și pe cunoscutul jurist olandez *Hugo Grotius*. Aportul său se circumscrie la domeniul teoriei dreptului natural, în care, subliniază Paul Janet, fără a avea un geniu atît de rar și de profund ca Descartes, a produs însă o revoluție aproape egală [29]. În spiritul vremii, Grotius a postulat necesitatea unei „politici matematice". Dar meritul său este în primul rînd de a fi operat cu finețe distincțiile între dreptul natural (*jus naturae*), pe de o parte, și teologie, morală, politică, și dreptul pozitiv, pe de altă parte. El emancipează teoria dreptului natural de servituțile teologice. În concepția sa, politica constă în reglementarea înțeleaptă a condițiilor de existență proprii oricărui stat (*prudens dispensatio*). Iar în lucrarea *De jure belli ac pacis* Grotius introduce în cîmpul analizei teoretice domeniul relațiilor internaționale, cărora se străduiește să le asigure o bază juridică.

O figură prestigioasă a gîndirii politice a secolului al XVII-lea este, fără îndoială, *Thomas Hobbes*. El cercetează cu o deosebită forță de pătrundere relațiile politice, situînd ca nucleu al analizei problema centrală a politicii : puterea de stat. Filozoful englez vădește preocupări speciale în direcția clarificării caracterului științei politice și a locului acesteia în sistemul științelor. În *De cive*, el distinge între filozofia naturală și filozofia statului, incluzînd în aceasta din urmă etica (ce se ocupă de aptitudini, pasiuni și moravuri) și *politica* (al cărei obiect ar fi datoriile cetățenești). În *Leviathan*, el întreprinde o clasificare a tipurilor de cunoștință : cunoștința faptului (ilustrată de istorie — naturală și civilă — care nu e încă știință în sensul propriu) și cunoștința consecințelor (știință sau filozofie). Aceasta se împarte în ramuri diferite, după consecințele pe care le studiază, începînd cu cele mai generale (filozofia naturală) și sfîrșind cu cele mai particulare. Printre acestea din urmă se situează și științele care studiază consecințele accidentelor corpurilor politice, din care face parte *politica* sau *filozofia civilă*.

Pentru Hobbes, metoda matematică, geometrică este metoda științifică universală. Ea trebuie să-și găsească aplicarea nu numai în domeniul științelor naturii, ci și în acela al științelor sociale, nu numai în cazul corpurilor naturale, ci și în acela al corpurilor „artificiale", al „spațiului moral", al vieții sociale ; nu numai în fizică deci, ci și în politică. Era de altfel o pasiune generală a vremii (ea capătă expresie clară și la Spinoza) de a demonstra totul *more geometrico* [30]. Hobbes credea că va putea explica pe baza principiului său axiomatic privind instinctul puterii orientat spre autoconservare întreaga comportare a oamenilor și, mai ales, crearea statului. Statul, în concepția sa, este o creație artificială a omului, rezultatul voinței sale, al contractului. Totodată, el e separat de indivizii pe care-i reunește, e detașat de societate, ca o putere ce se suprapune acesteia.

---

[28] Vezi *Articolul de fond din nr. 179 al lui „Kölnische Zeitung"*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, ed. a 2-a, vol. 1, București, Edit. politică, 1960, p. 113—114.

[29] Paul Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, t. II, p.227.

[30] Sub obsesia modelului geometric-matematic, Hobbes ajunge să considere că cea mai bună cunoaștere a unor fenomene presupune crearea lor rațională (ca în cazul modelelor geometrice, al unor noțiuni abstracte matematice, al artei) și că o astfel de cunoaștere trebuie să-i fie proprie și Politicii.

Este, fără îndoială, un pas înainte în analiza statului, deşi unii sînt înclinaţi să conteste că acesta ar fi un merit autentic al lui Hobbes [31].

Subliniind punctul de plecare psihologic din concepţia lui Hobbes, C. J. Friedrich pretinde că în istoria ştiinţei politice acesta trebuie considerat, în opoziţie cu Aristotel şi Machiavelli, ca primul reprezentant al metodei psihologice [32] şi că acesta ar fi, de fapt, principalul său merit. Friedrich conchide că, cu toată unilateralitatea punctului său de vedere, opera lui Hobbes trebuie apreciată ca reprezentînd un pas hotărîtor pe drumul spre o ştiinţă a politicii.

Într-adevăr, la Hobbes mecanicismul e grefat pe o viziune psihologistă. Statul însuşi apare ca un mecanism uriaş, care s-a format ca rezultat al ciocnirii unor forţe psihologice, năzuinţele şi pasiunile umane. Meritul său principal constă însă în a fi degajat terenul politicii de preocupările teologice şi morale, în a fi creat o teorie sistematică a politicii, încercînd să folosească o metodă naturalist-ştiinţifică. Totuşi, această metodă l-a condus spre o analiză abstractă, anistorică, care era încă departe de studiul cu adevărat ştiinţific al fenomenelor social-politice, în primul rînd pentru că, ignorînd specificitatea acestora, nu putea duce la dezvăluirea cauzelor şi a legilor lor reale. Din acest motiv, Hobbes rămîne prin excelenţă un reprezentant al filozofiei politice, cum se constată nu numai din caracterul teoriei sale politice, ci şi din consideraţiile sale privind locul politicii în ansamblul cunoaşterii umane.

Sub aspectul pe care-l urmărim, din aceeaşi familie de gînditori ca Machiavelli, Bodin şi Hobbes face parte şi *Baruch Spinoza*. Şi el postulează cerinţa tratării de sine stătătoare a politicii în tendinţa de a elibera teoria politică de religie şi morală. Paul Janet releva, pe drept, că *Tractatus politicus* debutează cu consideraţii foarte asemănătoare acelora ale lui Machiavelli în *Principele* [33].

Dar sub aspectul principiilor metodologice, Spinoza se apropie mai mult de Hobbes prin mecanicismul său. Pentru el, omul e o parte a naturii ca şi celelalte fiinţe şi obiecte. De aceea, metoda geometrică este cu totul aplicabilă studiului activităţii omului şi al pasiunilor omeneşti. Pasiunile oamenilor nu trebuie considerate drept vicii ; ele sînt proprietăţi ale naturii umane (aşa cum frigul, căldura, furtuna şi tunetul aparţin naturii aerului) şi trebuie înţelese prin cauzele lor. Dreptul natural întruchipează însăşi necesitatea naturală, „înseşi legile sau regulile naturii, în conformitate cu care se săvîrşeşte totul" [34].

Explicîndu-şi programatic concepţia despre ştiinţa politică, Spinoza subliniază că, preocupîndu-se de problemele politice, a intenţionat să expună, în mod cert şi neîndoielnic, nu ceva nou şi nemaiauzit, ci numai ceea ce este în desăvîrşit acord cu practica, sau să le deducă din însăşi condiţia naturii umane. Idealul său este semnificativ : „*Pentru ca să cercetez tot ce ţine de această ştiinţă cu o libertate de gîndire la fel cu aceea pe care*

---

[31] Marcel Prélot, *Histoire des idées politiques*, p. 337.

[32] C. J. Friedrich, *Die politische Wissenschaft*. Un punct de vedere analog profesează Jean Meynaud (cf. *Introduction à la science politique*, 1959, p. 109).

[33] Paul Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, t. II, p. 249.

[34] B. Spinoza, *Tratatul politic*, II, 4 ; cf. şi *Tratatul teologico-politic*, cap. XVI.

o avem în matematică, m-am străduit din răsputeri să nu iau în rîs, să nu deplîng, să nu blestem faptele omenești, ci *să le înțeleg*" [35]. În ce privește statul, el va deduce, spune Spinoza, cauzele acestuia și fundamentele sale naturale, nu din învățăturile rațiunii, ci din natura sau condiția comună a oamenilor [36]. Numai că și el, ca și ceilalți autori analizați, concepe această natură sau condiție general-umană într-un mod anistoric. De aci și caracterul abstract și speculativ al concepțiilor sale despre politică și stat.

Secolul al XVIII-lea va aduce contribuții noi și decisive în domeniul științei politice. Gîndirea politică a burgheziei în ascensiune se caracterizează prin căutarea unor „principii" sau „legi naturale", care să pună în lumină inevitabilitatea depășirii istorice a feudalismului. E promovată ideea necesității istorice, a progresului și se încearcă o fundamentare determinist-metafizică a dezvoltării sociale și politice.

În acest sens este semnificativă apariția, la începutul secolului (1725), a lucrării lui Giambattista Vico, *Scienza nuova*, în care găsim o tentativă de formulare, în cadrul unei teorii ciclice a dezvoltării societății, a unei „legi generale" care guvernează mișcarea formelor de guvernămînt. În aceeași ordine de idei, plasată, desigur, în alt context istoric și ideologic, trebuie relevată și concepția istorică și politică a lui Dimitrie Cantemir, contemporan cu Vico și Montesquieu. Deși în limitele unei concepții providențialiste (care se afirmă într-o oarecare măsură și la Vico), cărturarul moldovean a întrevăzut caracterul necesar, legic al evoluției societății omenești. În acest sens (fără însă să formuleze o teorie istorică) examinează el *Istoria Imperiului otoman* prin prisma a două perioade distincte : creșterea și decăderea. Iar în *Interpretarea naturală a monarhiilor* elaborează o teorie ciclică în care lumea apare dominată, succesiv, de patru monarhii universale, care se deplasează spațial pe traiectoria unui cerc uriaș.

Dar dezvoltarea științei politice este legată, în secolul al XVIII-lea, în primul rînd de numele lui *Montesquieu*. S-a apreciat [37] că opera sa *De l'esprit des lois* (1748) reprezintă cea mai importantă contribuție în istoria acestei științe, alături de *Politica* lui Aristotel ; raportat la predecesorii săi, Montesquieu face, într-adevăr, un remarcabil pas înainte în analiza sistematică a fenomenelor politice.

În concepția sa, politica privește organizarea statului și îndeosebi reglementarea raporturilor dintre cei ce guvernează și cei guvernați. Montesquieu extinde și mai mult, în raport cu înaintașii săi, metoda observației : informația sa este deosebit de bogată și variată (datorită, mai ales, lecturilor sale politice, istorice, etnografice, juridice, geografice etc.) ; e drept însă că, raportate la timpul nostru, izvoarele sale sînt depășite de dezvoltarea științei istorice. Alături de izvoarele istorico-literare, el folosește și observațiile personale, realizate în contactul direct cu realitățile social-politice ale Franței și Angliei contemporane. Ceea ce-l preocupă mai mult decît pe cei care l-au precedat este *sistematizarea* observațiilor în vederea unor concluzii generalizatoare.

---

[35] B. Spinoza, *Tratatul politic*, I, 4 (subl. ns.).

[36] *Ibidem*, I, 7.

[37] Cf., de pildă, Paul Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, p. 322 ; M. Duverger, *Méthodes de la science politique*, p. 37.

Dar meritul său principal rezidă în postularea principiului legității; acesta l-a condus la înnoirea metodelor de cercetare și la promovarea unui spirit științific în domeniul pe care-l urmărim. „Am început cu studierea oamenilor și am ajuns la convingerea că, în această nesfîrșită diversitate de legi și de moravuri, ei nu sînt conduși numai de fanteziile lor", spune el în *Prefața* lucrării sale fundamentale. Prima îndatorire a omului de știință este, după el, determinarea acelor principii generale în lumina cărora să poată studia rațional evenimentele pentru a descifra cauzele lucrurilor și a stabili legăturile dintre ele. „Legile, în înțelesul cel mai larg, sînt raporturile necesare care derivă din natura lucrurilor; și, în acest caz, tot ce există are legile sale ..." (*Despre spiritul legilor*, I, 1). În concepția sa, există, așadar, legi obiective fundamentale care guvernează domeniul istoriei, al politicii, eticii, economiei și care sînt privite ca și legile naturii, sînt tot atît de „naturale" ca și acestea, pentru că decurg din „însăși natura lucrurilor". El menționează în *Prefață* că a ajuns la principiile sale pornind tocmai „de la natura lucrurilor". O altă idee prețioasă formulează el în același loc : „Am stabilit principiile și am văzut cazurile particulare supunîndu-li-se ca de la sine, am văzut că istoria tuturor popoarelor nu este decît o urmare a lor și că fiecare lege particulară este legată de altă lege sau depinde de altă lege mai generală" [38]. În această lumină încearcă el să surprindă „spiritul legilor", adică totalitatea factorilor sau a condițiilor geografice, economice, psihologico-spirituale, instituționale etc. care determină configurația și conținutul dreptului politic dintr-o anumită țară. El subliniază ideea, desigur meritorie, că specificul unui popor sau al unei civilizații nu este un lucru accidental, ci e determinat de o mulțime de factori (*Despre spiritul legilor*, I, 3). În explicarea acțiunii și interacțiunii acestor factori apar cele mai mari dificultăți pentru Montesquieu. El subliniază ponderea factorilor naturali, cu deosebire geografici și climatici, plasîndu-se în linia Aristotel-Bodin, și această tentativă este net superioară oricăror explicații prin factori supranaturali. Dar așa-numitul său „determinism geografic" nu e atît de radical, cum se afirmă uneori, pentru că nu acționează decît mediat : cauzele naturale sînt limitate în acțiunea lor de cauze morale, de obiceiuri și, mai ales, de natura formei de guvernămînt (adică de instituțiile politice). Ideea medierii acțiunii factorilor naturali este, fără îndoială, subtilă și pozitivă, dar, în spiritul secolului, ea conduce în cazul lui Montesquieu la o explicație idealistă, care afirmă, în ultimă instanță, primatul factorilor politici. Aceste dificultăți provin din carențele concepției sale sociologice. Pentru că, deși considerat precursor al sociologiei, deși el însuși și istoric, Montesquieu este încă foarte departe de o imagine științifică a dezvoltării societății. Există în *Despre spiritul legilor* următoarea formulare : „Legile au o legătură foarte strînsă cu felul în care diferitele popoare își procură mijloacele de trai" (*XVIII*, 8). Dar această „idee fulgerătoare" rămîne practic fără urmări.

Din premisele sale metodologice, Montesquieu mai deduce un enunț important : „Este mai bine să spunem că cel mai firesc dintre guverná-

[38] Jean Meynaud menționează : „Mulți autori — printre care A. Comte și E. Durkheim — au făcut din Montesquieu creatorul științei politice pentru a-și fi întemeiat pe această diferențiere (este vorba tocmai de raportul acesta dintre legile generale și legile particulare — *n.n.*) principiul însuși al cercetării sale" (*La science politique. Fondements et perspectives*, Lausanne, 1960, p. 177).

minte este cel a cărei osebită întocmire se potrivește mai mult cu felul de a fi al poporului pentru care e statornicită" (*Despre spiritul legilor*, I, 3). Cu alte cuvinte, nici o formă de guvernămînt nu are o valoare absolută; în loc de a postula superioritatea sau chiar virtutea absolută a unei forme sau alteia, trebuie analizată corespondența acesteia cu spiritul specific al poporului respectiv. Dar Montesquieu nu este consecvent acestui principiu nici în capitolele în care analizează, cu admirație declarată, constituția engleză, nici în recomandările pe care le face și prin care se vădește adeptul unei monarhii constituționale. În spatele relativismului său se ascunde astfel o nouă varietate de dogmatism, cum, judicios, observă C. J. Friedrich[39]. Acesta se manifestă activ cînd, de pildă, Montesquieu exclude republicile dintre statele libere prin natura lor.

Unii încearcă să distingă în *Despre spiritul legilor* două părți (una analitică și expozitivă, alta cu tendințe reformatoare) și două atitudini metodologice (una „obiectivă" și alta „angajată")[40]. Duverger consideră chiar că Montesquieu ar fi primul care ar fi încercat să distingă între cetățeanul care „se angajează" sub raport politic și moral și observatorul științific care se străduiește spre o obiectivitate totală. În realitate, chiar dacă acest lucru ar fi realmente posibil, Montesquieu n-a făcut-o. Și în opera acestuia, ca și în cea a lui Machiavelli, cunoașterea teoretică și indicațiile practice merg mînă în mînă; cele două planuri, teoretic și normativ-politic, se îmbină, se întrepătrund. Montesquieu însuși lasă să se înțeleagă acest lucru chiar în *Prefața* operei sale. De altfel, scopul său final se concretizează în reforma monarhiei absolute franceze în spiritul constituționalismului englez; înspre aceasta conduce doctrina separației puterilor.

Meritul lui Montesquieu în dezvoltarea științei politice este, desigur, mare. În opera sa se mai întîlnesc destule elemente ale vechii filozofii. Dumnezeu este încă prezent, adevărat însă că sub forma unui deism care-i permite să degajeze studiul politicii de orice constrîngeri teologice. El postulează o „rațiune primordială" și, în spiritul lui Platon și Cicero, consideră că „legea este rațiunea omenească" (I,3). Caracterizările sale idealiste și, în genere, inconsecvențele și ezitările sale în privința conceptului de lege i-au permis lui Paul Janet, de pildă, să refuze o interpretare deterministă a concepției sale și să opteze pentru una idealistă[41].

Ceea ce rămîne pozitiv este, fără îndoială, tendința sa spre o cercetare științifică și, mai ales, spiritul științific implicat în premisele sale metodologice. Nu se poate contesta că, în raport cu Hobbes, Spinoza, Locke, care-și construiesc teoriile politice în cea mai mare parte pe premise logice, pe puncte de vedere stabilite apriori, ignorînd faptele, Montesquieu încearcă analize laborioase de fapte, trăgînd concluzii care se prezintă ca generalizări ale unor realități cercetate. De aceea se poate conchide că, în epoca modernă, alături de Machiavelli, el a făcut pasul cel mai hotărît pentru constituirea politicii în disciplină autonomă.

---

[39] C. J. Friedrich, *op. cit.*, p. 146.

[40] Cf. M. Prélot, *Histoire des idées politiques*, p. 394—395; M. Duverger, *Méthodes de la science politique*, p. 38.

[41] Cf. Paul Janet, *op. cit.*, t. II, p. 330.

Jean-Jacques Rousseau reprezintă o cu totul altă tendinţă. În studiul său introductiv la *Contractul social*, J.L. Lecercle[42], subliniind imensul progres realizat, sub raport metodologic, de Montesquieu în dezvoltarea ştiinţei politice, menţiona că gîndirea lui Rousseau s-a format cu totul în afara acestei influenţe. Paul Janet, comparînd pe cei doi mari gînditori politici, vorbea de opoziţia dintre metoda experimentală şi metoda speculativă[43]. Rousseau însuşi în *Emile* (cartea a II-a) spunea că dreptul politic (care la el e sinonim cu ştiinţa politică) trebuie încă să se nască, pentru că singurul gînditor modern în stare să-l creeze (Montesquieu), în loc să trateze despre principiile dreptului politic, s-a mulţumit să cerceteze legile pozitive ale guvernămintelor stabilite.

Cu toate acestea, există anumite puncte comune între cei doi. După exemplul lui Montesquieu, Rousseau contestă şi el că ar exista vreo formă de guvernămînt care să se potrivească oricărei ţări (*Contractul social*, III, 8); de asemenea, el face să intervină consideraţii privind condiţiile geografice în care trebuie să opereze legiuitorul (II, 11, III, 8), iar în proiectele sale de constituţie pentru Corsica şi Polonia insistă asupra unor factori istorici specifici cărora trebuie să li se conformeze respectivele constituţii. Unii au încercat chiar să împartă opera sa în două părţi distincte şi opuse: una abstractă, de inspiraţie mai ales platoniciană şi alta „concretă" în care s-ar vădi influenţa lui Montesquieu.

Opera sa de căpătîi *Contractul social* (un „fragment" doar dintr-o ambiţioasă lucrare proiectată şi abandonată: *Instituţiile politice*) e în măsură să ne răspundă, mai mult chiar decît declaraţiile de intenţii ale autorului, asupra problemelor ce ne interesează.

Metoda contractului social e raţionalismul abstract, de tip cartezian: el nu se preocupă de dreptul politic, aşa cum apare el în manifestările sale pozitive. El este o operă, prin excelenţă de *filozofie politică*: „Eu cercetez dreptul şi raţionalul şi nu discut despre fapte", spune el în manuscrisul din Geneva. Scopul pe care-l menţionează în primele rînduri ale lucrării[44] rămîne mai mult un deziderat. Ceea ce caută el sînt, de fapt, principiile abstracte şi universale ale dreptului politic, principii pe care le consideră absolute. Aceasta se vede şi din formularea pe care o dă „problemei fundamentale, a cărei soluţie este contractul social" (I, 6)[45]. La fel, în *Scrisoare către marchizul de Mirabeau*, Rousseau exprimă în termenii următori „marea problemă a politicii": „A se găsi o formă de guvernămînt care să pună legea mai presus decît omul", avînd în vedere că legea este, în concepţia *Contractului social*, emanaţia suveranului, adică a poporului.

Rousseau îmbogăţeşte filozofia politică cu elaborarea originală a două mari idei: suveranitatea poporului şi egalitatea. Clasicii marxism-

---

[42] Jean-Jacques Rousseau, *Contractul social*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1957 (traducere de H. H. Stahl după *Du Contrat social*, Paris, Editions Sociales, 1955, cu o introducere, comentarii şi note explicative de J. L. Lecercle), p. 22.

[43] Paul Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, p. 466. La fel, M. Prélot opune politica „speculativă" a lui Rousseau politicii „experimentale" a lui Montesquieu (*Histoire des idées politiques*, p. 404).

[44] „Vreau să cercetez dacă în ordinea civilă poate exista vreo regulă de administrare legitimă şi sigură, luîndu-i pe oameni aşa cum sînt şi legile aşa cum pot fi" (Jean-Jacques Rousseau, *Contractul social* p. 81).

[45] *Ibidem*, p. 99.

leninismului au făcut, cum se știe, o analiză critică aprofundată concepțiilor sale politice, explicîndu-i limitele, dar subliniindu-i și meritele, mai ales în problema caracterului contradictoriu al progresului. Filozofia sa politică promovează un ideal utopic, elaborat de pe pozițiile unei concepții idealiste a istoriei.Influența exercitată de acesta asupra gîndirii burghezo-democratice a fost, cum se știe, considerabilă. Rousseau aduce elemente noi în elucidarea terminologiei științei politice (mai ales în cap. VI al cărții întîi). Paul Janet remarcă singulara vigoare de analiză și de dialectică a lui Rousseau și, mai ales, tentativa sa îndrăzneață de a aduce politica la exactitatea „unei științe abstracte"[46]. În istoria ideilor, J.J.Rousseau rămîne unul dintre cei mai străluciți și influenți reprezentanți ai filozofiei politice.

Materialiștii francezi au promovat ideea unei *politici naturale* (*Holbach* și-a intitulat o lucrare : *Politique naturelle ou Discours sur les vraies principes du gouvernement*), ale cărei principii să fie întemeiate pe natură, să fie, adică, în acord cu esența și scopul societății, să susțină societatea.

Știința politică, în acest context, este considerată „fie arta de a călăuzi pasiunile oamenilor și de a le îndrepta spre binele societății"[47], fie o disciplină menită să formuleze principiile care să întemeieze politica pe natură, pe experiență și pe folosul general, ajutînd-o să caute și să găsească mijloacele care să asigure îndeplinirea finalității originare a societății. O politică ce-și găsește, deci, fundamentul în rațiune. Aceasta e, de fapt, doctrina secolului pe care istoricul Albert Sorel o sintetizează astfel : „Întreaga politică a filozofilor ține în a pune omnipotența statului în serviciul infailibilității rațiunii, în a face . . . din rațiunea pură o nouă rațiune de stat"[48].

Tendința aceasta raționalistă apare accentuată în concepțiile lui *Sieyès*, care postulează o „știință politică" construită prin deducție. Aceasta este „*arta socială*", întemeiată exclusiv pe rațiune, și concepută ca „arhitectură socială", al cărei creator se consideră[49].

Aceeași tendință raționalistă o putem sesiza și în opera politică a lui *Condorcet*; dar raționalismul său, cum remarcă Prélot[50], este rafinat de ceea ce s-ar putea numi „spiritul matematic". Într-adevăr, Condorcet preconizează *matematica socială*, adică aplicarea calculului matematic (și cu deosebire a calculului probabilităților) la științele morale și politice. Deviza noii sale metode este : *calculemus*.

Istoricii occidentali ai științei politice menționează tot mai des numele lui *David Hume*.

În conformitate cu gîndirea sa filozofică, Hume se declară adversarul hotărît al teoriilor abstracte jusnaturaliste și contractualiste.

C.J. Friedrich vede în el un reprezentant eminent în politică al metodei, pe care J.St. Mill o va numi în logica sa „metoda deductivă inversă"[51]. D. Hume își exprimă credința că politica poate fi adusă la forma unei

---

[46] Cf. Paul Janet, *op. cit.*, t. II, 422—423.
[47] Holbach, *Sistemul naturii*, București, Edit. științifică, 1957, p. 150.
[48] Albert Sorel, *L'Europe et la Révolution française*, t. I, Paris, Plon, 1885, p. 107.
[49] M. Prélot, *Histoire* ..., p. 422—424.
[50] M. Prélot, *Histoire*..., p. 418.
[51] C. J. Friedrich, *Die politische Wissenschaft*, Freiburg, München, 1961, p. 197.

ştiinţe şi face tentativa elaborării unor propoziţii „ştiinţifice", egale în certitudine, spune el, cu certitudinea geometriei, numai că, în conţinutul lor, aceste propoziţii abia că trebuie demonstrate, pentru că ele nu reprezintă, în fond, decît simple judecăţi de valoare. El conchide că există şi în politică adevăruri generale („legi ale politicii") care nu depind nici de educaţie şi nici de moravuri (exemplele le împrumută din Machiavelli). Totodată, Hume întreprinde *analiza logică* a principiilor care sînt puse la baza sistemelor politice şi pe care le reduce la două : dreptul divin şi contractul primitiv. În aceasta se vădeşte, de fapt, elementul „nou" din opera sa.

Perioada analizată se distinge, aşadar, prin importanţii paşi făcuţi în direcţia constituirii politicii ca disciplină autonomă. Se remarcă în primul rînd emanciparea studiului politicii de sub tutela apăsătoare a teologiei. Totodată, se întreprinde tentativa rodnică — deşi nu dusă pînă la capăt, datorită unor cauze atît sociale cît şi gnoseologice —de a realiza o ruptură cu tradiţia tratării filozofice-etice a problemelor politicii, prin investigarea mai realistă a acestora cu metodele ştiinţifice ale vremii. De asemenea, se prefigurează căi noi de analiză politică ce-şi vor găsi corespondenţe în curentele contemporane nemarxiste din ştiinţa politică : tendinţa psihologistă, analiza logică a limbajului politic.

Dezvoltarea ulterioară a gîndirii politice, în secolul al XIX-lea, va marca un salt calitativ decisiv în constituirea ştiinţei politice atît sub raportul concepţiei, cît şi al metodei.

ÎNTÎMPLAREA ȘI DETERMINISMUL CONCRET

DE

MIRCEA FLONTA

Vechea filozofie a naturii a instituit o opoziție rigidă, absolută între necesitate și întîmplare, întemeiată pe metafizica esenței și a accidentului. Substanța este existența absolută, care își are cauza în ea însăși și este imuabilă, independentă de loc, de timp, de împrejurări. În ontologia materialistă, tradițională, esența era concepută, în general, ca un mod de structurare, de organizare a substanței materiale (de exemplu atomii), care exprimă ceea ce este intrinsec și fundamental specific unei clase de fenomene în raport cu alta și explică însușirile comune prin care se exteriorizează apartenența fenomenelor la o anumită clasă. Necesitatea este considerată un atribut definitoriu al substanței și esenței: esența nu poate să fie sau să nu fie și nu poate să fie altfel decît este. În însușirile constante, stabile ale lucrurilor se exteriorizează esența lor; pe de altă parte, obiectul concret are întotdeauna însușiri independente de esență, care nu sînt constante, stabile — accidentele. Accidentele apar, se schimbă sau dispar fără să afecteze identitatea esențială a lucrurilor. În raport cu esența lucrurilor, însușirile lor accidentale pot să fie sau să nu fie, pot să fie într-un fel sau în altul[1].

Existența concretă, individuală, necesară prin esența ei, este întîmplătoare, contingentă prin determinările ei accidentale.

În raport cu dihotomia esență-accident, cauzele sînt ierarhizate în cauze necesare și cauze întîmplătoare, care modifică esența și respectiv accidentele, iar toate însușirile lucrurilor sînt împărțite în însușiri necesare și însușiri întîmplătoare, considerate ca atare în sine, în afara oricărui raport, în mod absolut. De exemplu, caracterele unei specii de ființe vii sînt considerate esențiale, necesare, în timp ce particularitățile indivizilor care alcătuiesc specia sînt socotite accidentale, întîmplătoare[2].

[1] După Aristotel, accidentul este o însușire pe care obiectul nu o are întotdeauna și nici de cele mai multe ori (vezi Aristotel, *Metafizica*, București, Edit. Academiei, 1965, p. 211—212). Este un accident pentru animal calitatea de a fi alb și pentru om aceea de a fi muzical.

[2] Mulți autori (W. D. Ross, *Aristotel*; M. Florian, *Logica lui Aristotel*, în vol. Aristotel, *Organon*, I, București, Edit. științifică, 1967) au subliniat că metafizica esenței și accidentului este solidară încă la Aristotel cu tendința de a atribui o semnificație ontologică, absolută, logicii claselor, inspirată de clasificările botanice și zoologice și construită pe baza acestui model concret.

Rev. filoz., 15, 6, p. 679—689, București, 1968

Necesitatea şi întîmplarea se opun şi se exclud reciproc ca esenţa şi accidentul. Însuşirile, relaţiile, schimbările, evenimentele sînt considerate sau necesare, sau întîmplătoare, dar nu şi una, şi alta. Deosebirea dintre necesar şi întîmplător se prezintă ca opoziţie metafizică între două lumi, între două sfere ale existenţei : lumea esenţelor — existenţe care au o necesitate absolută — şi lumea accidentelor — un univers de determinări al cărui caracter relativ şi accesoriu este marcat prin lipsa de necesitate şi constanţă.

Hegel subliniază că în vechea filozofie a naturii substanţa sau substanţele reprezintă permanenţe absolute, în timp ce anumite compoziţii ale substanţelor (de exemplu ale atomilor) sînt existenţe accidentale : „. . . Compoziţia este numai relaţia accidentală a substanţelor, care le e deci exterioară şi nu afectează substanţele înseşi. Dacă e just că compoziţia e accidentală, atunci, evident, esenţa este simplul"[3]. Aceste compoziţii ale substanţelor sînt trecătoare. După înlăturarea lor, rămîn substanţele, ceea ce este permanent, necesar. Distincţia dintre necesitate şi întîmplare corespunde distincţiei dintre permanenţa substanţelor şi caracterul relativ, trecător al compoziţiei substanţelor.

Referindu-se la concepţia adînc înrădăcinată a vechii filozofii a naturii, care instituie şi statuează o opoziţie abstractă, absolută între necesitate şi întîmplare, Engels arată că aplicarea acestei concepţii în cercetarea naturii înseamnă a considera necesar ceea ce poate fi explicat prin legile cunoscute, iar întîmplător ceea ce nu poate primi o asemenea explicaţie. „Bunul-simţ şi, o dată cu el, majoritatea cercetătorilor naturii consideră necesitatea şi întîmplarea drept determinaţii care se exclud reciproc o dată pentru totdeauna. Un lucru, un raport, un proces este ori întîmplător, ori necesar, dar nu şi una şi cealaltă. Prin urmare ele există în natură unul lîngă altul ; aceasta cuprinde tot felul de obiecte şi de procese, dintre care unele sînt întîmplătoare, altele necesare, şi tot ce importă este numai să nu le confundăm. . . Apoi se declară că numai necesarul este interesant pentru ştiinţă şi că întîmplătorul este indiferent pentru ştiinţă. Aceasta înseamnă că ceea ce poate fi subordonat unor legi, deci ceea ce *este cunoscut*, este interesant, iar ceea ce nu poate fi subordonat unor legi, deci ceea ce nu este cunoscut, este lipsit de interes, poate fi neglijat. Aceasta înseamnă însă sfîrşitul ştiinţei în general, căci ea are menirea să cerceteze tocmai ce *nu* cunoaştem"[4]. Deosebirea dintre necesitate şi întîmplare, aşa cum o concepe vechea ontologie, îşi pierde astfel orice substanţă şi se volatilizează de îndată ce trecem de pe planul metafizicii, esenţei şi accidentului pe planul gîndirii ştiinţifice, reducîndu-se la demarcaţia banală şi mobilă între ceea ce poate fi şi ceea ce nu poate fi explicat ştiinţificeşte, adică dedus din teorie, din cunoaşterea legilor.

Pentru filozofia contemporană a ştiinţei, adînc pătrunsă de principiul relativităţii, datorită în măsură considerabilă şi influenţei exercitate asupra gîndirii de noile teorii fizice, socotirea necesităţii şi întîmplării ca determinaţii absolute, în sine, proprii esenţei şi accidentului, independent de un sistem concret de raporturi, este anacronică şi inacceptabilă. Relativizarea opoziţiei dintre necesitate şi întîmplare, ca şi

[3] G. W. F. Hegel, *Ştiinţa logicii*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1966, p. 180.
[4] F. Engels, *Dialectica naturii*, ed. a 3-a, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 195, 196.

relativizarea altor opoziții polare, în spirit dialectic, se manifestă tot mai pregnant ca o trăsătură a evoluției conștiinței filozofice a vremii noastre.

Conștiința caracterului relativ, elastic, suplu al opoziției dintre necesitate și întîmplare este o dezvoltare și o aprofundare a eforturilor marilor dialecticieni ai trecutului ca Aristotel și Hegel de a depăși modul de abordare abstract al dihotomiei necesar-întîmplător, de a sublinia unitatea lor, trecerea lor una în alta, coincidența contrariilor. Examinarea reflecțiilor lor în problema raportului dintre necesitate și întîmplare este instructivă pentru înțelegerea esenței gîndirii dialectice ca gîndire concretă, ca teorie a unității contrariilor, atît de bine sintetizată de Lenin în cunoscuta formulare : „O elasticitate multilaterală, universală a conceptelor, care merge pînă la identitatea contrariilor. . .”[5]. Poate în puține probleme filozofice apare așa de limpede ca în problema întîmplării caracterul „dificil” al gîndirii dialectice, care merge pînă la identitatea contrariilor, zdruncinînd rutina bunului-simț, a „uzului casnic” al gîndirii.

Aristotel definește întîmplătorul în opoziție cu necesarul, care este ceea ce „nu poate fi altfel decît este”[6]. Ceva (un eveniment, o schimbare) este necesar dacă este implicat în starea anterioară, așa cum este implicată concluzia în premisele silogismului. Întîmplarea, în opoziție cu necesitatea, nu este predeterminată în starea anterioară ; ea poate să fie sau să nu fie. Afirmația și negația despre un eveniment viitor contingent nu se exclud[7]. În acest caz, ne găsim în fața unei posibilități duble, căreia nu i se aplică principiul contradicției[8]. În cadrul propozițiilor cu privire la evenimente viitoare, contingente — arată Ath. Joja —, dihotomia adevăr-fals este provizoriu suspendată, adică pînă la împlinirea sau neîmplinirea evenimentului[9]. Evenimentele viitoare, considerate din prezent, nu sînt nici adevărate, nici false. Necesară este alternativa, dar nu una din alternative. Această situație exprimă pe plan logic natura obiectivă a evenimentelor întîmplătoare care pot să fie și să nu fie[10]. Un eveniment întîmplător este deci, pentru Aristotel, un eveniment obiectiv posibil[11]. Aristotel insistă asupra caracterului obiectiv al întîmplării, apreciind negativ opinia celor care spun că toate evenimentele sînt necesare fiindcă au cauze.

---

[5] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 29, București, Edit. politică, 1966, p. 93.

[6] „De aceea necesar este tot ce nu e posibil să fie altfel și după aceasta se numesc necesare și toate celelalte lucruri ce au acest caracter” (Aristotel, *Metafizica*, p. 168).

[7] „De aceea, este limpede că nu este necesar ca orice lucru să fie ori să se întîmple. Că în unele cazuri există contingență, și atunci afirmația nu este nici mai adevărată, nici mai falsă decît negația. . .“ (*Organon*, I, *Despre interpretare*, p. 227).

[8] „Dar întrucît este posibil ca propozițiile opuse, contradictoriu să fie amîndouă adevărate despre același subiect, urmează că este posibil să nu fie, nu este contradictoriu cu este posibil să fie“ (*ibidem*, p. 242).

[9] Ath. Joja, *Studii de logică*, vol. II, București, Edit. Academiei, 1966, *Quid sit logica. Propozițiile de futuris contingentibus și adevărul*.

[10] „Întrucît propozițiile adevărate corespund lucrurilor, este evident ca, atunci cînd în lucruri există o alternativă reală și o posibilitate în direcții contrare, și propozițiile contradictorii corespunzătoare să se comporte la fel” (*ibidem*, p. 228).

[11] „Întrebuințez termenii posibil și a fi posibil despre ceea ce nu este necesar, dar nu duce la nimic imposibil cînd este dat” (*Organon*, II, p. 48).

Cu totul remarcabil şi revelator pentru gîndirea dialectică a lui Aristotel este modul cum el „înmoaie", relativizează opoziţia dintre necesar şi întîmplător. Un eveniment are loc sau nu are loc în raport cu un alt eveniment care este condiţia lui. Legătura dintre cele două evenimente este necesară, dar poate să nu fie necesar evenimentul-condiţie, şi în acest caz nu este necesar nici evenimentul condiţionat. Raportul de condiţionare este necesar, dar nu şi producerea condiţiilor. Evenimentul considerat este deci întîmplător, în sensul că poate să se producă sau poate să nu se producă în funcţie de existenţa sau neexistenţa condiţiilor, şi necesar, în sensul că este predeterminat în condiţii şi, atunci cînd se realizează condiţiile, are loc în mod inevitabil[12]. Aristotel spune limpede că evenimentele întîmplătoare sînt determinate, adică au cauze ca şi cele necesare[13]. Evenimentul contingent este pentru Aristotel necesar în sensul că este determinat cauzal, dar nu este necesar în sensul că poate fi altfel, căci nu este predeterminat într-o stare anterioară[14]. Contradicţiile operei aristotelice sînt bine cunoscute şi mult comentate, aşa că nu va fi o surpriză prea mare să constatăm că în alte pasaje aceste intuiţii ale dialecticianului sînt contrazise de o tendinţă spre delimitarea rigidă a necesarului şi întîmplătorului, tendinţă exprimată mai ales în teza că nu există o ştiinţă a accidentului, ci numai a necesarului[15].

Toate acestea justifică, credem, aprecierea că la Aristotel există tendinţa spre formularea unei concepţii concrete, dialectice asupra determinismului[16], care prefigurează relativitatea opoziţiei dintre necesitate şi întîmplare şi trecerea lor una în alta, idei care primesc o dezvoltare deplină în filozofia lui Hegel.

Hegel defineşte accidentul, întîmplarea în opoziţie cu determinaţia necesară, care „nu poate fi altceva". Această unitate a posibilităţii şi realităţii este accidentalitatea. „Accidentul este un ce real care în acelaşi timp este determinat numai ca posibil, un real al cărui altceva sau opus e tot aşa de posibil"[17]. Marele dialectician german a subliniat caracterul obiectiv al întîmplării, opunîndu-se determinismului abstract adînc înrădăcinat în filozofia şi ştiinţa epocii, după care nimic nu este întîmplător pentru cel care cunoaşte cauzele evenimentelor şi schimbărilor care au loc în realitate[18]. Înţelegînd că întîmplarea nu exclude determi-

[12] Aristotel, *Metafizica*, p. 214, 354.

[13] „Cît despre cealaltă fiinţă, cea prin accident, ea nu este necesară, ci determinată, iar cauzele acestea sînt în neorînduială şi în număr infinit" (*Metafizica*, p. 355).

[14] „... Totuşi nu e necesar ca tot ceea ce este să existe cu necesitate, nici ca tot ceea ce nu este să nu existe necesarmente, căci nu e identic faptul că tot ceea ce este există necesar, cînd există, cu faptul că ceea ce există în mod absolut există în virtutea unei necesităţi. Acelaşi lucru cu privire la ceea ce nu există" (*Organon*, I, *Despre interpretare*, p. 228).

[15] Aristotel, *Metafizica*, p. 353—354.

[16] Iată, în această privinţă, opinia unui specialist: „Astfel, aristotelismul nu este un necesitarism, un determinism abstract, ci numai o pornire spre un determinism concret, un determinism care, deşi postulează universalitatea determinării cauzale a legalităţii fenomenelor naturii, admite existenţa obiectivă a contingenţei şi afirmă nu numai o întîlnire fortuită a necesităţii şi a contingenţei, dar încă şi «o conexiune interioară între necesitate şi întîmplare» (Engels)" (vezi Ath. Joja, *Studii de logică*, vol. II, p. 69).

[17] G. W. F. Hegel, *Ştiinţa logicii*, p. 538.

[18] „Chiar dacă însă contingenţa, aşa cum a fost arătat, nu este decît un moment unilateral al realităţii şi, de aceea, nu trebuie confundată cu aceasta, totuşi, ca formă a Ideii în genere, îşi are şi ea îndreptăţirea ei în lumea obiectivă. Aceasta este valabil mai întîi pentru natură, la suprafaţa căreia, ca să spunem aşa, întîmplarea îşi dă curs liber, fapt care trebuie recunoscut

nismul, ci se înglobează în determinismul concret, Hegel respinge credința că reducerea întîmplării la necesitate ar fi condiția explicării raționale a fenomenelor. Pentru Hegel, sarcina științei nu este aceea de a suprima, de a anula întîmplarea, cum se considera în general în filozofia și știința vremii lui. Sensul și direcția efortului științific pentru dialectician nu este descoperirea necesității alături de întîmplare și în opoziție cu aceasta, ci dezvăluirea unității contrariilor, a prezenței necesității în întîmplare[19]. Că acesta este gîndul lui Hegel o confirmă, credem, analiza profundă pe care o găsim în *Știința logicii* asupra limitelor și relativității opoziției dintre necesitate și întîmplare.

Accidentul, întîmplarea — ca eveniment real, ca existență — are o determinare necesară, are un temei ca și necesitatea. Posibilitatea abstractă a devenirii, a schimbării realului se transformă în posibilitate reală — indică Hegel — cînd sînt întrunite toate cauzele și condițiile unei schimbări, ale unui eveniment. Posibilitatea reală suprimă alternativele în transformarea, în devenirea realității[20]. Cînd posibilitatea este reală, înseamnă că trecerea de la posibilitate la realitate se desfășoară pe o traiectorie univoc determinată. Posibilitatea și realitatea care coincid reprezintă necesitatea. „Prin urmare, ceea ce e realmente posibil nu mai poate fi altcumva, în aceste condiții și împrejurări nu mai poate urma altceva. Posibilitatea reală și necesitatea sînt deci deosebite numai aparent"[21]. Găsim aici replica pe care o dă dialecticianul concepției abstracte, metafizice după care necesitatea și întîmplarea sînt incompatibile, afirmarea identității, necesității și întîmplării ca identitate concretă. Întîmplarea, ca posibilitate reală, adică ca eveniment care s-a înfăptuit datorită acțiunii unui ansamblu de cauze și condiții, este determinată necesar. Evenimentul întîmplător are în calitate de efect, adică în raport cu împrejurările și cauzele care i-au dat naștere, un caracter necesar. Necesitatea întîmplării este necesitatea efectului în raport cu cauzele și condițiile care îl generează.

Orice eveniment real, în calitate de conținut determinat, are o necesitate doar relativă, nu absolută. O schimbare ca efect este necesară numai în raport cu un ansamblu determinat de cauze și condiții. În afara acestui raport, în relațiile cu alte fenomene, același eveniment este întîmplător, accidental. Relativitatea opoziției dintre necesitate și întîmplare, unitatea și întrepătrunderea contrariilor necesitate-întîm-

---

a atare, fără a avea pretenția (atribuită în mod eronat filozofiei) de a găsi în aceasta un ceea ce nu poate fi decît așa, și nu altfel. În raport cu spiritul și cu modul său de a acționa trebuie să ne ferim și aici de a ne lăsa conduși de străduința bine intenționată a cunoașterii raționale de a prezenta fenomenele cărora le revine caracterul contingenței ca fiind necesare, sau, cum se mai spune, de a voi a le construi apriori" (*Enciclopedia științelor filozofice, Logica*, București, Edit. Academiei, 1962, p, 267—268).

[19] „Este întru totul just că sarcina științei și, mai precis a filozofiei constă, în genere, în a recunoaște necesitatea ascunsă sub aparența contingentului; aceasta nu trebuie totuși înțeles în sensul că contingentul nu aparține decît reprezentării noastre subiective și de aceea, pentru a ajunge la adevăr, el trebuie să fie înlăturat în mod absolut. Străduințele științifice care urmează în mod unilateral această direcție nu vor putea scăpa de reproșul îndreptățit că ele nu sînt decît un joc gol și un pedantism rigid" (*ibidem*, p. 268).

[20] „Conform posibilității formale ceva fiind posibil, posibil era nu numai el însuși, ci și al său altceva. Posibilitatea reală nu mai are în fața sa un atare altceva, fiindcă este reală, fiind ea însăși și realitatea efectivă" (G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, p. 542).

[21] *Ibidem*, p. 542 — 543.

plare este astfel afirmată cu deosebită vigoare şi relief în gîndirea lui Hegel. Dacă, pe de o parte ca posibilitate reală, orice eveniment întîmplător este o necesitate, pe de altă parte, orice eveniment necesar în raport cu un complex de cauze şi condiţii este obiectiv întîmplător, în alt sistem de relaţii şi conexiuni. Necesitatea, ca necesitate relativă, implică determinaţia contrară a întîmplării, a accidentalităţii. Necesitatea reală — subliniază Hegel — este o necesitate numai după formă. Dacă luăm în considerare conţinutul concret al unui eveniment, el apare ca accidental în măsura în care un element sau altul din totalitatea cauzelor sau condiţiilor care l-au generat poate să acţioneze în afara celorlalte, poate să lipsească. „Prin urmare, necesitatea reală e, de fapt, în sine tot accidentalitate. Aceasta apare mai întîi în felul că necesarul real este după formă, fără îndoială, un necesar, dar după conţinut e un ce limitat, posedînd accidentalitate datorită acestuia"[22]. Demarcaţia dintre necesar şi întîmplător este mobilă, relativă pentru orice conţinut determinat care are un temei determinat. „Necesarul real este ... o oarecare realitate limitată, care din cauza acestei limitaţii, e sub un alt aspect tot numai un ce accidental"[23]. Acestei necesităţi relative a oricărui conţinut determinat, Hegel îi opune necesitatea absolută, necesitatea substanţei care ca fiinţă-în-sine şi pentru-sine nu are vreun temei sau vreo cauză exterioară, ci se are pe sine însăşi ca temei şi cauză. În raport cu conceptele abstracte de necesitate şi întîmplare, determinismul real, concret îi apare dialecticianului ca fiind unitatea lor. Considerat separat, necesitatea şi întîmplarea sînt numai momente ale realului şi momente în cunoaşterea realului.

Identificarea unei legi, a unei relaţii necesare dintre fenomene este rezultatul activităţii abstractizatoare, care izolează cauzele şi condiţiile unui efect, o anumită interacţiune între aceste cauze şi condiţii, necesară pentru producerea unui efect din reţeaua infinit de complexă a interacţiunilor cauzale, care este realitate concretă sau orice sector al ei supus cercetării.

Determinarea univocă şi repetată a aceluiaşi efect prin interacţiunea anumitor cauze şi condiţii este posibilă numai pe planul gîndirii abstracte, care izolează ceea ce nu poate fi izolat în realitate. Un eveniment necesar, epurat, purificat de orice determinare întîmplătoare este o abstracţie tocmai fiindcă are drept condiţie a existenţei izolarea unei interacţiuni cauzale din ansamblul infinit al interacţiunilor care apar o dată ce a fost realizată această izolare mintală ca factori perturbatori. Legile realităţii nu acţionează în formă pură, adică nu produc efecte identice decît în condiţii ideale, atunci cînd presupunem că toate perturbaţiile au fost înlăturate. Necesitatea absolută, deci şi previzibilitatea absolută, are loc numai în minte, şi nu în realitate. Ambele sînt produsul unui proces de abstractizare pe care îl înfăptuieşte subiectul. O lege s-ar putea manifesta într-o formă pură într-un sistem în care raportul pe care îl exprimă legea ar putea fi izolat de ansamblul raporturilor reale. Într-un

[22] G. W. F. Hegel, *Ştiinţa logicii*, p. 543—544.
[23] *Ibidem*, p. 543.

asemenea sistem ideal am putea produce același efect de oricît de multe ori. Aceasta este o limită ideală spre care tindem fără să o putem realiza în nici un experiment științific actual sau chiar previzibil în perspectiva unei perfecționări indefinite a tehnicii experimentale. Izolarea mintală a unei interacțiuni exprimate printr-o lege din conexiunea de ansamblu poate fi apreciată prin examinarea decalajului care există între efectul real și cel calculat pe baza ipotezei că au fost eliminați toți factorii perturbatori. O previziune poate fi tot mai precisă pe măsura progresului în cunoașterea și în controlul condițiilor, fără să poată deveni vreodată absolut precisă[24].

În întreaga sa activitate, practică și teoretică, omul desface realul într-o pluralitate de determinisme, corespunzătoare efectelor pe care urmărește să le producă. Orice tehnică are drept rezultat o anumită dezmembrare a interacțiunii generale în determinisme particulare (lanțuri cauzale), eliminarea condițiilor și factorilor de influență, care sînt perturbatori în raport cu efectul care îl interesează pe cercetător sau pe practician. Cunoașterea și acțiunea — scrie G. Bachelard — înseamnă desfacerea realității în determinisme particulare. Orice determinism este sustras influențelor perturbatoare prin operații practice, tehnice. Orice tehnică neagă astfel determinismul universal de tip laplacean și afirmă un determinism autonom[25].

Fiecare progres în direcția desprinderii unei interacțiuni cauzale din conexiunea generală este un progres în direcția unei previziuni mai exacte, în direcția apropierii efectului real de efectul scontat, prevăzut (calculat) de teorie pentru condiții ideale. Cu alte cuvinte, o repetare aproximativă a efectelor poate fi asigurată numai printr-o acțiune materială, practică, îndreptată spre izolarea unei interacțiuni din ansamblul interacțiunilor, prin eliminarea parțială a acțiunii perturbatoare a conexiunii generale. De fiecare tehnică sînt legate un progres în previziune, o limitare a elementului original irepetabil, care individualizează evenimentele reale. O stăpînire absolută a realității, fie și într-un caz particular, adică posibilitatea de a reproduce identic un efect, un eveniment de mai multe ori, este o limită ideală spre care tindem o dată cu progresul științei și tehnicii fără a o putea atinge vreodată.

Cînd spunem că știința este dușmanul întîmplărilor, afirmăm de fapt că trebuie să facem abstracție, în raport cu obiectivul studiilor noastre teoretice sau cu o anumită finalitate practică, de ansamblul interacțiunilor, care este concretul. Știința operează întotdeauna o secțiune în determinismul concretului făcînd abstracție de unele momente ale interacțiunii generale. Știința este obligată să desfacă, să mărunțească determinismul global concret în determinisme particulare și deci abstracte pentru a cunoaște în mod progresiv determinismul concret.

Întrepătrunderea dialectică a necesității și întîmplării, caracterul relativ al opoziției lor ca determinări polare și trecerea uneia în alta se exprimă cu pregnanță în explicarea genezei evenimentului întîmplător

[24] H. Reichenbach, *Operații conective și modalități*. În culegerea *Logică și filozofie*, București, Edit. politică, 1966.

[25] Vezi Gaston Bachelard, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, Paris, P.U.F., 1951.

prin intersecția unor serii cauzale, independente unele în raport cu celelalte, explicație pe care a formulat-o pentru prima dată într-o formă netă A. Cournot[26]. Sînt independente înlănțuirile cauzale care se desfășoară simultan fără a fi legate între ele, fără a se influența reciproc. Extragerea unei bile de o anumită culoare dintr-o urnă este, de exemplu, un eveniment întîmplător, fiindcă nu există nici o legătură între cauzele care fac mîna să scoată o anumită bilă și culoarea acestei bile[27].

Pentru a înțelege caracterul întîmplător al unui eveniment, subiectul trebuie să aibă în vedere nu numai faptul că el este rezultatul interferenței ansamblului de cauze și condiții necesare pentru producerea lui, dar și că aceste cauze și condiții sînt independente unele de altele, și, prin urmare, convergența lor (întîlnirea lor), ca și intersecția lor într-un anumit mod, poate să se producă sau poate să nu se producă. Oamenii acceptă mai degrabă caracterul întîmplător al evenimentelor care au un număr foarte mare de cauze, pentru că în acest caz sînt mai înclinați să admită că acestea sînt independente unele în raport cu celelalte, că întîlnirea lor și deci efectul nu este dirijat, nu se datorește acțiunii unei forțe organizatoare[28].

Implicațiile profund dialectice ale explicației date de Cournot modului de producere a evenimentelor întîmplătoare devin evidente dacă ne gîndim că orice eveniment ca realitate concretă, ca totalitate de determinări este produsul intersecției unor cauze și condiții independente unele de altele. Necesitatea în afara întîmplării se dovedește a fi o abstracție a minții noastre. Realul este unitatea concretă a necesității și întîmplării.

Un amestec ne oferă un model concret al producerii evenimentului întîmplător prin intersecția unor cauze independente. „Din punct de vedere fizic, întîmplarea este în mod esențial caracteristică pentru procesele de amestec ireversibil, în timp ce cauzalitatea mecanică opunîndu-se la maximum noțiunii de întîmplare poate fi recunoscută după reversibilitatea ei intrinsecă"[29]. Evenimentele întîmplătoare sînt ireversibile

---

[26] Explicarea originii evenimentelor întîmplătoare prin independența cauzelor și a condițiilor producerii lor este o intuiție mai veche a filozofilor. Însuși Cournot se referă în acest sens la Toma d'Aquino și Boethius, fără a coborî pînă la sursa lor comună : Aristotel. În ceea ce privește explicarea izvorului și temeiului întîmplării, în scrierile lui Aristotel găsim oscilații între două soluții : prima, aservită idealismului : materia care rezistă acțiunii organizatoare a formei ar genera abaterile de la legi, excepțiile, anomaliile, întîmplările ; a doua, întemeiată pe o viziune dialectică a relativității opoziției dintre necesitate și întîmplare, care anticipează perspectiva științifică modernă : întîmplarea este un eveniment la producerea căruia concură cauze și condiții independente. Citățm cîteva texte aristotelice care converg spre o asemenea înțelegere a izvorului și mecanismului de producere a întîmplării : „Accident se numește determinarea ce revine unui lucru și care i se atribuie conform adevărului, dar care nu e nici necesară, nici constantă. Așa e, de pildă, cazul aceluia care, săpînd o groapă ca să sădească un arbore, dă peste o comoară. Pentru cel care sapă groapa, găsirea este un accident . . căci găsirea comorii nu rezultă necesar din săpare". „Cutăruia i se întîmplă să ajungă la Egina în chip accidental, căci el nu a ajuns acolo pentru că voia să călătorească într-acolo, ci numai pentru că furtuna l-a împins acolo sau pentru că pirații l-au dus acolo" (*Metafizica*, p. 204—205). „. . . Venirea cuiva din întîmplare în piață și întîlnirea unui om pe care dorea să-l întîlnească, fără să se fi gîndit la aceasta . . ." (*Fizica*, p. 43).

[27] Vezi A. Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique* (cap. III), 1851, *Du hasard et de la probabilité*.

[28] Pentru explicarea întîmplării prin interferența unor cauze independente, vezi J. Piaget și B. Inhelder, *La genèse de l'idée de hasard chez l'enfant*, Paris, P.U.F., 1951.

[29] *Ibidem*, p. 16.

ca rezultate (produse) ale unor interacţiuni probabilistice. Amestecul este prototipul ireversibilităţii întîmplării, fiindcă în desfăşurarea unui amestec se produce un număr uriaş de efecte (pe care le numim evenimente sau stări) datorită interacţiunii aceloraşi elemente care se mişcă independent unele în raport cu celelalte. Repetarea aceluiaşi eveniment, revenirea în desfăşurarea amestecului la o stare anterioară, deci reversibilitatea, are o probabilitate foarte mică tocmai fiindcă prin interacţiunea elementelor care constituie amestecul se pot produce un număr foarte mare de stări diferite. Sub aspect matematic, adică ţinînd seama de probabilitatea teoretică, reversibilitatea în desfăşurarea unui amestec este posibilă, dar ea are o probabilitate foarte mică. Aplicată la studiul evenimentelor fizice, teoria matematică a probabilităţilor face abstracţie de probabilităţile foarte mici. Aplicarea teoriei probabilităţilor înseamnă, în acest sens, o restrîngere a cîmpului posibilităţilor. De pildă, în opoziţie cu legea fizică a creşterii entropiei, care se verifică pentru orice sistem termodinamic închis, calculul matematic arată că este posibilă şi trecerea căldurii de la un corp mai rece la unul mai cald, adică scăderea entropiei. Un asemenea proces are însă o probabilitate foarte mică din punct de vedere matematic, ceea ce înseamnă că din punct de vedere fizic el nu este posibil. Cournot prezintă imposibilitatea fizică a unui eveniment ca o probabilitate matematică infimă a producerii lui. De exemplu, extragerea unei bile negre dintr-o urnă care cuprinde o bilă neagră şi un număr nedefinit de mare de bile albe este un eveniment care are numai o posibilitate de producere în raport cu un număr nelimitat de posibilităţi contrare şi, prin urmare, are drept condiţie necesară a producerii sale efectuarea unui număr indefinit de încercări. Evenimentul nu se poate deci produce decît în condiţii ideale. El nu poate avea loc în urma unui număr limitat de încercări. Orice amestec este, prin urmare, progresiv şi ireversibil.

În interacţiunile de tip probabilist, care generează evenimente întîmplătoare, întregul este ireductibil la suma părţilor. Oriunde intervine întîmplarea nu este posibilă reconstituirea întregului prin compunerea aditivă a părţilor şi reversibilitatea. Simpla conjuncţie a cauzelor şi condiţiilor, adică a elementelor care concură la producerea efectului, nu ne dă în acest caz efectul, întregul, totul. Între elementele care formează întregul este posibilă o varietate uriaşă de interacţiuni. Interacţiunile probabilistice se desfăşoară după legile echilibrului, care sînt legile combinaţiilor celor mai probabile între elemente care se mişcă independente unele de celelalte. Într-o interacţiune de tip statistic, probabilistic, părţile se modifică continuu, în funcţie de tot, de întreg, fiindcă sînt posibile întotdeauna un număr mare de interacţiuni noi între elemente, între părţile constitutive ale totului care modifică elementele[30]. Cunoscînd elementele, nu putem deduce interacţiunile lor în cadrul totului şi rezultatele acestei interacţiuni. Întregul ca realitate fizică nu este egal cu suma părţilor. Pentru a putea deduce totul din părţi într-o interacţiune probabilistică, ar trebui luate în considerare toate combinaţiile posibile între părţi, care sînt în număr uriaş. Operaţia nu poate fi realizată decît pe plan mintal, calculîndu-se toate posibilităţile de interacţiune între ele-

[30] Vezi J. Piaget şi B. Inhelder, *La genèse de l'idée de hasard chez l'enfant.*

mentele şi efectele corespunzătoare. Abia după realizarea tuturor combinaţiilor posibile între elemente este posibilă revenirea la o combinaţie care a mai avut loc. Or, realitatea neglijează combinaţiile extrem de puţin probabile. Reversibilitatea şi aditivitatea combinaţiilor mintale operatorii nu au semnificaţie fizică[31].

Toate evenimentele reale, ca produse ale unei interacţiuni probabilistice între cauză şi condiţii independente, sînt ca totalitate de determinări, ca realităţi concrete, unice, originale, irepetabile. Cu alte cuvinte, toate efectele fizice sînt irepetabile în măsura în care implică un aspect întîmplător. „Într-adevăr, în măsura în care întîmplarea intervine într-un sistem, acesta nu poate fi reversibil, deoarece această intervenţie a întîmplării oglindeşte, într-un fel sau altul, existenţa unui amestec, iar amestecul este un proces ireversibil" [32].

În procesul cunoaşterii, întîmplarea ca determinare a concretului nu este un punct de plecare, ci un rezultat. În lucrarea mai sus citată, consacrată formării ideii de întîmplare la copil, J. Piaget şi B. Inhelder au dovedit că noţiunile de întîmplare şi probabilitate sînt derivate în raport cu cele de lege şi cauzalitate care se construiesc primele în evoluţia mintală a copilului şi apar pe baza acestora. Autorii întemeiază prin cercetări psihogenetice experimentale ipoteza că întîmplarea, ca rezultat al unei acţiuni probabilistice între elementele complexului cauzal, este complementară cu structurile logice reversibile şi nu poate fi înţeleasă decît odată constituite operaţiile reversibile şi în comparaţie cu ele. De pildă numai pe baza unor operaţii mintale probabilistice poate să ajungă subiectul la conştiinţa numărului uriaş de combinaţii, permutări şi aranjamente, care pot avea loc între elemente în cazul unui amestec, şi deci la încheierea că o reîntoarcere la starea iniţială, o revenire la stadiul incipient al desfăşurării amestecului, este practic imposibilă. Reconstituirea mintală, operatorie a interacţiunilor probabilistice care au loc în desfăşurarea unui amestec nedirijat face evident caracterul excepţional, miraculos, contrar legilor naturii, al revenirii lui la starea iniţială. Subiecţii experienţei, pînă în jurul vîrstei de 7 ani, admit posibilitatea unei astfel de reveniri tocmai fiindcă nu posedă capacitatea de a realiza mintal operaţii probabilistice şi deci nici conştiinţa naturii probabilistice a amestecului. În perioada premergătoare constituirii structurilor logice (înainte de 7—8 ani), copilul nu distinge întîmplătorul (posibilul) de necesar. În această etapă de dezvoltare intelectuală, nimic nu este pentru subiect nici previzibil, adică deductibil, necesar în raport cu alte cunoştinţe, nici imprevizibil ca atare. Întîmplarea, ca ceea ce nu poate fi dedus prin operaţii logice, poate fi definită numai în antiteză cu evenimentele necesare care sînt predeterminate şi deci prevăzute prin funcţionarea structurii logice a gîndirii. Nedeductibilitatea şi imprevizibilitatea evenimentelor întîmplătoare sînt semne subiective ale lipsei de predeterminare obiectivă a acestui tip de evenimente.

Cunoaşterea celei mai simple legături cauzale nu este rezultatul unei constatări pure, al înregistrării faptelor ca atare, al comtemplării, ci rezultatul activităţii subiectului, care raportează datele percepute la schemele

[31] Vezi J. Piaget, *Psihologia inteligenţei*, cap. III („Diferenţele dintre percepţie şi inteligenţă"), Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1961.

[32] *Ibidem*, p. 125.

sale cauzale. După expresia lui Gaston Bachelard, cauza nu este niciodată într-adevăr empirică. Cînd „constatăm", de pildă, că o forţă modifică viteza de mişcare a unui mobil, am interpretat ceea ce am perceput, am dat o semnificaţie cognitivă faptelor prin raportarea lor la legile mecanicii, făcînd abstracţie de ansamblul determinărilor obiectului-mobil şi de o serie de efecte secundare ale acestei interacţiuni cauzale. Cunoaşterea necesităţii fizice în cele mai elementare forme este punctul final al procesului de asimilare a datelor despre obiect la structurile teoretice ale subiectului care cunoaşte, ceea ce face posibilă desprinderea unui moment şi separarea lui din reţeaua inextricabilă de înlănţuiri care este concretul.

Identificarea efectelor întîmplătoare, distingerea lor de evenimentele necesare se realizează într-un punct al mişcării cunoaşterii de la abstract la concret. Într-o primă etapă întîmplătoare i se înfăţişează subiectului efectele care nu pot fi prevăzute şi explicate pe baza unor structuri mintale, determinate, care nu se supun unei regularităţi descoperite prin inducţie.

Într-un demers cognitiv anterior şi pregătitor pentru înţelegerea raţională a întîmplării, inducţia desparte ceea ce este necesar, deci deductibil, previzibil, de ceea ce este întîmplător, adică imprevizibil, nedeductibil în evenimentele reale. Prin inducţie, ca trecere de la concret la abstract, căpătăm o definiţie pur negativă a întîmplării care ne apare ca fiind iraţionalul, ca ceea ce rezistă cunoaşterii. Înţelegerea raţională a întîmplării este suprimarea iraţionalităţii prin asimilarea ei cognitivă într-o interpretare deterministă. Această asimilare constă — cum am văzut — în explicarea evenimentului întîmplător prin intersecţia unor determinisme (serii cauzale) independente, desprinse în prealabil prin abstractizare din totalitatea concretă. Ideea de întîmplare este construită raţional prin disocierea a ceea ce este posibil de ceea ce este necesar într-o acţiune de tip probabilistic [33]. Sînt necesare creşterea continuă a amestecului, ireversibilitatea stărilor în desfăşurarea amestecului. Sînt posibile, întîmplătoare diferite stări ulterioare în desfăşurarea amestecului pornind de la o stare dată. Determinismul producerii lor este probabilistic. Fiecărei stări reale i se atribuie un anumit coeficient de probabilitate.

Ideea de întîmplare se construieşte pe baza operaţiilor mintale probabilistice. Evenimentele întîmplătoare apar ca fiind combinaţii posibile rezultate din interacţiunea seriilor cauzale independente. Ireversibilul se explică prin reversibil, imprevizibilul prin previzibil, concretul prin sinteza abstracţiilor.

[33] J. Piaget şi B. Inhelder, *La genèse de l'idée de hasard chez l'enfant.*

HEGEL – CONCEPTUL DEVENIRII ÎN *ŞTIINŢA LOGICII*

DE

MIHAIL PIŞCOCI

De la Aristotel la Hegel, de la *Metafizica* pînă la *Ştiinţa logicii*, două bune milenii de istorie universală au schimbat adînc societatea umană, ridicînd omul în cunoaşterea sa şi a lumii. A fost necesară o lungă perioadă de dezvoltare a societăţii ca produs al activităţii conjugate a indivizilor, a omului deci, producător şi produs al propriei sale istorii pentru a apărea Hegel cu imensul său efort, care reprezintă momentul încercării de refacere a întregului drum parcurs, de redare în plan general filozofic a sensurilor şi semnificaţiilor dezvoltării, a esenţei întregului considerat ca proces.

Opera hegeliană, stufoasă, dar uimitor de adîncă, de un ermetism în formă şi o ariditate în conţinut unice în istoria filozofiei, nu poate fi înţeleasă în sensul efortului colosal ce-l face gîndirea prin el de a prinde şi a reda existenţa ca proces unic, ascendent şi orientat dacă nu coborîm în timp pînă la Platon şi Aristotel, şi chiar mai jos, pînă la Heraclit-Parmenide. Această coborîre la originile gîndirii europene nu este înîmplătoare, cu atît mai puţin zadarnică, filozofia hegeliană, în esenţă, originîndu-se în încercarea de a soluţiona antica dispută Heraclit-Parmenide (dialectica metafizică ca metodă şi concepţie despre existenţă), de a înlătura inconsecvenţa aristotelică ce decurgea din neputinţa explicării izvorului mişcării şi, în consecinţă, punerea lui în afara materiei prin apelul făcut la „mişcătorul nemişcat" (Dumnezeu), de a depăşi dialectic separaţia platonică a lumii esenţelor pure de cea fenomenal sensibilă.

Întrucît conceptul devenirii, aşa cum apare el în *Ştiinţa logicii*, duce la o interpretare, alta decît cea panlogistă, voi încerca să demonstrez că *logicul* (*Ideea absolută*) *nu este anterior, preexistent procesului în constituire, nu este un dat din care purcede realitatea*; *ceea ce înseamnă că nu există început absolut, că cel săvîrşit prin fiinţa pură, ca moment în cadrul totalităţii concrete, trebuie înţeles ca un început logic-epistemologic.*

Cred că în cadrul filozofiei hegeliene nu se produce o ipostaziere a gîndirii pure ce ar genera dintr-însa realitatea, că deci nu există o preexistenţă logică-ontologică a Ideii absolute care în cursul cunoscutului proces de înstrăinare ar genera succesiv Natura, înstrăinare devenită conştientă pe treapta spiritului absolut şi expusă retroactiv în *Filozofia naturii*, şi ar par-

Rev. filoz., 15, 6, p. 691–703, Bucureşti, 1968

curge un întreg purgatoriu ca istorie a societății în drumul reîntoarcerii la sine, proces a cărui descriere din aceeași perspectivă este realizată în *Filozofia istoriei*, pentru ca, în sfîrșit, regăsită și împlinită să se realizeze ca spirit absolut, proces descris în *Filozofia spiritului*, care încheie sistemul.

În planul cunoașterii, preexistența ontologică revine la a socoti obiectul ca dat, a porni de la o presupoziție, ceea ce Hegel respinge categoric. În planul existențial, preexistența, anterioritatea universalului, fie că îi spunem „Idee", „Logos", „Dumnezeu", în esență duce la două alternative, ambele fără ieșire: fie la a considera acest preexistent ca tot ceea ce este — ființa este și neființa nu este — și, în acest sens, existența e dată, sfîrșită și încheiată, devenirea, procesul, mișcarea absurde, părere și ficțiune (în cazul în care concepem existența monist, vezi punctul de vedere parmenidian), fie la dualism ontologic, la postularea sau la deducția necesară a două esențe, dintre care una ca principiu activ ar determina la mișcare, la activitate pe cea de-a doua. În acest caz, dialectica este la fel de imposibilă și absurdă, punctul de vedere al „substanței *causa sui*" cade prin însești premisele propuse. Hegel a fost conștient de ambele aceste imposibilități care decurg din punctul de vedere al preexistenței ce implică nemijlocirea, de aceea problema începutului, indisolubil legată de cea a devenirii, ocupă locul central în *Știința logicii*. Din întreaga analiză asupra conceptului devenirii, așa cum apare, prin locul și rolul real ce-l are în *Știința logicii*, reiese că idealismul lui Hegel, manifest în formă, decurge poate din nevoia imperioasă și din încercarea de a ocoli punctul de vedere al preexistenței, al substratului, al principiului, al nemijlocirii, care au făcut insolubilă problema mișcării înțeleasă ca automișcare (a dialecticii) la toți marii săi înaintași.

HEGEL ȘI PROBLEMATICA EXISTENȚEI LA HERACLIT-PARMENIDE

În problematica începutului, problematică reală, pe care orice filozofie, în măsura în care este, trebuie să și-o pună, Hegel continuă antica dispută Heraclit-Parmenide, elucidînd-o într-o manieră specifică. Este știut că toți filozofii greci de după Socrate, în special Platon și Aristotel, au acordat mare atenție disputei indirecte dintre efesian și eleat, nici unul nereușind să rezolve consecvent problema: pentru Aristotel, Heraclit rămîne „obscurul din Efes", Stagiritul făcînd apel în ultimă instanță la „mișcătorul nemișcat", dovadă a neputinței înțelegerii mișcării ca automișcare; Platon introdusese în sistemul său teoria Ideilor, dovadă a aceleiași neputințe, filozofia modernă, inclusiv Kant, se lovește de aceeași problemă rămasă insolubilă.

Parmenide, prin „nu este decît ființa, iar nimicul nu e de loc", face primul un început absolut în filozofie, dar numai pe o latură, cum foarte adînc observă Hegel, deoarece absoluta afirmare a ființei înseamnă de fapt absoluta afirmare a neantului, ceea ce Parmenide n-a intuit. „Concepția filozofică care acceptă ca principiu judecata (ființa este numai ființa, nimic e numai nimic) merită să fie numită sistem al identității; această identitate abstractă este esența panteismului"[1]. Abia Heraclit

[1] G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, București, Edit. Academiei, 1966, p. 66.

a scos în evidență, împotriva abstracției simple și unilaterale a eleaților, conceptul superior și total al devenirii, zicînd : „Ființa există tot atît de puțin ca și nimicul", sau „totul curge, totul este devenire". Filozofia eleată concepe o ființă abstractă, gîndită noncontradictoriu, conform regulilor intelectului abstractizant, și de aceea perfectă și imuabilă. Soluția dată este aceea a identității formale, de unde respingerea mișcării ca imposibilă prin premisele date. Punctul de vedere eleat, al afirmării absolute a ființei, este în fond al nedeterminării absolute. Prin aceasta se săvîrșește un început absolut, dar în același timp el este și sfîrșit absolut, ființa neposedînd putința de a trece. „Ea este în același timp și sfîrșitul : tot atît de puțin poate ține ceva din ea, pe cît de puțin poate pătrunde ceva în ea"[2]. Dacă se începe cu neantul ca absolut, rezultatul în esență este același. Și într-un caz și în altul, trecerea este imposibilă, de unde nevoia imperioasă a tuturor filozofilor pînă la Hegel de a introduce grație acestei imposibilități logice, într-un fel sau altul, pe Dumnezeu ca al treilea, cauza exterioară, izvorul ce ar determina schimbarea, dezvoltarea. În acest fel, început nu mai este ființă eleată, nici neantul orientalului, ci se introduce un al treilea început, la fel de imperfect și unilateral ca și celelalte, deoarece toate sînt lipsite de posibilitatea imanentă de a trece, de a înainta.

E important, pentru a arăta imposibilitatea punctului de vedere ce ia identitatea abstractă drept bază, să redăm analiza întreprinsă de Hegel în acest loc asupra criticii lui Iacobi îndreptată împotriva sintezei apriorice kantiene, analiză ce-și propune ca scop de a face și mai plauzibil propriul mod de a începe filozofia. La Kant, sinteza apriorică a categoriilor se producea în vidul absolut, în eul lipsit de orice determinații. Cum poate ieși ceva din ceea ce a fost afirmat ca nedeterminare absolută, cum și ce să se sintetizeze în eul pur, se întreabă Iacobi. Afirmarea unilaterală a ființei, abstracția totală, face imposibilă trecerea, ne agă anticipat devenirea, și în acest sens Iacobi are dreptate. Greșește însă atunci cînd se oprește la abstracția sintezei, la abstracția imposibilității sintezei : Kant pornea de la o abstracție, punct de vedere imposibil ; Iacobi rămîne prizonierul abstracției sintezei : nici unul, nici celălalt nu posedă punctul de vedere superior conform căruia ființa și neființa sînt în unitate imanentă, devenirea fiind adevărul lor.

Hegel a surprins nedialectica tuturor de pînă la el și, încorporînd soluția heracliteană a unității ființei și neantului ca fundament în sistemul său, a căutat să unească existența în chip real și temeinic, concepînd devenirea ca proces, mișcare imanentă existenței, care nu este și nu poate fi concepută decît întrucît este propria sa devenire : ceea ce este este întrucît devine.

REZOLVAREA HEGELIANĂ A PROBLEMEI ÎNCEPUTULUI FILOZOFIEI

În *Studii filozofice*[3], Hegel impută lui Kant faptul că nu ar fi cunoscut îndeajuns istoria filozofiei, ceea ce ar fi avut, după el, consecințe negative asupra modului în care acesta a interpretat uneori

[2] *Ibidem*, p. 77.
[3] G. W. F. Hegel, *Studii filozofice*, București, Edit. Academiei, 1967, p. 34.

filozofii, dar mai ales asupra propriului său sistem. Această remarcă, corelată faptului binecunoscut și admis în unanimitate că Hegel a fost un adînc cunoscător al istoriei filozofiei de la antichitatea orientală pînă la cea mai recentă și contemporană lui, prezintă importanță absolută pentru modalitatea hegeliană de a începe filozofia. Acolo unde alții vedeau jocul întîmplării și fantezia creatoare a eroilor spiritului, Hegel descoperă necesitatea și legitatea. Fiecare sistem, fiecare filozofie este produsul necesar al epocii sale. Ceea ce pare divers și haotic pentru el apare ca fiind un întreg, care, concretizînd în conținutul său conceptualizarea epocilor istorice parcurse în evoluția „spiritului" (socială), se înscrie în timp ca o succesiune logică și necesară de sisteme. Fiind produse necesare ale timpului lor, fiecare sistem în parte posedă un adevăr, adevărul neaparținînd nici unuia din ele, ci procesului lor ca întreg. Istoria filozofiei astfel înțeleasă devine dezvoltarea progresivă a adevărului. Dialectica hegeliană nu reprezintă o manieră de a gîndi și de a reprezenta lumea ce putea fi sau nu, ci a fost impusă necesar de întreaga dezvoltare anterioară a filozofiei, care în substanța ei devenise dialectică.

Știința logicii impune o distincție inițială între început în știință și început în ordine ontologică. Conceptul ființei pure, abstracția totală originată în începutul hegelian, nu poate fi analizat și interpretat decît prin intermediul acestei distincții. Principiul, început și temei al tuturor lucrurilor, concept fundamental al tuturor filozofiilor, pentru Hegel nu mai reprezintă un postulat. Temeiul trebuie întemeiat și întreaga dezvoltare a Logicii produce ca ultim rezultat al său principiul. Principiile tuturor filozofiilor exprimă un început : subiectiv sau obiectiv, material sau spiritual (cele patru rădăcini în filozofia milesiană ; nous, atomul, senzația, monada, eul etc.). Toate aceste moduri de a proceda prin deducție silogistică (logic necesară), derivînd diversitatea din ceva postulat ca început, nu prezintă rațiune suficientă în întemeierea începutului, pentru simplul motiv că cel care întemeiază are el însuși nevoie absolută de a fi întemeiat. Toate aceste puncte de vedere se reduc fie la substrat ca presupoziție, fie pur și simplu la presupoziția ca atare. Orice presupoziție, îmbrăcînd caracter concret sau foarte abstract și conceptualizat, e absurdă prin chiar esența ei de a presupune sau de a postula. Postulînd un început absolut, în el de fapt toate ar fi date, astfel încît s-ar determina ca sfîrșit absolut. Dacă s-ar începe cu o formă concretă de manifestare a existenței, oricît de simplă ar fi ea, reprezentînd un devenit și deci finit în cadrul procesului, ne-am mișca în cadrul unei finități cantitativ-infinite, a unei exteriorități reciproce din care calitatea și saltul ar fi excluse ; o asemenea procedare ar reveni la a conchide de la finit asupra infinitului, ceea ce ar fi imposibil. Principiul, începutul ca preexistență, anterioritate, presupoziție, nemijlocire absolută, lipsă și viciu fundamental al tuturor filozofiilor pînă la el, este respins de Hegel. Începutul nu are voie să fie exterior științei, nu are voie să presupună.

Dacă acceptăm ideea, ce revine ca un laitmotiv la majoritatea comentatorilor lui Hegel, conform căreia Ideea absolută reprezintă preexistența, presupoziția ca anterioritate absolută a naturii, societății, în genere a oricărei ființe cugetătoare, revine la a conchide că Hegel este prizonierul respingerilor sale, devenirea fiind lipsită de sens ; din cate-

gorie fundamentală ea devine un simplu paleativ. Un „Ce" preexistent, postulat fiind în începutul *Ştiinţei logicii*, ar reprezenta nemijlocirea absolută şi, întrucît ar preexista devenirii (procesului său ca realitate a sa), ar fi şi sfîrşitul. A considera universalul numai în forma nemijlocirii înseamnă a pune abstractul în forma fiinţei, condamnată astfel la nedeterminare. „Numai intelectul obişnuit, abstract, ia determinaţiile nemijlocirii şi mijlocirii fiecare pentru sine, ca absolute, socotind că se află în faţa unei distincţii stabile. În modul acesta, el îşi creează dificultatea de neînvins de a le unifica, dificultate care, aşa cum s-a arătat, nu este dată în fapt, după cum tot astfel ea dispare în conceptul speculativ"[4].

Numai ceva absolut, perfect în sine, poate preexista. În acest caz însă nu ar avea nevoie de un întreg purgatoriu al devenirii. Dumnezeul creştinului este perfect în conştiinţa acestuia numai întrucît este dat, încheiat şi sfîrşit. Conştiinţa obişnuită nici nu-şi dă seama că acest Dumnezeu (de care Hegel rîde) e gol şi neputincios, e o simplă abstracţie a intelectului, e un neadevăr. Punctul de vedere al începutului hegelian nu este al preexistenţei, al anteriorităţii logicului : a conchide (ceea ce face Hegel) că existenţa în totalitatea ei este raţională şi a postula că logicul preexistă existenţei în fapt sînt două judecăţi absolut opuse.

Ştiut fiind că majoritatea comentatorilor filozofiei hegeliene îl acuză de panlogism, vizînd în primul rînd modalitatea începutului săvîrşit în *Ştiinţa logicii*, pentru delimitare şi claritate, mă voi referi la doi dintre ei : Trendelenburg şi Pavel Apostol. Ultimul, acuzînd prima triadă a *Ştiinţei logicii* — fiinţarea (*Sein*), nonfiinţarea (*Nichtsein*), devenirea (*Werden*) — ca imposibilă şi neadevărată, de acord cu Trendelenburg, citează opinia acestuia : „Fiinţa pură, egală cu sine însăşi, este repaus ; nimicul, egalul cu sine însuşi (de fapt nu nimicul, ci neantul, ceea ce, în treacăt fie spus, este cu totul altceva în filozofia hegeliană. — *P.M.*) este de asemenea repaus ; cum reiese din unitatea a două reprezentări în repaus devenirea mişcătoare ?"[5].

Cred că se săvîrşeşte eroarea de a lua fiinţa pură, modalitatea hegeliană de a începe filozofia, nu în sens epistemologic (cel adevărat), ci în sens ontologic absolut. Începutul în ştiinţă este interpretat ca început absolut în existenţă ; în felul acesta, firesc, realitatea şi devenirea apar derivate dintr-o abstracţie, filozofia hegeliană fiind redusă astfel la eleatism. Analiza atentă a textelor hegeliene, a problematicii începutului, aşa cum e pusă ea în *Ştiinţa logicii*, arată această acuzaţie ca fără temei.

Filozofia europeană, prin Kant, ajunsese a-şi nega posibilitatea întemeierii ca ştiinţă în limitele raţiunii teoretice. La acest rezultat condusese, în perspectiva istoriei filozofiei, divorţul parţial sau total al metodei faţă de conţinutul tratat, culminînd în metoda transcendentală prin ruptura „lucru-în-sine"—fenomen. În schimb, Hegel indică în începutul săvîrşit unitatea imanentă sistem-metodă, existenţă-cunoaştere, implicînd în el specificitatea şi deosebirea absolută a filozofiei faţă de cele-

[4] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filozofice, Logica*. Bucureşti, Edit. Academiei, 1962, p. 149.

[5] Pavel Apostol, *Probleme de logică dialectică în filozofia lui G. W. F. Hegel*, vol. I, p. 99—100, după A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, vol. I, ed. a 2-a, Leipzig, 1862, p. 38.

lalte științe : metoda în filozofie nu poate fi instrument, nu poate fi exterioară conținutului asumîndu-și-l, precum științele particulare, ci este internă obiectului, structurare a conținutului său. Dat fiind acest caracter al filozofiei, continuă Hegel, ea nu poate spune în prealabil ce anume este ea, "ci întreaga expunere cuprinsă în ea produce, ca ultim rezultat și ca împlinire a ei, această știință despre ea însăși"[6].

Raportul *Fenomenologiei spiritului* cu *Știința logicii* lămurește modalitatea începutului hegelian. Pentru Hegel, obiectul nu mai constituie un dat ca în filozofia reflexivă, ci însăși această mișcare a lui (dialecticul, devenirea) ce se sesizează pe sine devine obiect ; de aceea știința nu e reală și nu poate fi înfățișată în adevărul său decît ca sistem. Evidențiind unitatea intrinsecă a *Fenomenologiei spiritului*, concepută ca introducere la *Știința logicii* — operă ce, expunînd sistematic evoluția conștiinței de la opoziția nemijlocită cu obiectul pînă la conștiința de sine, redă istoria procesului cunoașterii umane —, cu *Logica* ca știință a esențialității totalității concrete în care antropologia conștiinței se înscrie cu necesitate ca moment în proces, Hegel arată că rezultatul obținut în încheierea primei, prin conceptul ce i-l conferă științei, constituie începutul acesteia.

Rațiunea nu mai apare ca ceva alături de materie. Nici ca o simplă reflectare pasivă a unor esențe date într-un „Ce" vid de orice conținut. Experiența hegeliană include ambii termeni ai procesului (subiectul și obiectul) într-o relație internă activă, în care rațiunea capătă statut ontologic numai întrucît ambii termeni ai relației au realitate în devenire. Conștiința, a cărei istorie o redă *Fenomenologia spiritului*, reprezintă cunoașterea așa cum a devenit ea istoric, semnificînd aspectul de cunoaștere a raționalității. Rațiunea nu mai apare ca ceva exterior obiectului, omul nu se găsește în afara lucrurilor, ci în ele, conștiința fiind idealitate a unui proces unic. Obiectul este dialectic (contradicție în procesualitate) nu pentru că așa l-ar sesiza conștiința prin categoriile sale apriori, ci pentru că aceasta se determină pe sine prin el ca devenire, rezultat a ceea ce în sine este proces, devenire. Cunoașterea nemijlocită, ca intuiție pură, revelație a ceva în ceva, este respinsă de întreaga desfășurare a fenomenologiei. „Astfel, inteligibilitatea este deci o devenire (devenire a obiectului — *P.M.*) și ca fiind această devenire, ea este raționalitate"[7].

Esența existenței, cunoscută ca fiind dialectică, întrucît cunoașterea e parte integrantă a procesului total, este realmente „în sinele" conștiinței, fiind, întrucît devine, conștiință a sa de sine a totalității concrete. Așa, în conceptul pe care *fenomenologia* l-a pregătit pentru *Logică*, ființa, care nu mai reprezintă postularea unui principiu, presupoziția, ca în alte filozofii, ci universalitatea ca abstracție totală a devenitului, se originează epistemologic identitatea ființă-gîndire, identitate care, fiind devenire, e unitate în deosebire a sa cu sine, a Unului. „Ambelor, ființei și gîndirii, le revine deci aceeași determinație (aceea de a fi ființă — *P.M.*). Această identitate a ființei și gîndirii nu trebuie

[6] G. W. G. Hegel, *Știința logicii*, p. 25.
[7] G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, București, Edit. Academiei, 1965, p. 38.

însă luată concret și deci nu trebuie spus că, întrucît ființează, piatra ar fi aceeași cu ceea ce este omul care gîndește"[8]. Dacă *Fenomenologia spiritului* a dat putința înțelegerii dialecticii apariției și devenirii conștiinței umane, tot ea conștientizează faptul că filozofia, tinzînd la cunoaștere științifică — dacă se vrea aceasta și nu o simplă generalizare a datelor științelor particulare —, nu poate începe prin a-și postula obiectul, după cum un conținut empiric nu poate constitui începutul ei. Filozofia, în măsura în care e știință a universalului în cel mai propriu sens al cuvîntului — celelalte științe avînd ca obiect nu universalul ca atare, ci ceea ce este universal în o anumită formă de manifestare a existenței —, se constituie ca știință abia după ce universalul a fost degajat în formă pură în rațiunea cunoscătoare: această degajare a lui s-a produs în *Fenomenologia spiritului* (expunere teoretică a multimilenarei experiențe umane) și cu el începe filozofia.

Existența nu cunoaște început sau sfîrșit; în știință însă trebuie făcut un început, și acesta e făcut prin conceptul obținut în finalul *Fenomenologiei*. Acesta este imanent științei, nu exterior, presupus, postulat. Începutul este logic întrucît nu poate fi făcut decît în gîndire.

Numai relativ, în sens epistemologic, *Fenomenologia* precedă *Știința logicii* și îi conferă conceptul începutului ei. Fără săvîrșirea în fapt a procesului fenomenologic și expunerea sa prealabilă nu se poate ajunge la întemeierea științei pe calea științei. Sensul epistemologic al conceptului e pregătit de *Fenomenologie*; cel ontologic-logic e manifest în *Logică* ca știință a esențialității, în care se fundamentează și originează procesul fenomenologic, devenit moment al totalității concrete.

Conceptul începutului *Științei logicii*, cea mai abstractă categorie cu putință (ființa pură), nu mai reprezintă un simplu gînd, finit ca și intelectul ce l-ar produce, ci rezultatul procesului apariției și devenirii conștiinței, abstracția totală a subiectivului și obiectivului. Începutul nu mai reprezintă o simplă presupoziție, postularea unui principiu care s-ar dovedi că a fost ales numai bine (ca ipoteza în matematică) spre a ne conduce la un adevăr, ci rezultatul ferm al cunoașterii. El este un început pentru știință, început care în expunerea sa (*Știința logicii*) va arăta ca adevăr al său, devenirea. Istoric, rezultatul procesului a fost universalitatea; logic, universalul se arată pe sine ca fiind d e v e n i r e a. Intuind reproșurile aduse începutului, Hegel afirmă: „De aceea mă și abțin să iau poziție împotriva numeroaselor așa-zise dezmințiri care au fost aduse temei conform căreia nici ființa, nici neantul nu sînt ceva adevărat, ci numai devenirea e adevărul lor"[9].

DEVENIREA – ADEVĂR AL EXISTENȚEI, AL STIINȚEI CA MOD DE EXPUNERE AL ACESTEIA

Continuitatea problematicii fundamentale a filozofiei — existență-esență-mișcare-cunoaștere — este evidențiată pregnant de faptul că aporetica zenoniană (de sărutul căreia nici o filozofie nu a scăpat) devine

[8] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice, Logica*, București, Edit. Academiei, 1962, p. 179.

[9] G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, p. 76.

în filozofia germană, prin Kant, antinomica raţiunii pure. Deosebirea constă în faptul că eleaţii au luat conţinutul aporiilor drept dovadă a imperfecţiunii simţurilor ce înşală, excluzînd astfel momentul senzorial din cunoaştere, care, ca intelect, respingea contradicţia, punînd-o nu în fiinţă (existenţă), ci în părere ; Kant descoperă contradicţia ca imanentă, mod de a funcţiona al raţiunii, dar, ca şi eleatismul, o refuză existenţei („lucrului în sine"). Astfel, la baza antinomiei kantiene despre caracterul finit sau infinit al lumii în timp şi spaţiu stă aporia zenoniană : „Nimic nu poate începe nici întrucît ceva există, nici întrucît nu există ; fiindcă întrucît ceva există, nu începe abia să existe : iar întrucît ceva nu există, iarăşi nu începe abia să nu existe". Devenirea, naşterea şi pieirea sînt imposibile. Fiinţa eleată, lucrul în sine kantian reprezintă imuabilul şi incognoscibilul. Raţiunea e antinomică, „lucrul-în-sine" (fiinţa) nu, sau asupra lui nu ne putem pronunţa, transcendînd raţiunea. Importanţa capitală a logicii hegeliene, moment necesar în dezvoltarea filozofiei, stă în descoperirea contradicţiei ca imanentă existenţei în totalitatea ei şi de aceea raţiunii ca moment în cadrul totalităţii concrete. Contradicţia „mînă lumea", va susţine Hegel.

Date fiind toate cele spuse pînă aici, acuzarea devenirii ca fiind o simplă trecere a abstracţiilor (fiinţă-neant) în ceva concret şi, pe această bază, calificarea filozofiei hegeliene ca o formă de panlogism par a nu avea temei. Pentru a da un singur exemplu în ce priveşte această interpretare, mă voi referi la acelaşi autor român adept al acestui punct de vedere, împărtăşit de mai toţi comentatorii filozofiei hegeliene : „Idealistul Hegel ia drept început conceptualizarea şi drept rezultat al acesteia concretul de la care s-a pornit şi care se reflectă în mişcarea abstracţiilor simple. Iată de ce expunerea *Logicii* hegeliene începe cu analiza determinaţiei de fiinţare, cea mai simplă cu putinţă. . . . În deducţia hegeliană devenirea apare ca un produs al trecerii fiinţării în nefiinţare şi invers, deci ca o trecere a abstracţiilor în ceva concret "[10].

Mă îndoiesc că s-ar găsi cineva care să propună un început în filozofie printr-o formă concretă a existenţei. Materia, principiul filozofiilor materialiste, e tot o abstracţie, categoria abstractă de maximă generalitate, care în dialectica sa trebuie să arate unitatea de esenţă a totalităţii în diversitatea fenomenal infinită. Reţinînd din expunerea problematicii începutului filozofiei la Hegel unitatea organică *Fenomenologie-Ştiinţa logicii* (care realizează unitatea istorică a metodei : de la concret la abstract, de la abstract la concretul logic), această critică apare ca adusă filozofiei în genere, deoarece ea este ştiinţă a universalului.

Filozofia hegeliană prezintă avantajul infinit că nu postulează principiul începutului ei, ci îl prezintă ca rezultat gîndit : abstracţia totală a fiinţei şi a gîndirii. Drumul de la abstract la concretul logic (conceptul *Ştiinţei logicii* este universalul concret, nu abstract) face raţional ceea ce este real : d e v e n i r e a. Rezultatul adînc, unicul ce prezintă în adevăr importanţă aici, în punctul de plecare al filozofiei, va fi dovada logică a inseparabilităţii fiinţei şi nefiinţei, a devenirii ca adevăr, care epistemologic nu poate fi făcută raţională decît prin judecata dialectică a universalului în formă pură, care ca atare este Fiinţa.

[10] Pavel Apostol, *Probleme de logică dialectică în filozofia lui G.W.F.Hegel*, vol. II, Bucureşti, Edit. Academiei, 1964, p. 290.

În prima triadă a *Științei logicii*, care are ca început conceptul ființei, este implicată maieutica, calvar și viață a filozofiei în genere. Hegel și-a propus și a reușit să demonstreze, prin chiar categoria fundamentală a eleatismului (ființa), lipsa logică de fundament a poziției care, afirmînd-o, neagă neființa, prin aceasta făcînd logic și în consecință ontologic imposibilă mișcarea.

„Ființa, ființa pură, fără nici o altă determinație. În modul ei nemijlocit nedeterminat, ea este egală numai cu sine și nu e nici neegală cu altceva, ea nu conține diferența în cuprinsul său, nici față de ce ar fi în afara acestuia. Ea n-ar fi păstrată în toată puritatea ei dacă i s-ar atribui vreo determinație sau vreun conținut ce s-ar distinge în cuprinsul ei ori prin care ea ar fi afirmată ca deosebită de altceva. Ființa pură este nedeterminatul pur și vidul pur"[11].

Prin forma ei, această definiție constituie afirmarea eleatismului. Dar lipsa oricărei determinări, vidul absolut, nonconținut, ce-i formează conținutul, face ca ființa pură astfel definită să fie nici mai mult, nici mai puțin decît neant, deoarece neantul este aceeași lipsă absolută a oricărui conținut, a oricărei determinații. „În consecință, neantul este aceeași determinație sau mai degrabă lipsă de determinație ca și ființa pură, e deci în general una cu aceasta"[12].

Eleatismul este negat prin chiar esența afirmării sale, deoarece „tocmai acest mod de a fi nedeterminată (al ființei. — *P.M.*) constituie caracterul determinat al ei; căci modul nedeterminat este opus modului determinat. Deci modul nedeterminat este, ca opus, el însuși determinat sau negativul, și anume negativul pur, cu totul abstract" [13]. Această subtilă prindere a contradicției cuprinsă în afirmarea absolută rezidă în celebrul dicton spinozist: „Omnis determinatio est negatio". Judecata ființei trimite în cuprinsul propriu al ei la neant ca imanent, inseparabil al său, după cum judecata neantului trimite la ființă ca imanență a sa. Expresia logic-formală a rezultatului acestei judecăți — ființa și neantul sînt unul și același lucru — arată unitatea acelor determinații ce intelectului abstractizant îi apar ca absolut diferite; paradoxal, acea presupusă absolută deosebire a lor, neidentitatea, pare a fi absolută identitate. Dacă interpretăm logic-formal — făcînd abstracție de trecerea ce se produce în cuprinsul acestei judecăți ce arată unitatea Ființă-Neant, menținîndu-le însă ca subiect și predicat, distincte în această unitate — expresia formală a rezultatului acestei judecăți (ființa și neantul sînt unul și același lucru), precum și postulatul eleat (ființa e numai ființa, neantul e numai neantul), rezultatul aparent ar fi că devenirea e imposibilă. Dar conținutul acestei judecăți în ansamblul ei indică adînca contradicție ce pune determinațiile absolut deosebite în unitate. Hegel argumentează că, „întrucît propoziția «ființa și neantul sînt unul și același lucru» — ca rezultat al judecății propoziției eleate — „ființa e numai ființa, neantul e numai neantul" exprimă identitatea acestor determinații și întrucît ea le conține pe amîndouă ca diferite

[11] G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, p. 64.

[12] *Ibidem*, p. 64.

[13] *Ibidem*, p. 81.

una de alta, ea se contrazice pe sine însăși și se anulează" [14]. Judecata este improprie prinderii trecerii ce se produce în cuprinsul ei, deoarece în rezultat mișcarea ce a dus la el dispare, acesta luînd forma afirmației sau negației. Dialectica constă în a sesiza și a reține trecerea ce se produce în cuprinsul judecății (fie că pornește de la ființă sau de la neant), trecere care le arată pe acestea formînd o unitate, inseparabilitate a unului dedublat în laturi contradictorii. Această trecere, conținut al judecății, ce scapă expresiei sale formale, e tocmai această contradicție imanentă a sa, d e v e n i r e a. Devenirea nu derivată, ci surprinsă ca fiind contradicția, conținutul abstracției totale, este adevărul, primul și marele adevăr. Nu e vorba aici de a face să treacă două abstracții, exterioități reciproce, una în alta, astfel derivînd devenirea, concretul, ci de a surprinde în chiar judecata lor contradicția, mișcarea, devenirea, care nu are un înainte, nu este în timp și spațiu, ci acestea în ea ca manifestări ale sale.

„Devenirea este subzistența ființei ca și a neființei sau subzistența lor este numai ființa lor în unul; tocmai această subzistență a lor e aceea care de asemenea suprimă și în același timp conservă diferența dintre ele" [15]. „Devenirea este primul gînd concret și prin aceasta primul concept, pe cînd ființa și nimicul sînt abstracții goale. Cînd vorbim despre conceptul ființei, acesta nu poate consta decît în aceea că este devenire; căci, ca ființă, ființa este nimicul gol; ca nimic însă, ființa goală. În ființă avem deci nimicul și în aceasta ființa: această ființă însă care în nimic rămîne la sine este devenirea" [16].

Cea mai perfectă imagine a unității, inseparabilității ființei și neantului, a nemijlocitei lor diferențe în unul, în devenire ca nemijlocită mijlocire mi se pare a fi aceea prin care filozofia antică chineză plasticiza conceptul DAO ce semnifica logosul, legitatea universală: imaginați-vă o amforă: goală, lipsită de orice conținut posibil: plinul, ceea ce constituie amfora (ființa ei), se determină ca plin prin intermediul golului și ființa sa fără golul (neantul) ca imanent al său este de neconceput și de fapt. Golul, ceea ce constituie conținutul plinului (neantul), se determină prin acesta ca imanent al său, ca fiind golul plin. Plinul e golul plin, iar golul e plinul gol. Așa cum în această imagine amfora nu există decît ca unitate imanentă, simultană a plinului și golului, tot așa nici ființa nu poate fi concepută în afara neantului, și invers, devenirea fiind subzistența unității și diferenței lor în ea.

Cea mai simplă abstracție cu putință (ființa pură) arată în fluxul judecății sale unitatea, inseparabilitatea ființării și neființării în unu. Importanța conceptului ființă nu stă ca atare în el, după cum adevărul nu stă în ea, ci în judecata ei, judecată care în planul mișcării logice a conceptelor arată devenirea ca adevăr a tot ce există și tot ce există este ființă spre neființă, după cum toate determinațiile categoriale ulterioare ale *Științei logicii* sînt produse ale acestei unități: d e v e n i r e a. Ființa se dovedește afectată imanent de negație; unul se dovedește a fi doi, doi aceiași și totuși profund neaceiași: antagonismul,

[14] *Ibidem*, p. 72.
[15] *Ibidem*, p. 74.
[16] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*,... *Logica*, p. 170.

contradicția în sine însăși, universalitatea contradicției. Cu aceasta este dată și posibilitatea gîndită, rațională a dialecticii, devine fecund și real efortul de explicare unitară a existenței în totalitatea ei. Punerea epistemologică a problemei, prin afirmarea ființei ca început, arată lipsa de temei a judecății ce reținînd-o ca absolută (prin aceasta impunînd realității identitatea abstractă a intelectului cu el însuși), neagă neființa ce apare în mod imanent în judecata ființei.

Ființa nu trece în neant ca „ceva" în „« ceva »"; neantul nu trece în ființă ca „« ceva »" în „ceva", din această trecere (deducție logic formală) derivînd devenirea, ci „ceva" și „« ceva »" se dovedesc a fi în esențialitatea lor altceva: procesul, mișcarea care, ca uniune a contradicției puse, constituie subzistența și adevărul lor. Ființa și neantul ca atare, considerate ca ceea ce au fost ele puse la început, sînt abstracții goale și neadevărate. Ceea ce ființează nu naște din sine devenirea, ci este în sine (ființă-neființă, negativ-pozitiv, ... contradicție) proces, devenire și numai întrucît devine, ceva este și piere, purtînd deci în sine propria sa neființă. Departe de a fi derivată din abstracțiile ființă-neant, devenirea se arată pe sine ca fiind procesul în care ființa și neantul sînt coborîte la gradul de momente. Neantul apare în adevărul său nu ca ceva alături de ființă, ci imanența, limitația ei. Devenirea e absolutul, contradicția ce suprimă și de asemenea conservă limitația sa, astfel infinită nelimitație. Ceea ce se limitează pe sine — nu limitat din afară, de altceva sau față de altceva — este proces, devenire ce, punînd în fapt finitul ca raportare a infinit-alților săi la ceea ce devin pe latura interiorității „suprimată și conservată totodată", este infinitul.

A suprima și conserva este conceptul ce arată adînca contradicție a devenirii în ea însăși, contradicție ce se suprimă și se conservă prin ea. Aceasta întemeiază existența ca autodezvoltare, proces în care pe măsura trecerii ființei în fapt, ca esență conservată în proces (suprimată și conservată), logicul se concretizează și se determină ca sinteză a contradicției ireductibililor ființă-esență, îngemănate și reale numai în devenire.

Primul adevăr ce stă la baza tuturor determinațiilor categoriale ulterioare din cuprinsul *Logicii* (d e v e n i r e a), prin esența sa, „a suprima și conserva totodată", apare ca dublu proces în simultaneitate: trecerea ființei în fapt e suprimare ce în sine e reflectare, adîncire, conservare ce, suprimîndu-și limitele, se conservă ca proces în fenomenalitate. Prin devenire, înaintarea este o înaintare prin ea însăși, nimic nu aparține reflecției sau intuiției. În felul acesta, începutul absolut făcut prin ființa pură, în dialectica sa, arată absoluta sa negare. La Hegel există un început epistemologic, care în plan ontologic, prin devenire ca punere a ceea ce este ființa potrivit adevărului ei, nu există sau, dacă vrem, acel început neînceput este d e v e n i r e a. În acest fel, existența în totalitatea ei se determină ca lipsită de început și sfîrșit: nu în sensul că nimic nu poate începe, ci că, proces fiind, toate au un început și sfîrșit în cadrul acestuia. Dacă devenirea nu ar fi în esența ei suprimare și conservare totodată, nu numai că înaintarea ar fi lipsită de temei și legitate, dar temeiul s-ar determina ca exterior,

saltul ar fi imposibil, infinitul ar apărea, în sensul celui cantitativ matematic, ca simplă limitaţie reciprocă, exterioritate finit-infinită. Acest concept, pe care marele dialectician îl numea fundamentul ce revine mereu şi pretutindeni, întemeia autodeterminarea conceptului (în sens ontologic). Expunerea logică a drumului parcurs la materia ce se gîndeşte pe sine — la om ca raţiune, finalitate realizată filozofic — nu poate fi făcută în afara acestui concept.

Trebuie să admitem că metoda hegeliană nu este a unei deducţii logic formale, a unui constructivism formal, ci demonstrarea logică-epistemologică oferită de dialectica conceptului „fiinţă" în fluxul judecăţii sale, că devenirea este adevărul ei ca unitate imanentă a fiinţei şi nefiinţei, a unului (logosul heraclitean) dedublat în laturi contradictorii, că început absolut ontologic nu există, că realitatea este devenirea. Acolo unde nu există început (devenirea dînd perspectiva infinităţii existenţei), determinaţiile extreme Natură-Gîndire (în devenire ca uniune a ireductibililor fiinţă-esenţă), considerate în esenţialitatea, universalitatea legităţii, nu pot fi astfel considerate exterioare, ca esenţe diferite.

Conceptul este rezultatul sintezei ireductibililor fiinţă-esenţă nu ca date, ci procesuale, în procesul (devenirea) ce le conţine ca laturi ale sale.

Cred că e greu de susţinut că Hegel ar fi săvîrşit o deducţie logic formală a realităţii din abstracţiile fiinţă-neant; prin acest început epistemologic, dialectic, a demonstrat, şi demonstraţia nu o putea face decît prin gîndire, că ceea ce este sub aspectul existenţei şi al esenţei este d e v e n i r e. Hegel nu a derivat realitatea din gîndire, devenirea din abstracţii, ci a surprins modul cum funcţionează autonegarea, făcînd raţional ceea ce este real — d e v e n i r e a.

Începutul epistemologic, hegelian dialectic se fundamentează în devenire, identitatea fiind nu abstractă, aşa cum există numai în intelect, ca formă a lui, ci concretă: contradicţie în unitate. La Hegel, identitatea se originează în dedublarea „substanţei *causa-sui*", în contradicţie absolută, în automişcare. Această identitate nu este arbitrară şi nu numai idealismul sistemului (tezele ce le avea de susţinut) l-a condus aici, ci necesitatea internă a dialecticii. Dacă idealismul viciază dialectica prin tezele idealiste grefate pe ea, identitatea, prin faptul că devenirea străbate toate categoriile *Logicii*, dă posibilitatea înţelegerii unităţii de esenţă a substanţei în diversitatea fenomenal infinită.

Esenţa, prin imanenta îngemănare cu existenţa în devenire, nu mai reprezintă imuabilul, eternul, ci reflectarea, adîncirea în sine a devenirii. Astfel, în devenire, existenţa şi esenţa formează unitatea imanentă a procesualităţii ireductibililor în unu, şi acest punct de vedere poate fi considerat ca un cîştig epocal. Aici, în această îngemănare a existenţei şi esenţei în devenire, se deosebeşte Hegel de modul în care metafizica a tratat şi tratează esenţa. În fond, Hegel demonstrează că legile devenirii sînt devenirea legilor ce în perspectiva finalităţii sînt raţiune. Conceptul, ca fiind absolut concretul, este rezultatul sintezei ireductibililor existenţă-esenţă ca fiind devenirea devenită concept, totalitate concretă în care momentele anterior devenirii sale, sintetizate fiind, sînt conţinute distinct. Sistemul categorial hegelian, prin prisma

celor spuse, ca sistem al totalității concrete, reprezintă o definiție genetică a adevărului. În această perspectivă categoriile nu sînt numai ale cunoașterii, forme apriorice (vezi Kant), ci sînt ale existenței, au caracter obiectiv, reprezentînd în procesualitatea lor tot atîtea trepte progresive de concretizare a esenței, sintetizînd în ele unitatea de esență a totalității. Sistemul categorial hegelian, cea mai impunătoare, aridă și ermetică construcție ridicată vreodată, face rațională realitatea ontologică a contradicției, negativității, devenirii. În afara acestei identități, înțeleasă ca unitate în deosebire a momentelor totalității concrete, în care ceea ce este ultim rezultat al dezvoltării (rațiunea umană) conține în sine ca depășite și ideal conservate momentele anterior devenirii sale, adică materialitatea palpabilă virtual, legitatea, esența reală, posibilitate de cunoaștere veritabilă a ceea ce Kant numea „lume numenală", nu există.

În această viziune poate fi respins punctul de vedere conform căruia la Hegel logicul preexistă realității materiale, precum și cel ce afirmă că Hegel a derivat analitic realitatea concretă din ideea logică prin combinarea conceptelor abstracte ființă-neant. Ambele aceste idei, prin unitatea lor, țintesc a demonstra că filozofia hegeliană este un panlogism. Întregul efort al analizei noastre a constat în a încerca demonstrarea că la Hegel logicul nu preexistă materiei, că identitatea existență-concept este unitate în deosebire (în diferență) a totalității concrete, că începutul făcut prin ființă nu reprezintă o derivare logic formală a realității din abstracțiile ființă-neant, ci un început epistemologic, care în judecata sa arată devenirea ca fiind existența. În felul acesta, „lucrul-în-sine" kantian este înlăturat, „mișcătorul-nemișcat" al lui Aristotel nu are sens, separația platonică a lumii esențelor pure de cea material-sensibilă este simplă părere, Dumnezeu ca demiurg este o imagine goală și neadevărată a intelectului.

TENDINȚE ȘI ORIENTĂRI ACTUALE ÎN SOCIOLOGIA FRANCEZĂ

DE

MIHAIL CERNEA

Franța este nu numai țara în care s-a născut — sub condeiul lui Comte — termenul de *sociologie*, ci și țara în care același termen a fost cu îndîrjire refuzat: puriștii n-au vrut, vreme îndelungată, să acorde drept de cetate unui cuvînt alcătuit dintr-o rădăcină latină și o terminație greacă. Depășind însă de mult etapa unor atare dispute, sociologia franceză a impus nu doar termenul, ci însuși *domeniul său de preocupări* ca o realitate științifică incontestabilă, cu pondere masivă în viața intelectuală a Franței și mare ecou în întreaga lume. Ceea ce îi permitea lui Durkheim să declare în pragul veacului al XX-lea că, „născută franceză, sociologia a rămas o știință esențialmente franceză", iar lui Georges Davy să scrie că, în esență, sociologia este „*chose de France*" [1].

O recentă călătorie de studii în Franța mi-a îngăduit să cunosc *ziua de azi* a sociologiei franceze, să văd „la lucru" pe sociologii francezi, să cercetez, într-un contact nemijlocit, tendințele și preocupările lor prezente*. Am căutat să înțeleg mișcarea acestei sociologii, care scrie în continuare pagini ilustre în istoria disciplinei, să descifrez magistralele evoluției ei recente, constituirea actualului ei cîmp problematic, sistemele ei de referință, în sfîrșit tendințele dezvoltării sale.

★

Sociologia franceză a trecut în perioada celor *două decenii postbelice* printr-o profundă transformare. O transformare atotcuprinzătoare: de la cadrele conceptuale pînă la procedurile de investigație, de la tematica abordată pînă la raporturile cu alte științe, de la învățămîntul sociologic pînă la sistemul de organizare instituțională a cercetării știin-

[1] Georges Davy, *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Alcan, 1931, p. 2.

* Țin să folosesc acest prilej pentru a-mi exprima mulțumirile către secțiunea a VI-a de la „Ecole Pratique des Hautes Etudes" și către „Centre d'Etudes Sociologiques", în cadrul cărora mi-am desfășurat munca, precum și către profesorii Clémens Heller, Jean Stoetzel, Henri Mendras, Alain Touraine, I. Chiva, Serge Moscovici și Pierre Bourdieu, al căror sprijin nemijlocit a făcut activitatea mea mai fructuoasă.

ţifice în sociologie. Cred că sociologul care meditează asupra disciplinei sale poate întrevedea în aceste transformări nu doar *particularităţi naţionale* ale dezvoltării ştiinţei într-o anume ţară, ci şi ceva — chiar „ceva" foarte important, esenţial — din *destinul universal* al sociologiei ca ştiinţă în lumea contemporană.

La începutul secolului nostru, şcoala sociologică franceză, secondată de cea germană, ocupa poziţia conducătoare în dezvoltarea pe plan internaţional a sociologiei. Datorită impresionantei personalităţi a lui Durkheim şi cercetărilor şcolii pe care el a creat-o, sociologia a cucerit teritorii importante din a căror desţelenire a recoltat cunoaşteri preţioase. Este drept că, în acea perioadă, ea s-a aplecat relativ puţin asupra realităţii sociale imediate. Dar din cercetarea populaţiilor primitive şi din interesul pentru geneza instituţiilor religioase şi morale s-au plămădit pietre de temelie pentru construcţia edificiului sociologiei franceze actuale.

Deceniul al treilea, în ciuda întreruperii cercetărilor şi a pierderilor umane provocate de război, a reînnodat tradiţia activităţii antebelice, fiind rodnic în lucrări durabile : în afara tipăririi unei mari părţi inedite din moştenirea nepublicată lăsată de Durkheim [2], au apărut în acest deceniu lucrări importante ale lui Georges Davy [3], Marcel Mauss [4], Paul Fauconnet [5], Célestin Bouglé [6], Maurice Halbwachs [7] ; a fost reluată editarea celebrului anuar *L'Année Sociologique*. Înrîurirea sociologiei franceze s-a resimţit puternic în această perioadă şi în ţara noastră, ca în multe altele.

Odată însă cu deceniul al patrulea, a intervenit o schimbare sensibilă — şi faptul are importanţă, cum vom vedea, pentru înţelegerea situaţiei de la care s-a pornit după al doilea război mondial. Cîţiva din capii de linie ai sociologiei franceze şi-au încetat sau diminuat activitatea. *L'Année Sociologique* şi-a întrerupt (în 1930) pentru a doua oară apariţia. „Oricine examina situaţia acestei discipline în jurul anului 1930 — scrie Jean Stoetzel — , sociologia franceză îi apărea, în contrast cu entuziasmul care însufleţea pe tinerii sociologi din anul 1900 sau cu atmosfera sa de belşug resimţită după 1920, ca gîfîind din greu de oboseală, dacă nu deja epuizată" [8]. Intensitatea cercetărilor a scăzut. Cu excepţia unei noi personalităţi în plină afirmare — avem în vedere pe Georges Gurvitch îndeosebi pentru domeniul sociologiei dreptului şi moralei — şi în afara lui Halbwachs, care-şi continua din plin activitatea

[2] *Education et philosophie* (1922) ; *Sociologie et philosophie* (1924), cu articole şi comunicări republicate : *L'éducation morale* (1925), *Le Socialisme* (1928).

[3] *La Foi jurée* (1922) ; *Le Droit, l'idéalisme et l'expérience* (1922) ; *Eléments de sociologie appliquée à la morale et à l'éducation* (1924) ş.a.

[4] *Essai sur le don* (1926) ş.a.

[5] *La Responsabilité* (1920) ş.a.

[6] *Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs* (1922).

[7] *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925), *Les causes du suicide* (1930).

[8] Jean Stoetzel, *Sociology in France : An Empiricist View*, în volumul *Modern Sociological Theory in Continuity and Change*, ed. by H. Becker and A. Boskoff, New York, Dyden Press, 1957, p. 636.

creatoare [9], *„nimeni în Franța, literalmente nimeni, nu lua locul conducătorilor din era precedentă... Sîntem în drept să ne mirăm*, exclamă Stoetzel, *cum a putut școala sociologică franceză supraviețui acestei perioade"*. [10] Chiar dacă în această apreciere există și o oarecare exagerare polemică, ea reflecta, în linii principale, scăderea ritmului spiritual și o anume criză resimțită în sociologia franceză, rămasă la distanță de frămîntările sociale tumultuoase ale acestui deceniu. Ea reflecta absența unei perspective înnoitoare, stimulatoare, chiar dacă numeric cantitatea noilor lucrări era în creștere.

În contrast cu ea, o altă sociologie părea că preluase în aceeași perioadă atributele dinamismului și energiei creatoare : sociologia americană, în plină expansiune, manifestată încă în deceniul al treilea și dezvoltată în cel de-al patrulea. Cercetările cunoscutului „grup de la Chicago", începute în deceniul al treilea, apoi investigațiile devenite celebre ale grupului lui Elton Mayo, operele lui P. Sorokin, contribuțiile lui G. Mead și Ralph Linton, afirmarea lui Moreno și a sociometriei, mai ales nenumăratele investigații empirice, care polarizau atenția și principalele forțe, indicau nu numai o creștere cantitativă impresionantă. Orientarea lor era divergentă față de orientarea tradițională a școlii franceze și a sociologiei vest-europene în general. Sociologia americană oferea o perspectivă inedită : ea ataca o tematică înnoită, sorbită din viața societății capitaliste moderne, se orienta ferm spre colectarea și măsurarea faptelor, nepăsătoare față de teoria sociologică, și se pasiona după forjarea unor noi tehnici și metode, după noi instrumente și procedee de investigare nemijlocită a realului.

Urmărind în continuare paralela între aceste două școli sociologice, vom constata că războiul mondial a avut asupra lor consecințe diametral opuse. În S.U.A., cercetările sociologice au fost puse în mare măsură în slujba armatei și a efortului de război, ceea ce le-a favorizat dezvoltarea. Beneficiind astfel de importante resurse materiale, sociologii americani și-au extins considerabil investigațiile, întreprinzînd cercetări gigantice („The American Soldier" ș.a.), și-au perfecționat și rafinat arsenalul metodic. Dimpotrivă, în Franța distrugerile războiului, suportate nemijlocit, și calamitățile ocupației au oprit practic în loc cercetarea sociologică, provocînd totodată sociologiei pierderi umane ireparabile.

De aici, din acest moment postbelic, încep marile transformări în sociologia franceză contemporană. De aici începe o nouă perioadă în mișcarea ei.

Reluarea activității sociologice în Franța postbelică s-a produs într-un context *social* și *spiritual* radical schimbat față de perioada anterioară.

---

[9] Lucrările sale sînt, poate, cele mai importante în acest deceniu : *L'évolution des besoins dans les classes ouvrières* (1933) ; *Morphologie sociale* (1934) ; *Esquisse d'une psychologie des classes sociales* (1938). Halbwachs, sintetizînd evoluția și diferențierea sociologiei în deceniul al patrulea, observa într-un text publicat în 1940 că sociologii francezi descinși din Durkheim se împart în realitate în două grupuri, apropiate prin principii și metode generale, dar orientați spre două aspecte diferite ale vieții sociale : unul — spre descrierea obiceiurilor și instituțiilor religioase, juridice, morale, altul — către studiul faptelor economice și demografice. „Studiul faptelor sociale care se pretează cel mai mult la măsurare cantitativă — scria Halbwachs salutînd și promovînd tendința către cercetarea empirică — constituie o poziție esențială și cea mai avansată, poate, a sociologiei..." (*Sociologie économique et démographique*, Paris, 1940, p. 3).

[10] Jean Stoetzel, *op. cit.*, p. 637.

Marile probleme social-politice interne, care dominau scena franceză şi, pe plan ideologic-ştiinţific, influenţa puternic crescîndă a gîndirii marxiste după război, pe de o parte, împreună cu progresele sociologiei empirice peste ocean, pe de altă parte, nu mai permiteau simpla restabilire a situaţiei antebelice.

Sociologia franceză pornea spre căutarea unor noi orizonturi. La sfîrşitul unui studiu-bilanţ, publicat în 1945, asupra sociologiei franceze, Claude Lévi-Strauss se întreba : „*Ce se poate prevedea cu privire la viitorul sociologiei franceze?*" [11] Azi, la două decenii de evoluţie postbelică este surprinzător să constatăm cît de puţin a reuşit un reprezentant atît de autorizat al ştiinţelor sociale ca C. Lévi-Strauss să întrevadă, imediat după război, evoluţia imediat următoare a sociologiei în Franţa, căile pe care ea urma să se angajeze. Pe cît de subtilă şi rafinată este analiza sa asupra situaţiei de pînă la război — influenţa lui Durkheim, reuşitele şi eşecurile sale, contribuţia lui M. Mauss ş.a. — pe atît de sărac ne apare răspunsul la întrebarea pe care el însuşi şi-o formulase. Pentru perspectivele de viitor, Lévi-Strauss nu face decît să trimită la o propunere a lui M. Mauss din 1934 privind un program detaliat de „observaţii biologice, psihologice şi sociologice asupra vieţii generale a individului în interiorul unei societăţi" [12], spre a înţelege astfel „originea, viaţa şi moartea societăţii". Dincolo de chemarea la „păstrarea exemplului lui Durkheim" şi de relevarea — cu temei — a necesităţii menţinerii legăturii cu filozofia, „imaginea viitorului" construită atunci de Lévi-Strauss nu anticipează aproape nimic precis din acest viitor.

Astăzi, „viitorul" de atunci este *prezentul*. Cred că trăsăturile acestui prezent al sociologiei franceze se vor degaja mai evident prin examinarea succesivă : a) a raporturilor actualei activităţi sociologice cu ea însăşi şi cu istoria ei, altfel spus cu peisajul tradiţional al sociologiei franceze ; b) a atitudinii ei faţă de puternica influenţă a sociologiei americane ; c) a raportului ei cu problemele actuale ale societăţii franceze ; d) a raporturilor ei cu gîndirea marxistă.

Principala trăsătură nouă a sociologiei franceze actuale este decisa ei *orientare spre studiul realităţii imediate* pe calea *investigaţiilor empirice*. Cotitura radicală produsă după război a fost, în primul rînd, cotitura spre cercetarea empirică.

Sociologia franceză este astăzi mult mai *scientistă* decît oricînd în trecut. Dacă înainte prevalau lucrările de factură general-teoretică, modul reflexiv filozofic de tratare, în ultimele două decenii balanţa s-a aplecat spre lucrările de factură empirică. După un calcul aproximativ întocmit de Jean Stoetzel, în vreme ce lucrările cu caracter filozofic sau teoretic reprezentau, în anii de după primul război mondial, circa 75% din totalul literaturii sociologice, în perioada 1945—1954 ponderea acestei categorii de lucrări a ajuns la numai circa 25% [13]. Setea congenitală de precizie şi rigoare a sociologiei franceze a descoperit izvorul răcoritor al metodelor de investigaţie cantitativă. Şi a sorbit pe nerăsuflate din el.

---

[11] Claude Lévi-Strauss, *La sociologie française*, în G. Gurvitch, Wilbert Moore, *La sociologie du XXe siècle* (ed. engleză — 1945, ediţia franceză P.U.F., 1947), vol. 2, p. 542.

[12] *Ibidem*, p. 544.

[13] Jean Stoetzel, în *op. cit.*, p. 624.

Claude Lévi-Strauss observa cu perspicacitate că sociologia franceză a rămas de la naştere suspendată între mari ambiţii teoretice şi un fragil fundament pozitiv, faptic, suspendată între îndrăzneala construcţiilor sale teoretice şi insuficienţa datelor concrete [14]. Orientarea către cercetarea empirică părea a răspunde acestei vechi contradicţii, nesoluţionată de relativ redusele cercetări de teren care acompaniază între cele două războaie mondiale înaintarea sociologiei. Ceea ce acele cercetări anunţau şi pregăteau printr-o creştere treptată în anii interbelici s-a realizat după război în mod masiv, accelerat, într-o manieră aproape spectaculoasă.

Trebuie precizat — şi aici găsim o altă trăsătură a evoluţiei sociologiei franceze — că această radicală schimbare *lăuntrică* de orientare s-a produs concomitent şi în cadrul unei *expansiuni generale foarte pronunţate a activităţilor sociologice*. Numărul lucrărilor sociologice a crescut considerabil într-un răstimp scurt, temele spre care s-a îndreptat atenţia sociologilor s-au diversificat. Spre sociologie — domeniu reprezentat în trecut de un corp relativ restrîns de autori — s-a îndreptat un număr mare de noi cercetători şi, cum vom vedea mai departe, au fost create noi cadre instituţionale. Semnificativ este următorul „index al productivităţii sociologice în Franţa", întocmit de J. Stoetzel, pe baza analizei a peste 800 de cărţi şi studii, index care reflectă creşterea, mai bine zis saltul „producţiei sociologice" globale imediat după sfîrşitul ultimului război.

Indexul productivităţii sociologice în Franţa calculat pe perioade cincinale

(perioada iniţială = 100)

Perioade cincinale	1919—1924	1925—1929	1930—1934	1935—1939	1940—1944	1945—1949	1950—1954
Index	100	102	150	285	99	700	860

Rezultă, aşadar, că indicele producţiei ştiinţifice în sociologie ajunsese în 1950—1954 de 9 :1 faţă de perioada 1919—1924. Tabelul se opreşte la anul 1954, dar perioadele cincinale următoare — 1954—1959 şi 1960—1964 — au adus cu ele *creşteri şi mai importante*.

Caracteristic, chiar *definitoriu* pentru dezvoltarea literaturii sociologice în Franţa în ultimii 10—12 ani, adică după anul ultim al tabelului de mai sus, este o *neobişnuită înmulţire a numărului de reviste sociologice*. În afara tradiţionalei „L'Année Sociologique", reapărută din 1949, sînt tipărite în prezent numeroase reviste trimestriale, semestriale sau lunare, cu profil sociologic general sau specializate pentru anumite ramuri ale sociologiei [15]; multe studii sociologice sînt inserate regulat şi în alte reviste. După estimări cu totul aproximative, ţinînd seama de cercetarea atît a numărului cărţilor, cît şi a numărului studiilor publicate în noile reviste,

[14] Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 513.

[15] Citäm printre cele mai importante reviste noi, apărute în acest scurt răstimp : „Revue française de Sociologie" (apare din 1960); „Cahiers internationaux de Sociologie" (apare din 1946); „Sociologie du travail" (din 1959); „Archives de sociologie de la religion" (din 1956); „Cahiers d'études de l'automation et des sociétés industrielles" (din 1963); „Etudes rurales" (1961); „Archives européennes de Sociologie" (1960); „Communications" (din 1961); „Sondages"; „L'homme et la société" (1966) şi altele.

„indicele productivității sociologice" a crescut în prezent față de anii 1950—1954 de cel puțin 3 ori, ceea ce înseamnă un raport de circa 30 :1 față de perioada inițială [16].

În comentariile făcute de unii sociologi marxiști în jurul acestei cotituri a sociologiei contemporane nemarxiste spre cercetarea empirică situația este prezentată adesea, după părerea mea, în chip unilateral: se are în vedere numai aspectul ei metodologic și epistemologic, substituirea demersului teoretic reflexiv prin analiza concret-empirică. (Această substituire trebuie ea însăși analizată mai nuanțat, discutată și înțeleasă.) Cred că se omite prea frecvent că este vorba subiacent și de o schimbare de *arie tematică*.

Cotind spre empirism, sociologia franceză, tradițional și precumpănitor teoretică, a cotit totodată decis spre studiul realității sociale imediate. În cazul sociologiei franceze, mai clar poate decît al altor școli naționale, deplasarea de la studiul populațiilor primitive sau al unor procese sociale de însemnătate limitată (oricît de valoroase sînt studiile pe care le-au consacrat succesiv *sinuciderii* Emile Durkheim, Albert Bayet, M. Mauss și M. Halbwachs, rezonanța socială scăzută a fenomenului nu trebuie să ne scape) către multe probleme de mai acută însemnătate și actualitate, relația intimă între *conținutul* proceselor alese pentru studiu și *instrumentele* cercetării lor nu poate fi neglijată decît sub pedeapsa unei înțelegeri superficiale a evoluției sociologiei. Rămîn încă, după părerea mea, de analizat, ca o problemă de epistemologie și de istorie a sociologiei, consecințele unei anumite orientări metodologice (în cazul nostru — empirice, dar în alte situații — poate diferite) asupra *opțiunilor tematice* ale sociologiei într-o anumită perioadă. La fel cum trebuie încă reflectat la măsura în care orientarea deliberată și prioritară spre o anume tematică socială reclamă cu necesitate asimilarea unui anumit tip de demers metodic și refuzul altora.

Expansiunea cercetărilor sociologice a ridicat mult și repede poziția acestei tinere discipline în arena vieții publice franceze, a celei culturale îndeosebi. Profund semnificativă pentru climatul de interes crescînd creat în jurul sociologiei mi se pare remarca filozofului și sociologului Lucien Goldmann: „În viața intelectuală a Europei occidentale și în special în Franța, tocmai științele sociale — sociologia și antropologia — sînt cele care *tind să ocupe astăzi poziția ideologică deținută altădată de filozofie*" [17]. Pentru cine ar putea fi șocat de o atare apreciere și sceptic față de adevărul ei, aș solicita nu doar credit „pe cuvînt" pentru autorul citat, ci și reflexia asupra unor asemenea fapte semnificative cum sînt apariția unui număr neobișnuit de mare de noi reviste sociologice, proliferarea instituțională a sociologiei și creșterea masivă a numărului laboratoarelor, expansiunea tematică și cantitativă a cercetărilor. Ele indică schimbări în balanța forțelor din cîmpul intelectual francez. Funcția unor asemenea personalități filozofice ca Bergson, Mayerson, Brunschwig, Sartre, J. Wahl,

---

[16] Un instrument excelent de lucru pentru cunoașterea literaturii sociologice franceze din ultimele două decenii este bibliografia întocmită sub redacția lui Lucienne Thomas și Primerose Cep: *Bibliographie établie par le centre d'Etudes Sociologiques, Sociologie et psychologie sociale en France* (1945—1965), cu o introducere de J. D. Reynaud.

[17] Lucien Goldmann, *Philosophie et sciences humaines*, Paris, Gonthier, 1966, p. 8 (subl. ns,).

Merleau-Ponty, scrie L. Goldmann, trece treptat asupra unor sociologi și antropologi ca Claude Lévi-Strauss, Raymond Aron ș.a., deși comparativ, apreciază același autor, înrîurirea exercitată de actuala generație medie de sociologi este încă mai puțin penetrantă decît cea a generației precedente.

Afirmarea tendinței empirice în sociologia franceză postbelică nu s-a produs însă fără o acerbă luptă de idei. În acest context se situează și problema relației dintre sociologia franceză și cea americană.

Orientarea spre cercetări empirice nu a reușit să se mențină în limitele legitimate epistemologic ale necesității studierii faptelor, ci a fost, adesea, debordată de excese empiriste, de renunțarea la teorie, de alunecarea în descriptivism neștiințific, de ceea ce a fost numit „criza explicației" [18]. Influența empirismului american a avut în acest sens un rol simultan pozitiv și negativ și în jurul ei s-au încrucișat multe dispute. Trebuie remarcat, de altfel, că în însăși explicarea originilor noii orientări empirice franceze s-au emis interpretări diferite : unii, ca G. Gurvitch, au văzut în ea exclusiv o copiere a metodelor americane ; alții, ca J. Stoetzel, au încercat s-o explice aproape numai prin reluarea tradiției naționale a cercetărilor empirico-monografice, bazate precumpănitor pe statistică, inaugurate de Le-Play [19]. Chiar dacă aceste tradiții vechi au rostit din nou, după decenii, un cuvînt întîrziat, nu se poate însă ignora că s-a preluat în esență nu sistemul monografic al lui Le-Play, ci tehnicile și procedurile de cercetare empirice elaborate în majoritate de sociologii americani.

Excesele în această direcție au atras critici vehemente. În 1952 a apărut un remarcabil studiu al lui Lucien Goldmann, cu pronunțată inspirație marxistă, urmat apoi de altele [20], care denunță deprecierea teoriei în cercetarea sociologiei și iluzia unei sociologii lipsite de o concepție generală asupra societății. El critică tendințele *anistorice* și *afilozofice* din sociologia franceză. A. Cuvillier semnala, la rîndul său, „alterarea tradiției sociologice franceze" și considera că, „în ciuda unei aparențe de renaștere și cu toate că « dă colți » prin toate părțile, sociologia franceză traversează o perioadă de criză" [21]. „Avem altceva de făcut — scria el — decît a imita servil" [22] pe sociologii americani. Întregul deceniu 1950—1960 a fost dominat de mari discuții, controverse despre destinele sociologiei, raportul ei cu filozofia. A luat cuvîntul în discuție și M. Merleau-Ponty împotriva ideii incompatibilității între filozofia existențialistă și sociologie [23], idee

---

[18] Vezi *La crise de l'explication en sociologie*, număr special din „Cahiers Internationaux de Sociologie", 1956, nr. 21.

[19] „Nu trebuie să credem — scrie polemic, dar unilateral, după părerea mea, J. Stoetzel—, cum unii sînt tentați s-o facă neîntemeiat, că avem de-a face cu rezultatul unui import din străinătate. În realitate, acesta este punctul culminant al dezvoltării uneia din orientările sociologiei naționale franceze, orientare care de-a lungul unei perioade îndelungate fusese înăbușită, dar care, în sfîrșit, a irupt și a înflorit din plin la lumina zilei : este vorba de influența monografiilor lui Le-Play" (*op. cit.*, p. 644).

[20] De pildă, studiul *Y a-t-il une sociologie marxiste?* (1957). Majoritatea acestor studii au apărut succesiv în revista condusă de J.P. Sartre, „Les temps modernes", și au fost apoi reunite în volumul *Recherches dialectiques*, Paris, Gallimard, 1959.

[21] A. Cuvillier, *Où va la sociologie française?* Paris, Ed. M. Rivière, 1953, p. II.

[22] *Ibidem*, p. IV.

[23] M. Merleau-Ponty, *La Philosophie et la sociologie*, în „Cahiers internationaux de sociologie", 1951, nr. 10.

sprijinită în mai multe dezbateri pe argumentul că sociologia își propune să trateze în chip obiectiv ceea ce existențialismului i se pare legat exclusiv de subiectivitate. Georges Gurvitch încearcă fundamentarea teoretică — „dialectică" — a unui alt empirism („hiperempirism"), diferit de empirismul factologic de inspirație americană [24]. Patronînd tipărirea în traducere franceză a celui mai virulent pamflet sociologic împotriva empirismului american, scris de altfel tot de un american [25], G. Gurvitch l-a însoțit cu o prefață în care incrimina violent întreaga generație de tineri sociologi francezi dispuși să plece steagul în fața ofensivei empirismului și să preia ceea ce el numea maladia quatrofeniei și testomaniei.

Dar aceste și alte critici n-au putut opri înaintarea empirismului și pătrunderea influenței sociologiei americane. Ea și-a croit loc cu tenacitate în tot cursul deceniului al șaselea. Aș spune de aceea că neopozitivismul sociologiei franceze postbelice este nu de tip comtian, ci de model american.

Influența americană n-a fost însă nici pe departe un fenomen în întregime negativ, ci s-a dovedit neîndoielnic fecundă în măsura în care a accelerat pătrunderea metodelor matematice și a procedeelor experimentale, în măsura în care a propulsat utilizarea unor instrumente mai rafinate de investigație. Numeroși sociologi francezi și-au făcut de altfel studiile sau specializarea în universitățile americane, contactele personale s-au înmulțit considerabil și cunoașterea tot mai apropiată a preocupărilor, a metodelor, a rezultatelor a contribuit, mai fățiș sau mai greu sesizabil direct sau indirect, la dezvoltarea cercetărilor sociologice franceze. Această cunoaștere a favorizat în mod hotărîtor *recuperarea rămînerii în urmă* a sociologiei franceze, a „adus-o la zi", chiar dacă a impus și tributul unor slăbiciuni. La fel ca în alte domenii în care războiul handicapase Franța, și în domeniul sociologiei, cum am mai avut prilejul să arăt [26], terenul pierdut a fost refăcut într-un interval istoric relativ scurt.

Este locul totodată să precizăm că excesele empirismului și consecințele sale negative de ordin metodologic, cognitiv sau teoretic n-au atins nici un moment în sociologia franceză proporțiile pe care ele le-au avut sau le au încă în sociologia americană. În plus, chiar în cadrul acestei orientări spre investigația empiristă parcelată, s-ar putea spune că sociologia franceză se distinge de cea americană prin două particularități: a) o preocupare mai mare decît la sociologii americani pentru *metodologia* cercetărilor, nu doar pentru tehnicile investigației; b) o preocupare comparativ sporită pentru societatea globală. Empirismul sociologic se vădește a nu fi uniform, identic în toate sociologiile naționale. Notele sale distincte și proporțiile sale mai limitate în sociologia franceză se explică, după părerea mea, îndeosebi prin două împrejurări: pe de o parte, puternicele tradiții *teoretico-filozofice* ale sociologiei franceze, peste care nu s-a putut și nu se poate trece; pe de altă parte, *influența incomparabil mai puternică a gîndirii*

[24] Georges Gurvitch, *Hyperempirisme dialectique. Les applications en sociologie*, în „Cahiers internationaux de sociologie", 1953, nr. 15. Mai tîrziu, Gurvitch și-a dezvoltat considerabil teoria hiperempirismului, prezentînd-o ca o „dialectică empirico-realistă", în cartea *Dialectique et sociologie*, Paris, Flammarion, 1962.

[25] P. Sorokin, *Tendances et déboires de la sociologie américaine*, Paris, Aubier Montaigne, 1959, Préface de G. Gurvitch.

[26] M. Cernea, *O panoramă a sociologiei franceze contemporane*, în „Lumea", nr. 27/1967.

marxiste în sociologia franceză postbelică decît în cea americană. Asupra acestui aspect vom reveni.

Dacă am insistat pînă acum asupra raportului cu sociologia americană, am făcut-o şi pentru a putea sublinia mai pregnant, prin contrast, ceea ce mi se pare a fi în prezent şi în ultimii trei-patru ani un moment nou, simptomatic pentru stadiul actual al sociologiei franceze : este vorba de o *tendinţă* din ce în ce mai conturată şi mai cuprinzătoare de *emancipare* faţă de influenţa sociologiei americane. Această tendinţă înregistrează rezultate reale.

Epoca de preluare şi acceptare masivă a unor idei, concepte sau proceduri din sociologia americană este urmată în prezent de perioada unei *atitudini critice* mult mai pronunţate. Este mai dificil de recompus un climat, o stare de spirit, dar în multe din convorbirile avute cu numeroşi sociologi francezi sau în dezbaterile ştiinţifice la care am asistat am înregistrat o *intenţie deliberată de distanţare* faţă de modelul sociologic american.

După un efort prelungit de cunoaştere şi asimilare, se dezvoltă în prezent atitudini diferenţiate, mult mai nuanţate. Pluteşte în atmosfera sociologică preocuparea pentru conturarea specificităţii sociologiei franceze în relativă opoziţie cu fizionomia celei americane [27]. Poate s-ar putea decela aici un anumit „gaullism intelectual", un ecou al efortului general al Franţei de a se desprinde în multe privinţe din înrîurirea politicii americane. Dar, indiscutabil, revizuirea critică a tendinţelor de imitaţie — împotriva cărora pledaseră, dar fără mult succes, Gurvitch şi alţii cu 12—15 ani înainte — se întemeiază acum pe o *cunoaştere* temeinică a sociologiei americane.

Ceea ce fac efectiv acum numeroşi sociologi francezi este o repunere în discuţie a multor concepte, concluzii sau proceduri elaborate peste ocean. Alain Touraine, dezvoltîndu-şi propria sa teorie acţionalistă, disecă cu severitate funcţionalismul structuralist al lui Parsons. Critica formulată în *Sociologia acţiunii*[28]—teza sa apărută în 1965 şi mult discutată în lumea sociologică franceză — este mai virulent dezvoltată în cursul său *Sistemele de acţiune şi mişcările sociale*, ţinut în 1967 la „Ecole Pratique des Hautes Etudes". Lucien Karpik, autorul unor remarcabile studii de sociologia muncii, repune în discuţie o propoziţie-postulat a sociologiei americane, admisă aproape unanim, care afirmă relaţia negativă dintre nivelul aşteptărilor şi gradul satisfacţiei în muncă. Pe baza unor cercetări proprii [29], el demonstrează convingător că relaţia negativă de cauzalitate nu are generalitatea pretinsă. Oarecum în acelaşi spirit, Serge Moscovici, conducătorul unui puternic laborator de psihologie socială la E.P.H.E., în dezacord cu interpretarea clasică în sociologia americană a relaţiei grup-individ în sensul conformismului exclusiv al individului faţă de normele şi valorile grupului, a construit originale experimente psihosociologice care pun în evidenţă conformismul grupului faţă de individul inovator. Interpretarea americană, susţine el cu temei, nu poate explica *modificarea* normelor grupului, schimbarea, transformarea. Sociologii rurali francezi, la

---

[27] Vezi, de pildă, Lucien Karpik, *Spécificité de la sociologie américaine*, în „Le Monde", 1967, nr. 7 006.

[28] Alain Touraine, *Sociologie de l'action*, Paris, Seuil, 1967.

[29] Lucien Karpik, *Attentes et satisfactions au travail*, în „Sociologie du travail", 1966, nr. 4.

rîndul lor, ridică problema inadecvării metodelor şi propoziţiilor sociologiei rurale americane pentru cercetarea şi interpretarea societăţii rurale franceze. La colocviul sociologic internaţional de la Royaumont (decembrie 1967), la care am participat, colocviu consacrat cercetării difuziunii inovaţiei în mediul rural [30], Henri Mendras şi Jacques Maho au arătat că — la capătul unei investigaţii pornite în lumina ipotezei sociologilor americani asupra rolului decisiv al informaţiei în difuziunea inovaţiei tehnice — au constatat nelegitimitatea reluării tipului de demers al sociologilor americani în cercetarea unui context rural diferit.

În spiritul aceluiaşi climat de reconsiderare a fascinaţiei exercitate pînă în urmă cu cîţiva ani de sociologia americană, Pierre Bourdieu şi Jean-Claude Passeron apreciază acum că „metodele şi tehnicile sociologiei americane şi-au datorat o parte din înalta lor reputaţie faptului că ele erau puţin cunoscute şi, încă mai important, prost înţelese . . .” [31]. Detaşîndu-se, nu fără autoironie, de acea perioadă, autorii arată că atunci „o călătorie în Statele Unite atrăgea acelaşi cîştig de prestigiu ca altădată un pelerinaj la Pădurea Neagră, iar un stagiu la Harvard sau Columbia reprezenta atunci un rit de iniţiere la fel ca altădată călătoria la arhivele husserliene din Louvain” [32]. Exemplele de acest fel s-ar putea, probabil, înmulţi (repet că starea de spirit şi atitudinile implicite întîlnite mi se par chiar mai răspîndite decît luările de poziţie explicite), relevînd în ansamblu ceea ce aş numi o *creştere a conştiinţei critice* a sociologiei franceze faţă de cea americană contemporană. Deşi, trebuie arătat, există tot în cîmpul sociologiei franceze şi oponenţi ai acestei tendinţe de distanţare, apărători şi „partizani juraţi” ai sociologiei americane.

Deplasarea ponderii principale în sociologia franceză către investigaţiile de teren a atras după sine inevitabil şi cristalizarea altor trăsături caracteristice stadiului ei actual. Una din aceste noi particularităţi este *extinderea necesară a muncii în echipă*, dezvoltarea *colectivelor* de cercetare sau a cercetărilor *colective*.

De altfel, această „particularitate”, cum ne arată lecţia unor diferite experienţe naţionale, pare a candida la calitatea de trăsătură distinctivă a întregii sociologii moderne sau a *modernizării* sociologiei ca ştiinţă. Spre deosebire de vechile „grupări” funcţionînd în cenaclu, dar neefectuînd practic investigaţia împreună, noile colective sînt produsul naturii aditive a cercetărilor empirice. Ele îndeplinesc şi funcţia-cenaclu, de for de dezbatere, dar sînt mult mai mult decît atît. Vastele investigaţii întreprinse, de pildă, sub conducerea lui P.-H. Chombart de Lauwe [33] sau cercetările desfăşurate de grupul condus de H. Mendras asupra tipologiei comu-

[30] Această cercetare cu caracter comparativ se efectuează deja de trei ani în mai multe ţări europene, printre care şi România, prilejuind reînnoirea pentru prima oară după război a colaborării tradiţionale, realizată direct în procesul investigaţiei, între sociologii din Franţa şi din România.

[31] Pierre Bourdieu, J.-C. Passeron, *Sociology and Philosophy in France since 1945 — Death and Resurrection of a Philosophy without Subject*, în „Social Research”, vol. 34, nr. 1, 1967, p. 182.

[32] *Ibidem*, p. 183.

[33] P.-H. Chombart de Lauwe şi colab., *Paris et l'agglomération parisienne*, 2 vol., Paris, P.U.F., 1952; *La vie quotidienne des familles ouvrières*, Ed. C.N.R.S., 1956, şi altele.

nităţilor rurale din Franţa[34] n-ar fi fost realizabile în afara efortului coordonat al unor colective numeroase de cercetători. Nu mi se pare superfluu să subliniez de aceea că munca în echipă promovată de Dimitrie Gusti la noi a premers în timp dezvoltării prezente şi a răspuns mai prompt unei necesităţi lăuntrice a înaintării cunoaşterii sociologice.

Privind într-o optică sociologică dezvoltarea ştiinţei sociologice însăşi, cred că putem considera, de asemenea, drept un fenomen caracteristic, constituirea unui *ramificat cadru instituţional al activităţilor sociologice*. Observăm, pornind de la reorientarea sociologiei spre cercetarea empirică, o legătură în lanţ a noilor ei trăsături : preocupările de tehnică şi metodologie, cercetarea colectivă, organizarea instituţională a activităţii sociologice. Această dezvoltare instituţională — înainte de război în Franţa exista doar un institut de sociologie, ca for de dezbatere mai mult decît de cercetare, şi un centru de documentare socială — răspunde unor necesităţi specifice interne ale disciplinei în stadiul ei actual : necesităţi de coordonare a eforturilor, de asigurare a mijloacelor materiale ale cercetării, necesităţi de profesionalizare a activităţii sociologului. Voi încerca să prezint succint acest cadru instituţional.

Principalul organism de cercetare este în prezent *Centre d'Etudes Sociologiques* (C.E.S.) de pe lîngă C.N.R.S. (Centrul naţional al cercetării ştiinţifice). Creat în 1945 din iniţiativa lui Georges Gurvitch (care i-a fost director pînă în 1949), „în scopul promovării studiului fenomenelor sociale prin tehnici noi de observaţie şi analiză"[35], C. E. S., condus în prezent de profesorul Jean Stoetzel (director) şi Pierre Naville (director adjunct), este astăzi într-adevăr nucleul, „centrul" vieţii sociologice din Franţa. După ce a debutat cu 2 cercetători în 1945 şi a ajuns la 6 cercetători în 1948, C.E.S. s-a dezvoltat treptat de-a lungul anilor, modificîndu-şi structura internă şi dispunînd astăzi de puternice laboratoare în aproape toate ramurile de cercetare sociologică. Cercetătorii centrului se ocupă, prin excelenţă, de cercetarea fundamentală în sociologie, acceptînd cercetări cu scopuri aplicative (comandate) numai în măsura în care acestea pot contribui la dezvoltarea cunoaşterii fundamentale în sociologie fie prin punerea problemelor, prin posibilitatea de a verifica ipoteze decurgînd dintr-un sistem teoretic, fie prin punerea la punct a unor metode şi tehnici.

Grupele de lucru create înăuntrul centrului sînt constituite în principal în jurul studierii aceluiaşi sector al vieţii sociale. Sistemul lor cuprinde grupurile de : 1. sociologie a muncii ; 2. sociologie rurală ; 3. sociologie politică ; 4. sociologia *loisir*-ului ; 5. sociologia religiei ; 6. sociologia criminalităţii ; 7. sociologia cunoaşterii şi a vieţii morale ; 8. sociologie generală şi metodologie ; 9. sociologia educaţiei ; 10. sociologie urbană ; 11. sociologia familiei ; 12. psihologie socială. Existenţa acestor grupuri este mai mult sau mai puţin structurată, ele dispun de forţe inegale. Cele mai puternice, ca număr de cercetători şi amploare a investigaţiilor, sînt, în prezent, cele menţionate la punctele 1—5. S-a constituit în ultima vreme şi un grup de *epistemologie* sociologică. Biblioteca C.E.S. este în

[34] Vezi Henri Mendras, M. Jollivet, *Les sociétés rurales françaises : Inventaire typologique et étude des changements sociaux*, în „Informations sur les sciences sociales", martie 1965 ; vezi şi numărul special din „Revue française de sociologie", vol. VI, 1965.

[35] *Centre d'Etudes Sociologiques*, Paris, Ed. C.N.R.S., 1964.

prezent cea mai bine înzestrată bibliotecă sociologică din Franţa. Vom prezenta cercetările acestor grupuri, alături de cele ale laboratoarelor ce aparţin unor centre diferite, în cadrul analizei tematicii actuale din ramurile sociologice specializate.

Un alt important centru de cercetare sociologică — şi totodată de învăţământ sociologic de înalt nivel — este *L'Ecole Pratique des Hautes Etudes* (E.P.H.E.), care cuprinde în cadrul ei puternicul laborator de sociologie industrială condus de Alain Touraine, precum şi laboratorul de psihologie socială condus de Serge Moscovici şi grupul de etnologie socială condus de P.-H. Chombart de Lauwe. Alte laboratoare ale şcolii, mai restrînse, studiază probleme de sociologie rurală, de psihopatologie socială etc. Centrul de studii sociologice africane al E.P.H.E. este condus de G. Balandier, continuatorul lui G. Gurvitch la conducerea revistei „Cahiers internationaux de sociologie". Sub egida comună a E.P.H.E. şi Collège de France activează celebrul laborator de antropologie socială, condus de Lévi-Strauss. De fapt, aproape fiecare din laboratoarele menţionate acţionează ca o unitate de cercetare de sine stătătoare.

Centre de Sociologie Européenne (C.S.E.), condus de Raymond Aron, este un alt mare organism de cercetare aflat de asemenea sub egida E.P.H.E., dar practic reprezentînd el însuşi un întreg institut. Fiinţează aici două grupuri mari de cercetători : unul care, sub conducerea lui Pierre Bourdieu, studiază sociologia culturii de masă şi a transmisiunii culturale ; altul, sub conducerea lui Jean Cuisinier, care se ocupă într-un chip nou de o ramură mai veche a sociologiei franceze : sociologia economică.

Centre d'Etudes des communications de masse (C.E.C.M.A.S. — Centrul de studii al comunicaţiilor de masă), condus de Georges Friedmann, a luat fiinţă în 1960 şi are simultan o triplă orientare : a) studiul comunicaţiilor de masă în societatea industrială modernă (raportul dintre societatea globală şi comunicaţiile de masă care îi sînt integrate funcţional, studiul efectelor sociale ale comunicaţiilor de masă şi sociologia conţinutului lor) ; b) cercetări sociologice, conduse de Roland Barthes, privind statutul simbolic al fenomenelor culturale ; c) aşa-numita „sociologie a prezentului", animată de Edgar Morin, care se orientează spre studiul „evenimentului" ieşit din comun, considerat drept „revelator sociologic". „*Cercetătorii* de la *CECMAS* — spune o elocventă formulă-deviză creatoare din programul centrului — au, *înainte de toate*, răspunderea de a inventa".

L'Institut des sciences sociales du travail (I.S.S.T. — Institutul de ştiinţe sociale ale muncii), creat în 1951, se află sub patronajul comun al unei instituţii de învăţământ superior — Universitatea din Paris — şi al unui organism guvernamental de acţiune — Ministerul Muncii. Cercetările sale se concentrează asupra funcţionării organizaţiilor industriale şi administrative, ca şi a instituţiilor sociale, urmărind aspectele sociologice ale muncii şi ale activităţii organizaţiilor profesionale — mai ales sindicatele.

Printre numeroasele alte instituţii ştiinţifice, în activitatea cărora intră cercetări de profil integral sau parţial sociologic, trebuie menţionate : *Institutul Francez de Opinie Publică* (I. F. O. P.), condus de Jean Stoetzel, care s-a făcut celebru nu doar prin numărul sondajelor de opinie întreprinse pe o gamă foarte întinsă de probleme, ci mai ales prin exactitatea

predicţiilor electorale — elaborate pe temeiul lor [36]; *Institutul Naţional de Demografie* — cu profunde şi numeroase studii de sociologie demografică; *Fundaţia naţională pentru ştiinţe politice* — legată indisolubil, uneori pînă la indistincţie, de activitatea în domeniul sociologiei politice; *Muzeul omului* — cu o secţie de cercetări antropologice şi sociologice; *Institutul naţional de statistică* şi altele. Grupuri de cercetare sociologică există în cîteva mari oraşe din provincie, deşi în Franţa se consideră în mod curent că, în afara Parisului, persistă încă o subdezvoltare sociologică. Aceste grupuri funcţionează mai ales pe lîngă catedrele de sociologie din universităţi — la Aix-en-Provence, la Bordeaux, Toulouse, Strasbourg ş.a.

Proliferarea şi ramificarea impresionantă a organismelor de cercetare ştiinţifică în sociologie, concepţia *policentristă* care prezidează organizarea reţelei de cercetare exprimă, cred, elocvent semnificaţia definitorie a dezvoltării instituţionale pentru etapa postbelică a sociologiei franceze.

La cele arătate despre organismele *ştiinţifice* trebuie să adăugăm extinderea nu mai puţin simptomatică, îndosebi în ultimii 7—8 ani, a unui al doilea „sistem sociologic" : *reţeaua ramificată de studii şi cercetări sociologice aplicate.* Fie că funcţionează permanent pe lîngă organisme de stat sau întreprinderi şi instituţii economice, profesionale etc., fie că sînt ele însele societăţi şi birouri private autonome de studii [37], care lucrează pe bază de comenzi, ele cuprind un mare număr de sociologi. Pierre Naville deplînge chiar faptul că mulţi cercetători înzestraţi părăsesc centrele ştiinţifice în favoarea acestor organisme particulare care le acordă salarii mai mari [38]. Mai puţin vizibilă din afară, din cauză că majoritatea producţiei acestei reţele este alcătuită din rapoarte care rămîn nepublicate, confidenţiale, activitatea lor are un volum mare şi contribuie mult la definirea locului important al sociologiei în societatea franceză.

Departe de a avea un sens pur administrativ, proliferarea laboratoarelor de cercetări este, după părerea mea, şi expresia instituţională a unui proces cognitiv mai adînc : *diferenţierea şi specializarea cunoaşterii sociologice.* Sub acest raport, sociologia franceză postbelică vădeşte în chip pregnant două tendinţe complementare :

a) constituirea şi diferenţierea subramurilor sociologiei (sau a sociologiilor de ramură, deşi termenul nu este agreat de sociologii francezi); început încă în perioada interbelică, procesul s-a accentuat şi accelerat în ultimii 15 ani, cînd s-a cristalizat şi continuă să se cristalizeze tot mai net înăuntrul sociologiei franceze domenii distincte. Domenii noi : sociologia timpului liber, a culturii de masă, a organizării ş.a.; chiar sociologia economică s-a divizat oarecum în ramuri mai specializate — sociologia industrială, sociologia rurală, sociologia comerţului şi consumaţiei. Tendinţa continuă în mod obiectiv să acţioneze în sensul dezvoltării cu precădere a cercetărilor specializate şi al integrării unor sisteme de propoziţii corespunzătoare;

b) detaşarea relativă a ansamblului sociologiei de alte ştiinţe sociale înrudite, apropiate. Se ştie că „sociologia franceză, cum scrie I. Chiva,

---

[36] Vezi *Despre activitatea I.F.O.P.*, articolul lui I. Aluaş şi I. Drăgan în „Contemporanul", 1966.

[37] De pildă, Centrul de cercetări, studii şi documentare asupra consumaţiei, Societatea de economie şi matematici aplicate (S.E.M.A.) etc. etc.

[38] Pierre Naville, în „Revue de l'Enseignement Supérieur", 1965, nr. 12.

a fost marcată de la începuturile sale de o tradiție originală, care a făcut-o solidară cu etnologia, cu istoria, cu geografia și cu economia" [39]. Specializarea cercetărilor sociologice, dezvoltarea crescîndă a corpului de tehnici și proceduri sociologice specifice, efortul de diferențiere *lăuntrică* și de căutare a identității proprii au condus *în afară*, adică în raporturile cu alte științe, la o mai precisă distincție. Colaborare, dar nu confundare a preocupărilor, a competențelor, a demersurilor. J. Viet, într-o lucrare despre științele omului în Franța, consideră *autonomizarea* sociologiei franceze [40] față de anumite discipline ca istoria socială și geografia umană drept una din trăsăturile evoluției ei postbelice. Mai strînsă, în schimb, decît în trecut este legătura cu psihologia socială [41].

Este adevărat — și acest important fenomen științific depășește granițele Franței — că aproape toate științele umaniste insistă astăzi pe *aspectele sociologice* ale obiectului tratat de ele. Este, probabil, meritul și consecința progreselor sociologiei, care contribuie și la reînnoirea fructuoasă a perspectivelor altor științe. Dar sociologii francezi decelează în această privință și unele primejdii. Chombart de Lauwe, de pildă, previne împotriva riscului ca sociologia, „disciplină-șperaclu", să se diluieze în aporturi frecvente, dar secundare pentru alte discipline, deocamdată mai bine articulate. „Dacă sociologia se regăsește peste tot, ea trebuie să se ferească de a voi să acopere totul... Sociologia trebuie să facă un efort pentru a avea locul său, originalitatea sa, metodele sale proprii. Munca interdisciplinară, oricît de indispensabilă este, nu trebuie să cadă în sincretism".

În cadrul acestor tendințe și orientări generale, al acestor neîncetate căutări, transformări și delimitări, înaintează — frecvent contradictoriu, hărțuite de influențe și exigențe diverse, înrîurite de marxism sau de doctrine nemarxiste, reclamate de practică sau denunțate de ea — cercetările sociologilor francezi în prezent. Panorama lor vastă, bogăția și varietatea investigațiilor concrete din mai fiecare ramură, pe care mă voi strădui să le prezint într-un articol viitor, reflectă mai mult sau mai puțin complet societatea franceză actuală, a cărei conștiință critică de sine sociologia franceză se dorește a fi.

---

[39] Isaac Chiva, *Recherches et enseignement sociologiques*, în vol. *Aspects de la sociologie française*, Paris, Ed. Ouvrières, 1966, p. 181.

[40] Jean Viet, *Les sciences de l'homme en France*, Paris, Mouton, 1966, p. 46.

[41] Atitudinea sociologilor francezi este astăzi, în general, mult mai prudentă, evitînd tendințele „imperialiste" față de alte științe. Dacă în 1930, P. Fauconnet și M. Mauss, într-un celebru articol-manifest (*Sociologie — La Grande Encyclopédie*, vol. 30), revendicau pentru sociologie un teritoriu care să nu fie obiectul nici unei alte științe umane, astăzi mulți sociologi francezi sînt înclinați mai curînd să afirme că nu există nici un domeniu social care revine spre studiu *exclusiv* sociologiei. „Sociologia — scrie Henri Mendras în ultimul manual francez de sociologie — este mai puțin un corp de cunoștințe care se pot învăța, cît o atitudine față de faptele sociale, un mod de a pune problemele și a le studia". El insistă asupra pericolului de a confunda „disciplina științifică" cu „cîmpul de cercetare", fiecare cîmp de studiu oferindu-se simultan mai multor discipline (H. Mendras, *Eléments de sociologie*, Paris, A. Colin, 1967, p. 117).

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

PENTRU O EDIŢIE CRITICĂ A TEXTELOR FILOZOFICE EMINESCIENE

DE

MIHAI CIURDARIU

Îndeletnicindu-ne un timp cu cercetarea gîndirii lui Eminescu, am fost izbiţi de un fapt ce ni s-a părut oarecum paradoxal : cel care e considerat drept „poetul universal" al ţării noastre este încă puţin şi insuficient cunoscut în calitatea lui de *gînditor teoretic*. Preferinţa firească şi legitimă acordată *poetului* Eminescu, faţă de Eminescu omul gîndirii reci, discursive, ar constitui, poate, o explicaţie a situaţiei. În această ordine de idei facem constatarea că, deşi s-au scris pînă astăzi numeroase studii asupra gîndirii şi filozofiei lui Eminescu, ele aveau în vedere, în majoritatea cazurilor, „filozofia" din poezie şi din proza artistică şi erau întreprinse sub auspiciile prestigiului său de poet. Chiar şi studiul monografic fundamental asupra filozofiei „teoretice" şi „practice" eminesciene, întreprins de G. Călinescu, stă de fapt şi el sub aceeaşi zodie a interesului pentru Eminescu-poetul („A cunoaşte exact în erorile şi orientările bune ideile eminesciene nu ni se pare nefolositor. Putem astfel şti ce e impus conştiinţei poetului şi ce, în poezie, răsare din viziunea lui proprie").

Raţiunea mai adîncă pare să fie totuşi aceea invocată de Schopenhauer pentru a-şi scuza calitatea cîtorva încercări poetice tipărite : „Nu se poate să fii poet şi filozof în acelaşi timp". Lucru foarte adevărat cînd avem de-a face cu un filozof *pur sang*. Dar calitatea de poet exclude ea întotdeauna pe aceea de gînditor riguros?

Fapt este că în manuscrisele rămase de la Eminescu, în corespondenţa sa, în paginile ziarelor pe care le-a redactat în anii deplinei maturităţi de gîndire există texte cu caracter filozofic care, adunate la un loc şi tipărite după criterii ştiinţifice şi cu aparatul ştiinţific necesar, ar constitui o parte firească, întregitoare a operei celui care a fost marele nostru poet, „poetul-filozof". Cugetarea lui Eminescu — recomandă G.Călinescu — „nu trebuie s-o căutăm în versuri, ci mai ales în *scrierile lui cu caracter teoretic*". Întrebarea pe care şi-o pune numaidecît cercetătorul este : în care scrieri cu caracter teoretic? Există o asemenea operă editată ştiinţific şi cuprinzînd integral cugetarea poetului? Fiecare cercetător se adresează puţinelor culegeri mai vechi de texte eminesciene, incomplete, lacunare sau întocmite după criterii astăzi necorespunzătoare. G. Călinescu a dezhumat din manu-

Rev. Filoz., **15**, *6*, p. 719–733, Bucureşti, 1968

scrise şi a publicat multe din însemnările filozofice ale lui Eminescu, utilizîndu-le pentru nevoile demonstrative ale studiului său. Dar sînt oare acestea suficiente pentru ca cercetătorul să aibă garanţia ştiinţifică a completitudinii documentare şi încrederea că textele folosite se prezintă cu un statut cît de cît definitivat? Puţini dintre istoricii noştri literari îşi pot imagina la ce număr s-ar ridica paginile cu erori scrise despre Eminescu, la noi şi în străinătate, provenite numai din necunoaşterea părţii inedite a operei lui. Ele ar însuma probabil volume întregi. Şi nu ne referim aici la viziunile critice socotite „eronate", întotdeauna posibile, ci la acele inexactităţi de date şi de fundamentare ce presupun existenţa sau inexistenţa de dovezi; la erorile pe care cercetătorii le-ar fi evitat avînd la îndemînă o ediţie critică definitivă a textelor filozofice eminesciene.

Este curios într-adevăr că încercăm să pledăm aici pentru realizarea unui lucru a cărui utilitate ţine de domeniul evidenţei şi al simţului comun într-o cultură. Însă situaţia este aceasta: cercetătorii noştri literari şi filozofici, cu foarte puţine excepţii, continuă să ignoreze partea inedită — uneori şi cea editată — a documentelor poetului, continuă să facă apel la ediţii vechi lacunare, continuă să atribuie lui Eminescu ideile altora şi să ignoreze pe ale lui proprii, să folosească nediferenţiat idei din tinereţe şi din anii maturităţii, să facă aprecieri şi consideraţii conjecturale în probleme care s-ar putea definitiv rezolva printr-o ediţie critică ştiinţifică a corpusului documentar eminescian. Şi avem convingerea formată că textele filozofice şi ştiinţifice rămase de la Eminescu, fie ele cugetări proprii, fie traduceri, prelucrări sau notiţe de lectură şi de curs universitar, prezintă interes deosebit atît *prin ele însele, ca substanţă de gîndire*, cît şi *prin lumina ce o pot arunca asupra operei poetice eminesciene*. Aceasta ca să nu vorbim de interesul pentru care pledează cu atîta căldură C. Noica, anume acela de a pune sub ochii tinerelor generaţii imaginea vie a „laboratorului" de gîndire şi de creaţie a lui Eminescu.

Nu vedem într-adevăr nici un motiv plauzibil ca însemnări filozofice de genul următor să continue să zacă necunoscute în manuscrisele poetului sau în paginile ziarelor la care a scris.

„*Momentul întîi* poporul *învaţă* a cugeta, momentul al doilea cugetă asupra lui însuşi — al treilea cugetă asupra lumei întregi şi pentru lumea întreagă. Cel ăntîi e receptiv, cel al doilea emancipă individualitatea naţională de sub sarcina recepţiunei, făcînd-o a cugeta asupra ei însăşi, al treilea în fine e floarea de aur ce luceşte lumii întregi" (ms. 2 257, f. 62 v).

Sau: „Ideea Dumnezeirii s-au născut din negaţiune, din ceea ce nu este spiritul nostru—atotştiutor; din ceea ce nu este braţul nostru—atotputernic; din ceea ce nu este viaţa noastră—infinită; din ceea ce nu este sufletul nostru—ubiquu" (ms. 2275, f. 89).

Sau: „Conta. Teoria ondulaţiunii universale. Aplicată la viaţa intelectuală, ea nu e decît o frasă (lecţiune încă nesigură. -*n.n.*). Unda descrisă de mărirea şi scăderea ideilor în inteligenţa omenească este o undă numai cugetată, ideală, nu unda unei mişcări noui din ondulaţia unei mişcări mecanice" (ms. 2 267, copertă, verso). Coroborînd această însemnare despre Conta cu altele scrise de poet asupra gînditorului materialist, putem obţine indicaţii preţioase asupra felului cum se delimita Eminescu de alţi cugetători. Iată, de exemplu, un fragment din necrologul, puţin cunoscut,

scris de poet la moartea lui Conta : „Teoria ondulațiunii universale, concepută cu atîta predilecție de inteligența lui, nu e nouă nici în aplicarea la ordinea mecanică a lumii, căci ea este ideea fundamentală a filozofiei lui Eraclit din Efes, nici în aplicarea la ordinea morală, căci se regăsește în fragmentele lui Protagoras din Abdera, care-a aplicat doctrina lui Eraclit despre « eterna curgere a tuturor lucrurilor » și la lumea intelectuală. Plato, în anticitate însă, combătea amîndouă teoriile, numindu-le « o generalizare nejustificată a teoriei relativității »" („Timpul", 25 aprilie 1882).

Sau : „Ordinea morală a universului, ca șir fenomenologic văzut și aprețiat de cugetul nostru, trebuie să aibă drept corelat un echivalent de altă ordine, mecanică" (ms. 2 267, f. 82).

Sau : „În orice caz o cerință a minții omenești este rațiunea infinită, deci sistemul, dar această cerință apriori nu preface minciuna în adevăr, adevărul în minciună. Și Baruch Spinoza este omul destul de [lipsit] de curajos (lecțiune nesigură. — *n.n.*) pentru a o spune aceasta" (ms. 2 267, f. 93 v).

Sau : „Nu înțelegem acel doctrinarism care cere ca absolut toate cunoștințele noastre într-o materie să fie într-o legătură sistematică indisolubilă. Un adevăr rămîne un adevăr, chiar atunci cînd legătura lui cu altă serie de adevăruri nu e descoperită încă. Adevărul că luna își rotește fața de 4×12 pe an era exact în antichitate, fără ca cineva să fi descoperit legile generale ale cauzalității din care aceste schimbări s-ar fi putut esplica în mod deductiv. Încă un adevăr cîștigat pe cale inductivă" (ms. 2 267, f. 91 v.).

Sau : „Orice filozofie avînd ținta de-a instrui (nesigur. — *n.n.*) pe oameni în fenomenele ce le sunt neplăcute și care neapărat răsar din viața socială, din traiul lor la un loc, din deosebirea lor urmează (nesigur. — *n.n.*) că orice filozofie are un scop social, care e identic cu al statului, unde Sch. [openhauer] n-are dreptate cînd condamnă interesul (nesigur. — *n.n.*) statului pentru această știință. Dar « est modus in rebus » (ms. 2 267, f. 95 v.)

Sau : „Kant — cel mai profund dintre muritori, a descoperit că spațiul ca mărime este pururea egal cu sine însuși, că orice parte am lua din el, aceasta e determinată în mod apriori de inteligența noastră, atît în privirea mărimii ei, cît și în privirea raportului față de restul spațiului. Tot astfel se-ntîmplă cu timpul. Deși închipuindu-ni-l infinit, fiece parte a lui determină tot trecutul și tot viitorul, e o linie de demarcare între ceea ce a rămas îndărăt și ceea ce se va întîmpla înainte. În privința cauzalității, el (Kant. — *n.n.*) rămîne mai obscur.

Aici vine J. Robert Mayer și susține că întreaga energie cuprinsă în sistemul nostru solar este o sumă constantă, incapabilă de a fi diminuată sau sporită, pururea aceeași, și că toate manifestațiunile acestei singure puteri sînt termenii fenomenologiei, cari adunați la un loc ne dau pururea o sumă constantă" (ms. 2 267, f. 9 v).

Sau : „Tot ce există nu sunt decît grade de căldură? zice Robert Mayer.

Tot ce există nu sunt decît grade a unei stări supuse la modificațiuni în infinit, zic eu" (ms. 2 255).

Desigur, citatele de acest gen ar putea continua prodigios şi nu numai în probleme de epistemologie şi filozofia naturii, ci şi de logică, de filozofia limbii, a istoriei de estetică, etică, economie etc. etc. În faţa ineditului lor, a caracterului lor insolit şi sugestiv te întrebi nedumerit : de ce zac asemenea mărturii de gînd în manuscrisele poetului, neştiute de nimeni?

Dar mai există un aspect important al problemei, legat de prezentarea ştiinţifică a unor asemenea texte : este mulţimea de precauţii pe care le impune editarea şi dificultăţile rezultate din caracterul rapsodic, bruionar, dezordonat, adesea indescifrabil al acestor însemnări, aruncate oarecum la întîmplare printre filele laboratorului poetic, ca să nu vorbim de chestiunea delicată a identificării textelor încă necunoscute din publicistica anilor de gazetărie.

Pentru a da o idee despre natura precauţiilor şi dificultăţilor menţionate, ne îngăduim să încredinţăm tiparului un mic articol ce l-am trimis în 1966 „Vieţii româneşti", unde vedem că n-a apărut nici pînă astăzi.

PATERNITATE SAU TRADUCERE?

Este vorba de un text manuscris al lui Eminescu, editat postum, şi de limitele în care îl putem folosi ca document în cercetări eventuale asupra gîndirii poetului. Ideile estetice cuprinse în acest document au fost valorificate pe larg în două contribuţii recente cu ocazia „anului Eminescu" : articolul *Pe marginea unor consideraţii ale lui Eminescu despre artă*, semnat de Al. Husar în „Viaţa românească" (nr. 4—5, 1964), şi *Categoria de frumos în concepţia estetică a lui Eminescu*, semnat de Ion Iliescu în volumul colectiv *Eminescu. Creangă. Studii* (1965), reunind comunicările ţinute la Universitatea din Timişoara, Facultatea de filologie. Întrucît semnatarii celor două studii presupun că textul valorificat reprezintă un document autentic al gîndirii eminesciene, socotim necesare un examen al lui şi o discuţie a problemelor de metodă pe care le ridică. Nu este de altfel singurul text al lui Eminescu care ridică probleme.

Pentru a oferi cititorilor cadrul real al discuţiei, vom prezenta pe scurt datele indispensabile.

Textul împricinat poartă titlul *Cultură şi ştiinţă* şi se găseşte în manuscrisul 2 255, miscelaneu legat la Academie şi însumînd 435 de file. În cadrul acestui volum, textul *Cultură şi ştiinţă* ocupă filele 209—241. În afara titlului şi a paginilor de text propriu-zis, manuscrisul nu conţine nici o indicaţie sau referinţă care ne-ar putea lămuri asupra datei, caracterului şi destinaţiei lui. Pe baza unor particularităţi de ordin material (caiet, grafie, ortografie, lexic etc.), redactarea textului poate fi situată în epoca de studii la Viena (1869—1872).

În 1905, Ion Scurtu, un foarte bun cunoscător al manuscriselor lui Eminescu, *nu a reprodus* textul în culegerea sa de *Scrieri politice şi literare* ale poetului (anii 1869—1877), deşi pasionatul editor a cules cu grijă, călăuzit de un grup de criterii ştiinţifice, „fragmentele inedite

de prin manuscrise" care i s-au părut sigure şi preţioase „pentru înţelegerea gîndirii şi a scrierilor culturale" ale lui Eminescu. Nu încape îndoială că I. Scurtu a cunoscut şi examinat textul *Cultură şi ştiinţă*, fără a-l tipări. Totuşi, adnotînd un fragment manuscris publicat în volumul său din 1905, Ion Scurtu face următoarea menţiune, nu destul de clară : „Adaosul face parte dintr-o serie de note (ms. 2 258, ff. 182—185) care par a fi fost menite pentru studiul *Cultură şi ştiinţă* (ms. 2 255, ff. 209—241), ceea ce ne îndeamnă să credem atît cuprinsul lor, cît şi scrisul şi ortografia, identice cu manuscrisul studiului pomenit" (*Scrieri politice şi literare*, p. 12). Nota aceasta a reprodus-o şi ediţia A. C. Cuza (*Opere complete*, Iaşi, 1914, p. 353).

În 1932, D. Murăraşu, cercetător şi editor meritos al scrierilor lui Eminescu, tipăreşte textul manuscris *Cultură şi ştiinţă* ca un inedit original al poetului şi cu numele poetului la sfîrşit în „Buletinul Mihail Eminescu" (III, fasc. 9, p. 77—97). În acelaşi an, îl reproduce în broşură împreună cu un studiu propriu : *Eminescu şi clasicismul greco-latin. Mihai Eminescu : Cultură şi ştiinţă* (Bucureşti, 1932). În nota introductivă ce precedă în broşură (şi în revistă) textul eminescian, D. Murăraşu face o scurtă prezentare a manuscrisului şi a conţinutului său. Nicăieri autorul nu se îndoieşte de paternitatea eminesciană a textului : „Studiul *Cultură şi ştiinţă* discută problema raportului culturii cu ştiinţa, morala şi estetica. Înainte de a-l scrie, Eminescu şi-a notat în caietele sale reflecţiile sale care-i frămîntau mintea şi o parte din ele ni s-au păstrat în Ms. Ac. Rom. 2 258, ff. 182—185 şi 187" (p. 35). „Manuscrisul lui Eminescu aparţine epocii de studii la Viena ; el ne arată spiritul înclinat spre meditaţii filozofice al poetului şi curentele de gîndire care-l atrăgeau pe acesta la vîrsta de 20 de ani" (p. 35). „Eminescu distinge..." ; „Eminescu arată că scopul culturii..." ; „Eminescu cercetează numai..." ; „Pentru Eminescu frumuseţea morală..." ; „Iată numai cîteva din problemele discutate de Eminescu...". Editorul, presupunînd că textul aparţine tînărului Eminescu, formulează unele rezerve doar cu privire la fondul de idei : „Desigur chestiunile sînt tratate prea sumar, delimitarea disciplinelor este neprecisă, în special în ce priveşte estetica e la Eminescu o întrepătrundere a esteticului cu eticul ; totuşi pentru cunoaşterea vieţii spirituale şi morale a lui Eminescu studiul *Cultură şi ştiinţă* îşi are însemnătatea lui şi în nădejdea că aducem o reală contribuţie la lămurirea biografiei intelectuale a poetului îl scoatem din umbra bibliotecii şi îl prezentăm publicului cercetător" (p. 37).

Cam în aceiaşi ani (1932—1935), G. Călinescu, pregătind pentru tipar volumele I şi II din *Opera lui Mihai Eminescu* (Filozofia teoretică şi practică. Cultura şi descrierea operei), a cercetat cu atenţie sporită manuscrisul în cauză şi a ajuns la convingerea că textul reprezintă *o traducere, nu o lucrare originală*. Redăm integral, după volumul II, argumentarea concisă, dar subtilă a regretatului critic : „Articolul *Cultură şi ştiinţă* (ms. 2 255, ff. 209—241), din această perioadă, cu citate din Dioptrica lui Börne, din Knigge şi un onor. C. F. Vockel este, precum stilul silnic, nefiresc arată, o traducere, cu unele comentarii în notă asupra problemelor româneşti. De altfel, se zice acolo că « de la timpul de înflorire a literaturii naţionale încoa a fost ades multă vorbă despre o

cultură a inimii », ceea ce nu se potrivește decît Germaniei, precum ei îi convine opinia asupra acelor « amice din provincie ale lui Schiller, care prin lux francez și romane engleze își cîștigă pretențiunea de a fi culte ». Epidemia picturii în porțelan nu era nici ea o pildă românească și nu Eminescu putea vorbi de « scrierile pedagogiei *noastre* atît de înaintate » și de acele multe « asupra eticii »" (vol. II, 1935, p. 10).

În 1943, studiul *Cultură și știință* este retipărit în volumul îngrijit de Al. Colorian, *M. Eminescu : Proză literară. Publicată. Postumă. Inedită.* Textul este inclus în „Anexe" (p. 439—459) și este însoțit de următoarea notă editorială : „Publicat întîia dată de D. Murărașu (1932) cu o notă introductivă. Urmăm redactarea d-sale, manuscrisul neavînd o ordine unitară".

În 1955, prof. Ion Vitner scrie un articol : *Însemnări despre literatură* („Gazeta literară", 1955, nr. 2), în care valorifică, pe lîngă alte texte eminesciene, și studiul *Cultură și știință*, făcînd trimitere la ms. 2 255 și la prima ediție a lui Murărașu din 1932 („Buletinul M. Eminescu"). Articolul a fost reprodus de autor în volumul său *Firul Ariadnei* (București, E.S.P.L.A., 1957, p. 13—22). Desprindem din acesta din urmă două aprecieri : „Într-un manuscris din epoca vieneză, Eminescu întreprinde un studiu larg asupra corelațiilor dintre cultură și știință. Întregul manuscris este limpede că nu a fost pentru poet decît un exercițiu de gîndire filozofică, în care și-a putut permite stîngăcii și prolixități, care nu au fost retușate și studiul nu a mai apărut" (p. 15). „Dincolo de faptul că asemenea idei pot fi recunoscute ca ecouri ale unor proaspete lecturi din Schiller, Herbart sau Schleiermacher, este semnificativă înlănțuirea unor astfel de idei într-un sistem orientat în sens materialist" (p. 17).

Acad C. I. Gulian valorifică în același an ideile textului eminescian în lucrarea *Sensul vieții în folclorul românesc* (1957), menționînd însă că „asupra autenticității lui există discuții".

Trebuie să amintim că în 1956, deci după articolul prof. Ion Vitner, apare studiul lui G. Călinescu *Cultura lui Eminescu* (în „St. ist. lit. folclor", V, nr. 1—2, 1956), în care autorul reproduce fără modificări ceea ce scrisese înainte cu 20 de ani (cf. vol. II).

Acestea sînt, relatate obiectiv, datele problemei.

Autorii celor două contribuții menționate la început, deși fac referiri la unele din aceste date, nu pomenesc un cuvînt despre chestiunea paternității, cum credem că s-ar fi cuvenit într-o cercetare specială care valorifică ideile textului. „Publicat în « Buletinul Mihail Eminescu » — scrie Al. Husar —, acest studiu a rămas în fond necunoscut și abia în 1955 critica noastră atrage atenția asupra lui" („Viața Românească", nr. 4—5, 1964, p. 199). În continuare, autorul trece la caracterizarea elogioasă a ideilor lui Eminescu din acest studiu. La rîndul său, Ion Iliescu își axează analiza și capitolele articolului pe ideile din *Cultură și știință*. Rezumatul în limba germană (deci pentru străinătate !) de la sfîrșitul studiului său informează : „Comunicarea aduce în dezbatere un domeniu necunoscut al activității lui Eminescu : concepția estetică și rezultatele ei artistice" (*Eminescu. Creangă. Studii*, p. 142). În comentariile pe care le dezvoltă în articol, Ion Iliescu nu se îndoiește o

clipă de paternitatea textului în cauză : „Un fundament estetic pe care Eminescu l-a enunţat cu o claritate ce ne surprinde şi emoţionează" ; „Această patetică mărturisire a lui Eminescu echivalează cu o adevărată descoperire pe tărîmul esteticii" (p. 124) ; „Poziţia lucidă, realistă, ca să nu spunem direct materialistă, a modului cum înţelege Eminescu legile" (p. 127) ; „Vom sublinia profunzimea, justeţea şi originalitatea gîndirii estetice eminesciene" (p. 130) ; etc. etc.

În faţa unor atare susţineri se ridică în mod firesc întrebarea : este oare corect din punct de vedere ştiinţific să facem asemenea aprecieri înainte de a lămuri chestiunea autenticităţii textului ? Dacă autorii au cunoscut părerea şi poziţia lui G. Călinescu — şi avem indicii sigure că Ion Iliescu a cunoscut-o —, nu se cuvenea să o pună în discuţie sau, cel puţin, s-o amintească ? Doar eminentul critic a parcurs atent manuscrisele poetului şi a pus în valoare atîtea texte inedite ! În studiul său, Ion Iliescu începe analiza textului eminescian comunicînd cititorilor mai multe inexactităţi : „Manuscrisul Academiei nr. 2 255 ... intitulat *Cultură şi ştiinţă*, cuprinzînd în cea mai mare parte a lui tezele de bază despre frumos, va constitui axa în jurul căreia vor gravita toate opiniile estetice ale gîndirii poetului" (*op. cit.*, p. 118). Adevărul : ms. 2 255 nu este intitulat *Cultură şi ştiinţă* (fiind un miscelaneu) ; studiul *Cultură şi ştiinţă* nu cuprinde „în cea mai mare parte" tezele de bază despre frumos, lucru pe care îl precizează de altfel textul : „Numai cea dintîi din numitele trei părţi este în intenţiunea acestui tratat, cele două din urmă (antiteza „cultură-moralitate" şi „cultură-simţul estetic" — *M.C.*) le vom schiţa *numai fugitiv* pentru a da o idee despre întregul fiinţei culturii". Precizarea din text răspunde şi obiecţiei citate a lui Murăraşu („prea sumar") referitoare la problema etic-estetic. Cît priveşte „opiniile estetice ale gîndirii" (*verba volant* !), chestiunea n-ar trebui s-o tranşăm cu afirmaţii categorice, generalizatoare.

Dimitrie Cantemir citează în *Hronicul* său un „canon" istoriografic de bază pentru cazul cînd lipsesc probele directe : „Tăcerea nici nu pune, nici nu ridică lucrul". Faptul că Eminescu nu a indicat paternitatea textului nu ne îndreptăţeşte să i-l atribuim fără rezerve, dar nici să-l contestăm categoric. În ştiinţele istorice însă, ca şi în alte discipline, există mijloace şi căi indirecte pentru stabilirea de concluzii dacă nu definitive, în orice caz întemeiate şi valabile. Ion Scurtu, menţionînd criteriile de utilizat în cazurile de paternitate incertă, ne asigură că a folosit şi probe indirecte : „individualitatea stilului şi a ideilor şi legătura organică ce le apropie de celelalte lucrări". În cazul prozei politice a lui Eminescu, în general nesemnată, calea aceasta şi-a dovedit din plin eficienţa, ba excelentul „arheolog" al manuscriselor, Perpessicius, ne asigură că „mai bine de jumătate n-a evadat încă din coloanele *Timpului*" (*Opere*, IV, p. X) ; cu alte cuvinte : există texte ale lui Eminescu pe care nu le cunoaştem ! Aici, firește, totul depinde de cunoştinţele, perspicacitatea, intuiţia şi discernămîntul cercetătorului.

Contestînd originalitatea textului *Cultură şi ştiinţă*, G. Călinescu invocă „stilul silnic, nefiresc" (un semn că era familiarizat cu alt stil al lui Eminescu) şi unele referinţe culturale ce nu puteau proveni decît de la un autor aparţinînd mediului culturii germane. „Epidemia picturii în porţelan — argumentează G. Călinescu — nu era nici ea o pildă

românească şi nu Eminescu putea vorbi de « scrierile pedagogiei *noastre* atît de înaintate » şi de acele multe « asupra eticii »". Pentru un bun cunoscător al culturii româneşti, ca şi al celei germane, argumentul avea din capul locului greutate.

În privinţa „stilului silnic, nefiresc", G. Călinescu nu a găsit necesar să citeze probe. Susţinătorii autenticităţii textului, recunoscînd acest stil, se văd constrînşi să dea faptului explicaţii hazardate : „*exerciţii de gîndire* filozofică" (de ce nu de caligrafie ? !), „în care şi-a putut permite stîngăcii şi prolixităţi". Adevărul e că Eminescu nu şi-a îngăduit prolixităţi nici în scrierile proprii, nici în traducerile destinate tiparului. Stilul „silnic, nefiresc" îl constatăm la el în cîteva traduceri „brute" din limba germană, aparţinînd epocii de tinereţe, şi cauzele lui sînt multiple : intenţia de a reda fidel frazele din original, lipsa unei terminologii româneşti uzuale şi uzitate, influenţa lexicului şi sintaxei germane (la alţii, în epocă, a celei franceze, maghiare etc), indecizia tînărului traducător în alegerea echivalentelor româneşti. Dorim să ilustrăm aici asemenea afirmaţii, aducînd totodată noi probe indirecte în sprijinul poziţiei lui G. Călinescu.

Se ştie că Eminescu a tradus în tinereţe (1868—1870) o amplă lucrare din germană : *Arta reprezentării dramatice* de E. T. Rötscher. Textul manuscrisului *Cultură şi ştiinţă* nu este depărtat în timp de această traducere. O examinare comparată a stilului şi a formei celor două texte ne dezvăluie particularităţi comune, pe care nu le găsim în textele cu paternitate certă. În ambele întîlnim, notate marginal, cîteva reflecţii ale poetului, de un interes deosebit, avînd un stil mai „firesc", mai liber. Traducînd din Rötscher pasaje despre jocul actorului, Eminescu îşi aminteşte : „Şi totuşi X(indescifrabil) joacă dramă". În altă parte (ms. 2 254, f. 337), o reflecţie critică asupra culturii româneşti : „De-aici pretenţiunile cele mari făcute artei româneşti şi tuturor celor româneşti în general, căci varga măsurătoarei am luat-o de la streini, înfeudîndu-ne în perfecţiunile literaturelor lor cu disprețul şi uitarea totală a tuturor productelor române, cari naturalminte trebuie să fie inferioare celor streine. Societatea noastră semidoctă ocupă o sferă falsă faţă cu sfera în care se află realitatea la noi". Traducînd un pasaj despre problema caracterului, Eminescu notează marginal : „S-ar putea aplica la psihologia popoarelor" (f. 433). În ce sens, ne arată o altă însemnare, despre istorie : „E condiţiunea absolută a unei istorii naţionale, ca să ţie cont de mişcările sufleteşti ale unei naţiuni, de toată suma impresiunilor pe care le produc împrejurări şi întîmplări în sufletul ei. Firul cel roşu, antiteza împrejurărilor de din afară e individualitatea caracteristică şi internă a poporului însuşi — aceasta trebuie să fie călăuza în labirintul istoriei ; numai că individualitatea aceasta trebuie înţeleasă, şi trebuie înţeles totodată că toate combinările sale cu întîmplările timpului sînt organice şi conforme cu individualitatea însăşi. O recepţiune, fără ca partea caracterizătoare a faptelor să fie individualitatea naţională, nici nu se poate cugeta măcar" (ms. 2 254, f. 434). Să notăm aici că reflecţia o face un poet sub 20 de ani. Ideea de la sfîrşit despre „recepţiunea" şi asimilarea culturii străine ar putea fi dezvoltată ca temă de înaltă filozofie. În direcţia aceasta a şi dezvoltat Tudor Vianu problema influenţelor în studiile sale de literatură comparată.

În textul manuscrisului *Cultură și știință* găsim de asemenea două reflecții personale, înrudite în spirit cu cele menționate la textul Rötscher și cu alte însemnări personale din epocă. Ajungînd cu traducerea la un pasaj despre „neîntrerupta consecutivitate a celor știutori" (= transmiterea cunoștințelor), Eminescu reține o sugestie pe linia preocupărilor sale: „La istorie și istoria literaturii române. Continuitatea în dezvoltare este condiționată de știința istoriei și a faptelor ei, știința însemnînd aici cunoașterea temeinică a celor trecute" (ms. 2 255, f. 215 v.). Este o idee ce revine mereu, ca un leitmotiv, în cugetarea poetului (în ms. 2 285, f. 148: „Lipsa de continuitate în dezvoltare, de aceea fragmentarism în producere"). Restul notelor de la subsol aparțin autorului —german — al textului, cum sînt și la traducerea din Rötscher, căci nu vedem ce l-ar fi putut determina pe Eminescu să anunțe publicului un studiu viitor despre „onoare și glorie" (specialități germane!).

Iată acum exemple de stil al traducerii din *Arta reprezentării dramatice* (ms. 2 254, ff. 310—446). Redăm între paranteze cuvintele șterse de poet și înlocuite imediat sau ulterior cu altele mai potrivite, precum și notațiile de termeni germani pentru care nu găsea un echivalent mulțumitor:

— „Art(e)a (represintatiunei) representărei dramatice" (f. 310).
— „familiarisat în (ideea sa cosmică) lumea sa ideală (*Weltanschauung*)" (f. 314);
— „o avuție de (intuițiuni) idei (*Anschauungen*)" (f. 314);
— „puterea sforțătoare a dezvoltării" (f. 314);
— „spre sensualisarea imaginelor (*Gebilde*)" (f. 318);
— „Pătrunderea idealității și a adevărului natural (*Naturwahrheit*) — legea absolută de reprezentare (*Darstelung*) dramatică" (f. 327);
— „naturalitatea (*Naturwarheit*)" (f. 330);
— „movibilitatea devenirii sale (*Beweglichkeit seines Werdens*)" (f. 328);
— „consciute de sine (*selbstbewusst*)" (f. 330);
— „imperiul suprasimțului (*Übersinnlichen*)" (f. 343).

Spațiul restrîns nu ne permite să ilustrăm și cazurile numeroase de influență a sintaxei germane asupra traducerii lui Eminescu. Exemplele date relevează sugestiv natura dificultăților pe care le întîmpina tînărul traducător la 18—20 de ani cînd transpunea un text filozofic german. Neavînd, sau negăsind, *echivalente românești în uz*, Eminescu pare să fi recurs la intermediul francezei (dicționar german-francez), mai bogată în termeni filozofici. Reținerea expresiei germane în traducere atestă indecizia și intenția de a reveni ulterior. Totuși, în ansamblul traducerii, reținerile de termeni germani scad treptat, încît spre sfîrșitul lucrării aproape dispar: dovadă că traducătorul a dobîndit un anume exercițiu în transpunere.

Textul *Cultură și știință*, ulterior traducerii din Rötscher, reține numai *în patru locuri* expresiile mai dificile germane, fapt suficient totuși pentru a dovedi analogia cu traducerea anterioară. Editînd textul, D. Murărașu a reprodus doar *un singur caz*. Le redăm mai jos, urmate de alte exemple în care vom sublinia cursiv *efectele* stilistice și lexicale ale presupusului original.

— „pe cînd știință de stat (*Staats-Kunst*)" (f. 216);
— „Simțul estetic în genere și *probarea* lui în viața proprie (in speție) îndeosebi, cere o îngrijire atît de *durabilă* și practică, *cum ea nu* se presintă (*geboten*) decît prin relațiunea..." (f. 219);
— „Influența binefăcătoare a culturei și reacțiunea (*agieren*) ei folositoare asupra științei" (f. 219);
— „și în modul, care-i amăsurat scopului ei individual (de a activa) a activărei (*bethätigen*) spiritul..." (f. 221);
— „ocasiunea unei *întrevorbiri* mai lungi";
— „atunci toate (*lipsele*) *defectele* lui cu mantaua culturei de inimă, *prevenind la temuta condolență a companioanelor copilăriei* cu frasa: *însă* el are multă cultură de inimă" (f. 210). A se citi: căutînd să prevină compătimirea tovarășelor sale de copilărie etc.;
— „*Între* cultura unui popor *pricepem* suma întregii sale... și *a toatei activități* interne" (f. 211);
— „Oameni (*singulari*) singurateci" (f. 212);
— „(*individului*) omului *singular*" (f. 221);
— „e o parte a (*problemei*) *datoriei* omului" (f. 234);
— „regule curat empirice și mai mult asupra decenței *convenabilității*, (și) a *șicului* și a celor ce șade bine în relațiile noastre cu oamenii" (f. 234);
— „să-și (*completeze*) *esecute*" (f. 238);
— „Datoria acestui om *așezat într-o chemare* anumită (f. 240);
— „cunoștințe importante, *luminătoare și reîmprospătătoare de spirit*" (f. 240);
— „Cu acestea *noi* am intrat *în mijlocul* acelei considerațiuni" (f. 224). Eminescu folosește aici inutil pronumele „noi" (= *wir*), pe care îl va critica el însuși în stilul altora.

Exemplele s-ar putea înmulți. Cunoscătorii limbii germane și cei obișnuiți cu stilizări și verificări de traduceri brute din această limbă ar putea reconstitui unele fragmente originale pe care Eminescu le avea sub ochi în timpul redactării textului. Sîntem convinși că o cercetare specială a bibliografiei filozofice germane din epoca de studii a poetului va identifica sursa originală a textului *Cultură și știință*. Nu este exclus să fie chiar Robert Zimmermann. Dar aici va decide numai investigația. Celor grăbiți să tragă din exemplele citate mai sus concluzia că Eminescu nu cunoștea limba germană sau că nu știa să scrie românește le amintim că în vremea aceea literații noștri grăbiți scriau într-o românească franțuzită, stil Rică Venturiano. În aceiași ani, Eminescu producea pagini de o vivacitate și naturalețe de stil exemplare (vezi ediția I. Scurtu). Cînd textul original va fi descoperit, cercetătorul amator va putea face un studiu științific interesant, clarificînd cu date și documente neîndoielnice un izvor posibil al formației tînărului Eminescu.

Am afirmat înainte că textul *Cultură și știință* nu este singurul în opera eminesciană care ridică probleme. Am stăruit asupra lui, fiind un caz mai elocvent sub raportul urmărilor pe plan științific. Lipsa unei ediții critice integrale, așa cum a conceput-o și realizat-o în parte Perpessicius, a facilitat în trecut apariția unor fenomene de „*Postumiadă*

bogată în eroisme şi bizarerii de tot felul", cum o numeşte umoristic neîntrecutul editor. Cînd se va scrie retrospectiv această postumiadă, vom avea un tablou pe cît de amuzant pe atît de instructiv. Un loc aparte va reveni, fără îndoială, în această istorie, figurii lui Octav Minar, biograf polivalent şi pretins posesor în inedite filozofice eminesciene, pe care le-a şi tipărit „parţial" (*Mihail Eminescu: Probleme şi analize filozofice*, descoperite şi comentate de Octav Minar, Bucureşti, 1924). Un examen atent al lucrării lui Minar ne dă convingerea că cele mai multe din pretinsele „inedite" sînt de fapt plăsmuiri abile ale editorului. Faptul e regretabil şi reprobabil cînd ne gîndim că Tudor Vianu o citează pozitiv ca izvor în *Poezia lui Eminescu* (1930), menţinînd referinţa şi în volumul recent *Studii de literatură română* (1965), în care a reprodus studiul mai vechi. „Ideile eleate — afirmă T. Vianu — l-au preocupat mai multă vreme pe Eminescu, după cum o dovedesc rezumatele sale relative la sistemul lui Xenofan, Parmenide şi Zenon, publicate de O. Minar" (*Studii de literatură română*, 1965, p. 247). În nota de referinţă, T. Vianu remarcă însă la Minar „metoda atît de insuficientă" şi amestecul reflecţiilor autorului cu textele — presupuse — eminesciene. Mai circumspect, G. Călinescu trimite cu neîncredere la textele lui Minar: „Însemnările asupra unor gînditori, îndeosebi antici (Pitagoras, Xenofan, Parmenide, Zenon, Platon, Aristoteles, Epicur, Descartes), aflate în « colecţii particulare », de vor fi autentice, ar aparţine epocii studenţiei. Ele nu sînt decît sinteze elementare aşa cum dă orice manual de istoria filozofiei" (vol. II; idem *Cultura lui Eminescu*, 1956). Chestiunea nu e totuşi fără importanţă, căci, dacă există asemenea texte (în afara celor de la Academie), s-ar putea lămuri aspecte noi ale formaţiei poetului. Ne îndoim însă de existenţa lor. Analiza datelor, stilului, ideilor din cartea lui Minar, ca şi din alte plăsmuiri ale sale (utilizate de cercetători români şi străini), nu atestă paternitatea lor eminesciană. Putem înşela o generaţie sau două, dar nu pe toate. Mijloace şi metode noi de lucru vor rezolva cu timpul multe probleme a căror soluţie n-o găsim în prezent. Atribuind unui scriitor mai mult sau altceva decît este, ne creăm singuri dificultăţi de înţelegere din care nu putem ieşi decît prin noi deformări. O eroare atrage altă eroare. Atribuind cuvintelor unui text mai mult sau altceva decît cuprind, ne răpim posibilitatea de a înţelege just contextul general, unitatea şi logica lui interioară. În contribuţia sa, Ion Iliescu încearcă într-un loc să demonstreze că termenul „neconştiut" (= *unbewusst*") are la Eminescu sensul de „obiectiv". De aici consideraţii elogioase despre „modul cum înţelege Eminescu legile"! Asemenea „îmbogăţiri" se fac de obicei în spiritul valorilor epocii şi nu este greu să le detectezi. Într-o epocă în care Kant era criticat „de la dreapta", Minar îşi încredinţa cititorii că ineditele pe care le posedă conţin „o minunată argumentare critică făcută empirismului şi apriorismului kantian". Al. Brătescu-Voineşti, destăinuind tardiv (1934) informaţii despre „Luceafărul", pe care pretindea că le deţine de la Maiorescu, pune în seama criticului Junimii aprecieri care aparţin evident spiritului interbelic. Chestiunea a fost într-o măsură clarificată cu documente de către Şerban Cioculescu (*Viaţa lui I. L. Caragiale*, 1940, p. 249 şi urm.). Relaţia lui Brătescu-Voineşti nu trebuie însă respinsă total, scriitorul deţinînd probabil unele ştiri veridice. (Şi Minar

poseda cîteva manuscrise.) Iar astfel de ştiri veridice, oricît de mărunte nu sînt de dispreţuit, căci ele pot spori nebănuit greutatea argumentelor şi interpretărilor. Nicolae Iorga avea de aceea perfectă dreptate cînd spunea : „Orice rînd din Eminescu merită să fie tipărit".

★

Multe probleme încă nelămurite privind cultura lui Eminescu s-ar putea elucida satisfăcător dacă am poseda o listă a cărţilor din biblioteca poetului, cărţi ce s-au risipit fără de urmă după îmbolnăvirea şi moartea lui. S-au risipit e un fel de a spune, căci o parte din ele cel puţin, au intrat fără îndoială în biblioteci private şi publice, unde se vor fi aflînd şi astăzi. Şi nu este exclus ca asemenea volume să existe chiar la actuala Bibliotecă centrală universitară din Bucureşti, moştenitoarea vechiului fond al Bibliotecii Fundaţiilor, căreia fratele poetului, Matei Eminescu, îi donase, prin 1897, „restul bibliotecii lui Eminescu", precum atestă C. Rădulescu-Motru în 1946. Identificarea acestor resturi din biblioteca poetului ar prezenta un interes deosebit, mai ales dacă asemenea volume păstrează prin paginile lor mărturii — semne şi adnotări — asupra felului cum citea şi studia Eminescu. Foşti prieteni ai lui Camil Petrescu relatează lucruri semnificative despre modul cum acesta adnota marginal, după o tehnică sui-generis, operele filozofului Husserl.

Că astfel de investigaţii privind cărţile şi biblioteca lui Eminescu nu sînt, şi n-ar fi, simple curiozităţi pioase, fără nici o utilitate ştiinţifică, ne-o dovedesc incertitudinile în care sînt puşi unii cercetători ai culturii poetului cînd încearcă să lămurească aspecte mai puţin cunoscute din preocupările lui intelectuale.Ocupîndu-se în mod special şi ca specialist de „Caietele fiziografice" manuscrise ale lui Eminescu, caiete în care poetul a tradus şi comentat părţi esenţiale din lucrări celebre de fizică (electricitate, electromagnetism, căldură etc.), acad. Aurel Avramescu a adus precizări interesante în legătură cu conţinutul acestor caiete, dar nu a izbutit să stabilească dacă unele texte sînt prelucrări personale ale lui Eminescu sau simple traduceri după ediţii neidentificate. Lucru ce s-ar fi putut uşor stabili avînd lista cărţilor lui Eminescu. „S-ar putea ca acest text — scrie autorul — să fie o sinteză a lui Eminescu după scrierile lui Helmholtz, Robert Mayer şi Clausius ... Ipoteza ar mai trebui confirmată însă prin comparaţii cu texte contemporane care puteau fi consultate de poet". Sau : „Din această cauză ni se pare că şi acest text este un comentariu al lui Eminescu" („Luceafărul", nr. 12, 1964). Cu privire la datarea acestor preocupări ştiinţifice ale poetului, acad. Aurel Avramescu le situează în epoca de studii la Viena şi Berlin (1869—1874), ceea ce, desigur, nu poate fi exact, deoarece, după cum rezultă din studiile lui G. Călinescu şi Perpessicius, caietele respective sînt procurate de Eminescu şi scrise mai tîrziu, în ţară, anume în ultima fază din activitatea sa (1880—1883). Datarea exactă a acestor preocupări ştiinţifice poate aduce lumini nebănuite asupra biografiei intelectuale a lui Eminescu.

Ar trebui, poate, alcătuit un catalog al chestiunilor în suspensie, controversate, un fel de *inventar al problemelor deschise* privind viaţa şi opera lui Eminescu, stabilindu-se totodată care anume probleme se pot

considera ca fiind clasate. Nu ar fi nefolositoare nici *o critică sistematică a izvoarelor documentare*, a tuturor *mărturiilor contemporanilor* referitoare la Eminescu, inclusiv cele provenind de la Maiorescu, Slavici, Caragiale, Mite Kremnitz etc., pentru a discrimina ştirile obiective, *veridice*, de aportul, conştient sau nu, al *subiectivităţii* martorilor. Istoricii literari şi biografii lui Eminescu (inclusiv G. Călinescu) au utilizat uneori necritic aceste izvoare, ajungîndu-se la aprecieri divergente sau de-a dreptul opuse. Caracterizînd, de pildă, erosul eminescian („Dragostea"), G. Călinescu preferă relatările lui Caragiale („veşnic înamorat"), contrazise de informaţiile lui Slavici. Amîndoi aceşti scriitori au fost prieteni intimi ai poetului, colegi de redacţie etc. La Ion Slavici, Eminescu a locuit multă vreme. Pe mărturiile căruia să punem temei? Acordînd credit lui Caragiale, G. Călinescu presupune o „pluralitate" simultană a iubitelor inspiratoare (ceva în stilul lui Ioanide din *Scrinul negru*) şi ca atare se îndoieşte că sonetul *Iubind în taină* (1876) ar fi inspirat de Veronica Micle : „deoarece pentru aceasta iubirea lui Eminescu nu era de mult o taină" (*Viaţa lui Mihai Eminescu*, 1964, p. 256). Analiza variantelor sonetului atestă însă că poezia aceasta „e un produs veronian" (Perpessicius), că Eminescu îşi tăinuia iubirea faţă de alte persoane, nu de iubita — căsătorită — (căreia în versuri, îi spune : „Gîndind că astfel o să-ţi placă ţie / Căci în priviri citeam o veşnicie . . . "). Argumentul invocat în acest caz de Călinescu rămîne, desigur, neconcludent.

Dată fiind vasta bibliografie eminesciană, lipsa unei evidenţe a problemelor deschise — şi a celor închise — facilitează *perpetuarea inexactităţilor*, *contrazicerilor* şi *ignorarea unor descoperiri făcute anterior*. Vom releva cîteva exemple în acest sens.

Ediţia cea mai bună pe care o avem de scrieri politice ale lui Eminescu, datorată lui Ion Creţu (*Opera politică*, 2 vol., 1941), include şi un articol de fond scris de Eminescu în 1888 în „Fîntîna Blanduziei" într-o perioadă de aparentă însănătoşire. În nota critică din partea editorului (vol. II, 591) se spune : „Radu Popea mărturiseşte *paternitatea eminesciană* a acestui articol şi a celui următor (D. Murăraşu, *Scrieri politice*, p. XXXV). A fost reprodus şi în ediţia *Opere complete* — Iaşi".

Articolul a fost reprodus, într-adevăr, în ediţia lui A. C. Cuza din 1914 — ediţie „completă", „populară" (= rentabilă) şi pe deasupra „critică", dar fără studiu critic — neînsoţit de nici un fel de adnotare. D. Murăraşu nu-l reproduce, socotind că nu prezintă interes, dar îl foloseşte ca document biografic (*Scrieri politice*, ed. I, II, III, IV).

Întemeiaţi pe aceste date, mulţi cercetători, în frunte cu G. Călinescu (*Opera lui Mihai Eminescu*, vol II ; idem, *Cultura lui Eminescu*, 1956), l-au utilizat cu încredere ca document important pentru gîndirea lui Eminescu : „De altfel cu puţin înainte de moarte — scrie G. Călinescu — el arăta o îndrumare largă în mişcarea ideilor . . . " ; „Judecînd după cel din urmă articol al său, Eminescu osîndea . . . " (*Cultura lui Eminescu*, p. 253, 257). Dacă editorii articolului şi cercetătorii lui Eminescu ar fi reţinut şi verificat informaţia din teza de doctorat a lui Ion Scurtu (*Mihail Eminescu's Leben und Prosaschriften*, Leipzig, 1903), s-ar fi convins că partea cea mai mare a articolului reproduce fidel un capitol din cartea lui Max Nordau (*Minciunile convenţionale ale civilizaţiei noastre*), poetului aparţinîndu-i în propriu doar cîteva pasaje de la sfîrşit („der Schluss des

Aufsatzes allein", p. 119). I. Scurtu a confruntat minuțios cele două texte și, în introducerea la volumul din 1905 (*Scrieri politice și literare*, I), anunța că al treilea volum va publica în „adaos" și „puținele scrieri ale poetului datorate minții slăbite din ultimii și dureroșii ani" (p. VIII). Din nefericire, editorul a murit prematur, fără a-și duce la capăt promisiunea. Articolul din „Fîntîna Blanduziei" este într-adevăr important, însă trebuie editat și folosit cu rezerva și precizările cuvenite, căci nu putem cita, comenta și aprecia lucrările altor scriitori prezentîndu-le ca texte autentice și originale ale poetului. În ultimul său studiu despre Eminescu, G. Călinescu citează din articol numai pasaje ce aparțin lui Eminescu (vezi culegerea *Studii eminesciene*, 1965, p. 51).

Un alt exemplu. În *Contribuții la cunoașterea scrierilor lui Eminescu* (*Studii eminesciene*, 1965), Ion Crețu semnalează cititorilor cîteva noi documente publicistice ale lui Eminescu : „Cronici teatrale, recenzii, necrologuri și articole ocazionale", identificate ulterior ediției sale din 1939 și care „aparțin în mod sigur lui Eminescu". Printre altele, este semnalat și comentat ca o noutate necrologul scris de Eminescu la moartea lui Vasile Conta („Timpul", aprilie 1882). Or, Perpessicius a identificat și semnalat de mult acest „foarte interesant necrolog la moartea lui Vasile Conta" (*Opere*, II, 1943, p. 213), l-au folosit și alții (1955).

În fine, încă un exemplu : D. Murărașu stabilise în 1936 (în remarcabilul studiu *Eminescu și literatura populară*, Craiova, 1936, p. 50—51) folosirea de către Eminescu a unor manuscrise aparținînd lui Iordache Golescu. În 1953, Perpessicius demonstrează și ilustrează oarecum din nou faptul (*Mențiuni*, 1948 — 1956, p. 212—217).

Există însă, în legătură cu opera lui Eminescu, și alt gen de probleme, cum ar fi, de exemplu, *problema titlurilor*. G. Călinescu tipărise (1932) un poem postum al lui Eminescu, dîndu-i titlul *Povestea magului călător în stele*, titlu pe care l-a adoptat și Perpessicius, socotindu-l „nu numai sugestiv, dar și justificat întru totul" (*Opere*, V, p. 146). Într-un mic articol al său („Viața românească, nr. 4—5, 1964, p. 219), D. Murărașu citează de mai multe ori un poem postum al lui Eminescu : *Feciorul de împărat fără de stea*, deslușind misterul abia într-o paranteză : „tipărit de editori greșit sub titlul *Povestea magului călător în stele*". Chestiunea titlului poemului se cere evident discutată cu argumente, căci alegerea unui titlu nu ține de legile hazardului. Revenind ulterior asupra poemului (*Comentarii eminesciene*, 1967, p. 101—135), D. Murărașu semnalează de astă dată un fapt mai important și, din păcate, adevărat : poemul, așa cum l-au editat Călinescu și Perpessicius, „se prezintă mereu cu aceeași eroare în organizarea textului. Foile ms. 2 259, după care editorii au făcut transcrierea, sînt legate greșit", astfel că s-a intervertit ordinea unor părți ale poemului, dînd naștere la confuzii. Că textul Călinescu-Perpessicius produce confuzii, o putem proba aici cu studiul recent al lui I. Negoițescu *Poezia lui Eminescu* (1968), în care meditația feciorului de împărat e trecută asupra magului (p. 53), ceea ce constituie, oricum, o inexactitate. Pe lîngă rectificarea esențială privind organizarea textului (e regretabil că autorul n-a indicat și paginația ediției Perpessicius pentru a înlesni posesorilor ei corectura necesară), D. Murărașu emite ipoteza, nu lipsită de însemnătate, că poemul acesta e neterminat și, ca atare, trebuie interpretat cu prudență, pornind de la

intenţia poetului, deductibilă din textul scris. Stăruim asupra acestui punct şi pentru că poemul constituie o piesă de bază în noua viziune critică asupra postumelor eminesciene a lui I. Negoiţescu.

Dar chestiunea menţionată a titlurilor nu se referă numai la această operă eminesciană. Avem în vedere mai cu seamă opera publicistică. Spre exemplu, un mic articol intitulat de Eminescu însuşi *Robie modernă* („Curierul de Iaşi") a fost tipărit de Scurtu sub titlul schimbat *Repaosul de duminică*, iar o recenzie a poetului intitulată *Un materialist român*, sub titlul schimbat *Teoria fatalismului a lui V. Conta* (vezi ediţia I. Scurtu). Este limpede însă că titlurile date de poet au valoare documentară pentru concepţia lui. Relatînd un fapt divers de exploatare a lucrătorilor sub titlul *Robie modernă*, deducem felul cum înţelegea, cum aprecia Eminescu acel fapt divers. Anunţînd *Teoria fatalismului* a lui V. Conta sub titlul *Un materialist român*, poetul dezvăluie implicit o apreciere filozofică proprie lui şi epocii. În cazul operei ziaristice a lui Eminescu, unde majoritatea articolelor nu poartă titluri, alegerea acestora de către editori se cere bine cîntărită. Ediţiile existente de scrieri politice ale lui Eminescu au publicat articolele lui sub titluri în majoritate alese de editori. În ce măsură corespund aceste titluri sensului fundamental al articolelor? Întrebarea nu este de loc minoră cînd ştim ce putere de sugestie are un titlu asupra cititorului mai grăbit şi chiar a cercetătorului unui text.

Despre figurile de seamă ale culturii noastre, cititorii străini iau cunoştinţă, de obicei prin intermediul enciclopediilor, al sintezelor de cultură şi literatură universală. Acestea au la bază — cel puţin în principiu — sursele documentare existente la un moment dat. Ar fi interesant, pentru cazul lui Eminescu, să se cerceteze izvoarele pe care s-au bazat diversele enciclopedii în prezentarea figurii poetului şi să se stabilească erorile pe care asemenea izvoare le-au transmis cu privire la el în publicaţiile străine. De calitatea acestor izvoare, îndeobşte româneşti, depinde în mare măsură imaginea pe care străinii şi-o fac despre marele nostru poet. Pe baza excelentei ediţii Perpessicius au apărut în ultimul timp, despre Eminescu, studii remarcabile în străinătate (Rosa del Conte, *Eminescu o dell'Assoluto*, Modena, 1962 ; Alain Guillermou, *La genèse interieure des poésies d'Eminescu*, Paris, 1963). Cînd vom avea o ediţie critică completă, adică un corpus a tot ce a scris Eminescu, inclusiv textele traduse ori prelucrate de el, adnotate însă ştiinţific, vom restrînge *ipso facto* posibilitatea interpretărilor şi aprecierilor nefundate asupra lui.

COMUNICĂRI

CRITICA ȘI LITERATURA

DE

SILVIAN IOSIFESCU

Raportul dintre critică și literatură alimentează una dintre disputele care reînvie periodic și tot periodic sînt denunțate pentru sterilitate. Ambițiile literare ale criticii au fost teoretizate mai ales în perioadele dogmatice, dar persistă mereu în modul de a prezenta și de a construi. Stăruie printre critici năzuința spre o activitate care, direct sau ocolit, ar aparține literaturii. Cea mai frecventă replică scriitoricească are tonuri de verdict răzbunător. S-ar putea alcătui o antologie de texte întinse pe mai multe secole, care să constituie doar variațiuni pe o temă unică : critica e subprodusul, efortul de a compensa ratarea literară. Argumentele oferite în ultimele decenii de către psihologia artistică se referă la deosebirile de structură, construiesc tipuri deosebite — analitic și sintetic, intuitiv și sistematic. Totuși, e greu de găsit o polaritate psihologică, critica însăși comportînd o gamă completă de structuri și temperamente.

Istoria literară a rezolvat în felul ei disputa, refuzînd să despartă critica de producția literară a unei epoci, considerînd că aparține direct obiectului ei. Lăsăm la o parte confuzia dintre literatură și cultură, fapt istoric care se impune cercetătorului și-l obligă să se ocupe de Platon, de Hipocrate sau de Vitruviu. În cultura diferențiată a ultimelor secole, culegerile introduc adesea și texte științifice, cum ar fi *Introducerea în medicina experimentală* a lui Claude Bernard, valorificată nu pentru influența pe care a exercitat-o asupra literaturii zoliste, ci ca „monument de stil și limbă". Aceeași scriere e consemnată de toate istoriile literaturii franceze din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, cînd descriu fundalul cultural sau primii factori explicativi. Critica lui Taine — înrudită ideologic cu gîndirea lui Claude Bernard — este pentru istoricul literar obiect direct. Este o atitudine similară cu cea păstrată față de istoria cu valori literare.

Problema interesează în măsura în care proza despre literatură capătă ea însăși valori literare și devine unul dintre domeniile de trecere spre literatură — în cazul acesta pornind de la analiză și de la argumentare.

Punctul cel mai evident de apropiere a fost stilul. După proza precisă și analitică a poeticii aristotelice, opțiunea pentru comunicarea versificată a ideologiei literare devine frecventă, o preferă atitudinea generalizatoare,

Rev. filoz., 15, 6, p. 735–743, București, 1968

spre deosebire de minuția analitică a criticii filologice și gramaticale. Sprijinindu-se pe numele ilustru al lui Horațiu, poetica versificată se păstrează pînă tîrziu, spre începutul secolului al XIX-lea, ca o formă de literatură gnomică. Dar chiar pe plan strict stilistic, contactul cu literatura al acestor idei despre literatură e exterior, împrumută un veșmînt uniformizat. Personalitățile marcante își impun fizionomia proprie. În versurile adesea plate ale lui Boileau, umorul ursuz, dragostea de forme net trasate și de claritate, oroarea de prețiozitate desenează profilul critic și stilistic. Dar versul mediu comunică neutru idei despre literatură, fără a denota în sine înclinații și însușiri propriu-zis literare, păstrează funcții retorice și mnemotehnice, de felul pentametrilor fără sens, care servesc la memorizarea figurilor silogismului. Util prin simetrie și cadențare, versul alimentează în aceste cazuri unul dintre multiplele tipuri de poeme didactice — mai mult didactice decît poeme —, servind în aceeași măsură sfaturilor și enunțurilor despre literatură, ca și cunoștințelor elementare de botanică sau geografie. În școala franceză, educația retorică a păstrat în zilele noastre obiceiul de a se impune elevilor exerciții de versificare care nu au mai mult de-a face cu poezia de cît are de-a face cu literatura o juxtă lineară.

O altă formă stilistică s-a dezvoltat mai tîrziu pe un teren cu totul deosebit. La antipodul normelor versificate, critica impresionistă a practicat cîteodată maniera dialogată, menită să mimeze dezvoltarea contradictorie a ideilor și, mai ales, să reliefeze multiplicitatea punctelor de vedere. La Rémy de Gourmont, această reîncarnare a dialogului platonic are obiect și filozofic și literar. Forma dialogată permite abordarea mai liberă și cotiturile eseului. Reînhumarea lui Zola la Panthéon la 1 aprilie 1908 îi prilejuiește lui Gourmont și o privire generală, dezabuzată, asupra zolismului, față de care criticul simbolist e excesiv de sever, dar și considerații ironice cu privire la modul solemn de comemorare. „En somme c'est très sale. — Cette idée de conserver les morts dans des boites ! " — spun completîndu-se cei doi interlocutori care poartă mimele-măști de Monsieur Delorme și Monsieur Desmaisons [1]. În scrierile din tinerețe ale lui Lovinescu, cînd nu descompune o caracterizare de ansamblu (dialogul ursitoarelor în jurul leagănului lui Sadoveanu), procedeul accentuează diversitatea punctelor de vedere. Ironia și grația formulărilor nu feresc de livresc și de artificial această ocolită cale critică. Maturitatea lui Lovinescu a abandonat-o. În critica zilelor noastre e foarte rară.

Modalitatea exclusiv stilistică de a examina raportul dintre literatură și critică ar putea adopta alte căi : frecvența exprimării figurate și formele ei, modurile de a construi o operă critică. Astfel de cercetări stilistice au avut foarte rar drept obiect scrieri critice. Ar putea fi însă de interes cert ca operații preparatoare. Ele ar arăta cît de iluzorie e reducerea calității literare a criticii la un veșmînt împrumutat de către o activitate teoretică neutră. Ar confirma că scrierile cele mai puțin consistente literar sînt tocmai acelea cu preocupări ostentative, cu cochetării de stil. În asemenea cazuri șochează adesea și lipsa de gust. Dar nu numai ea. O operă critică de anvergură își individualizează comunicarea și stimulează aprecierea literară pe un teren mai direct ideologic. La nivelul Spitzer, stilistica a re-

[1] Rémy de Gourmont, *Nouveaux dialogues des amateurs sur les choses du temps*, în „Mercure de France", 1922, p. 103.

marcat-o. În scrierile lui Thibaudet, analiza lui Leo Spitzer caută forme, structuri de gîndire [2].

Cu privire la critică s-a vorbit în mai multe rînduri despre impresiile de ordin artistic pe care le generează coerența, puterea de sistematizare a ideilor, îndrăzneala asociațiilor, de „poezia ideilor" după o formulare expresivă. Observația are meritul de a semnala adevărul că valorile literare ale criticii nu pot fi înțelese doar stilistic. Ele includ stilul — deși există opere ca cea a lui Gundolf care sînt neutre stilistic, dar nu indiferente literar —, dar îl transcend. Modul de a gîndi, însăși metoda critică capătă valențe artistice prin îndrăzneală, putere de cuprindere, ordine interioară. Minus pedala lirică — uneori prezentă fără a fi indispensabilă —, impresia estetică trezită de astfel de construcții e înrudită cu cea creată de poemele filozofice.

Riscul — rar evitat — al unei asemenea atitudini estetice față de arhitectura ideilor critice e o anumită indiferență față de valabilitatea ideilor. Mai puțin decît în orice alt domeniu putem separa aici unghiul estetic de cel teoretic. Putem considera simplistă construcția lui Taine și putem admira totuși inteligența și verva cu care criticul așază un fenomen de o amețitoare diversitate — teatrul elisabetan, personalitatea lui Saint-Simon — pe pilonii metodei sale. Tot astfel istoria literară construită pe generații ni se pare arbitrară. Admirăm însă finețea asociativă cu care Thibaudet descrie silueta fiecărei generații. În astfel de cazuri nu infirmăm totul. Corectăm, dar acceptăm fie structura construcției critice, fie măcar observația parțială. Cînd respingem totul, impresia nu poate depăși atracția față de o dexteritate sofistică. Construit pe nisip, edificiul nu convinge teoretic și — *prin aceasta* — nu ne stimulează estetic.

Pe de altă parte, simpla constatare că există o apreciere de tip artistic față de construcția ideilor critice rămîne nediferențiată. Orice construcție intelectuală de anvergură — filozofică, etică, estetică — generează asemenea impresii. În toate cazurile funcționează interdependența estetic-teoretic. Textele ne dau impresia estetică de monumental. Primele fraze din *Discursul asupra metodei* sau introducerea la *Critica economiei politice* au simplitatea și perenitatea construcției în marmoră.

Critica de artă dobîndește calitate literară prin însuși obiectul ei. Structura obiectului pretinde comentariului care nu se reduce la inventarierea plată o individualizare sensibilă pentru cititor. Modifică însuși raportul obiectiv-subiectiv, dînd subiectivității comentatorului o prezență și o culoare de neconceput în alte sfere ale teoreticului.

Care admirator al celei mai libere, mai îndrăzneț-asociative gîndiri din critica noastră se va resemna să-l socotească pe George Călinescu drept un virtuos al paradoxului și va ignora puterea de a descoperi un unghi ce aruncă lumina în profunzime și deschiderea de drumuri teoretice ?

Modificările de stil sau de construcție sînt consecințe ale faptu ui fundamental că criticul se ocupă de o individualitate polifonică — de un artist, de un roman sau de un concert — , și nu de sistematizarea unor generalități etice sau filozofice. Situația disciplinelor generale ce intră în sistemul ideologiei artistice e deosebită. Estetica generală și estetica fie-

[2] Leo Spitzer, *Patterns of Thought in the Style of Albert Thibaudet*, în „Romanische Literatur-Studien", Tübingen, Wiemeyer Verlag, 1959, p. 294—329.

cărei arte — cea literară și cea muzicală — împărtășesc condiția celorlalte construcții ideologice de orice gen. Puterea de sistematizare, complexitatea și subtilitatea unor mecanisme parțiale din care se încheagă un sistem coerent pot degaja „poezia ideilor" fie că e vorba de *Poetica* aristotelică, fie de *Estetica* lui Croce. Și aici se păstrează raportul dintre acceptarea teoretică și soliditatea ca impresie estetică. Pentru critică însă, prezența unei individualități semnificative — opere, om, mișcare artistică — devine o problemă-cheie și creează un cordon ombilical cu literatura. Chiar dacă acest contact cu literatura e periclitat de stîngăcia criticului, el stăruie în penumbră, ca o aspirație.

E relativ recentă modalitatea aceasta de critică egal și inseparabil interesată de ceea ce comunică opera și de individualitatea comunicării, de asemenea, de individualitatea reacției, acordînd deci tot mai mult comentariului însuși o individualizare care îl apropie de activitatea artistică — uneori cu excese și cu riscuri de confuzie. Critica sentimentală a lui Dubos, *Saloanele* lui Diderot îi fixează începuturile în secolul al XVIII-lea. Comentariul erudit, filologico-gramatical, al antichității sau al umaniștilor a fost inclus în literatură doar pe baza ecuației literatură-cultură și datorită preocupărilor de eleganță stilistică.

Se poate observa diferența dintre năzuința puțin naivă, în orice caz desuetă, pentru că e o reminiscență a pomenitei identități literatură-cultură, de a clasa critica ca „un gen literar" și constatarea contaminării pe care obiectul artistic o provoacă asupra comentariului. Confuzia e imposibilă cu orice alt domeniu artistic, comentatorul muzicii neputîndu-se considera muzician, nici acela al picturii — pictor. E o situație proprie literaturii de a pătrunde într-un mod de comunicare străin, după formularea lui Roland Barthes, de a folosi ca material de expresie mijlocul fundamental al comunicării practice sau teoretice. Reversul existenței unei „arte a cuvîntului" este năzuința — mărturisită sau nu — a comentatorilor acestei arte de a deveni, la rîndul lor, artiști ai cuvîntului.

Dar dacă nu reducem calitatea artistică la exercițiul stilistic, formula aceasta aplicată la critică devine un simplu joc de cuvinte: Cu toate iluziile mereu renăscute ale „criticii creatoare", care ajunge să considere opera doar drept un punct de pornire, o sursă de lumini variabile aruncate asupra actului critic, subordonarea acestui act obiectului subzistă. Comentariul care jonglează cu opera pentru a se autovalorifica lasă impresia unui gest parazitar și inutil. Cît de deghizat literar ar fi, textul critic rămîne nutrit de operă și e inseparabil de ea. Exprimă o individualitate, dar nu creează o lume distinctă.

În ce constă atunci contaminarea ? Gesturile, întrebările, mijloacele s-au diferențiat progresiv în critica modernă. Amploarea foarte variabilă e înlesnită de presă — care cunoaște și nota de cîteva rînduri cu intenții de caracterizare sintetică și studiul publicat în mai multe foiletoane. Punctele de interes, modurile de a lumina, metodele devin și mai diverse o dată cu influența atîtor discipline, cu critica sociologică, psihologică, lingvistică etc., cu mișcările concurente în sînul fiecăruia dintre aceste domenii. În afară de cazurile cînd comentariul își delimitează programatic intenția, cînd își propune să facă sociologie sau psihologie literară și nu critică, el rămîne atras simultan de cei doi poli : individualitatea și semnificația. Nu există totdeauna preocupări simultane. Comentatorii pendulează frec-

vent între conținutul comunicării și individualitatea ei. Dar cu maree și cu excese, hipnotizați de criteriile obiective sau de individualitate, criticii ultimului secol s-au silit să le separe cît mai puțin. Capacitatea de a descifra strat după strat sensurile unei opere fără a-i părăsi universul propriu a devenit un semn de maturitate critică, a stimulat atitudini și metode divergente, analiza sistematică sau identificarea mimetică.

Critica se individualizează astfel — și nu numai în expresie — pentru că obiectul analizei și aprecierii e o individualitate nu incognoscibilă, dar enigmatică, amestec de lumini și umbre, dezvăluind mereu, după iluzia primului contact, alte structuri, alte unghiuri posibile, alte sisteme de referințe și asociații. Existența continuității investigațiilor, pe etape mari și dintr-o perspectivă vastă, existența unei scări de valori confirmate istoric care nu-l egalează pe Shakespeare cu Ben Jonson, nici pe Eminescu cu Nicoleanu, infirmă un prea facil agnosticism. Dar individualitatea înseamnă — pentru operele majore — o sursă practic inepuizabilă de semnificații și de relații artistice convingătoare. Gîndirea și metoda criticului se nuanțează în consecință, tind spre diferența dintre noțiune și imagine, nu se pot îndepărta prea multă vreme de concretul operei. Preocuparea de a identifica valoarea, de a stabili și nuanța ierarhii, introducînd factori ca receptivitatea, discernămîntul, se adaugă la tot ceea ce intră în indefinisabilul talent critic. Din amîndouă punctele de vedere activitatea critică capătă individualitate. Criticul e mereu ispitit să facă sensibilă cititorului unicitatea operei. Iar propriile afinități reținun anumit unghi dintre multiplele posibile, colorează particular interpretarea lui, o diferențiază de atîtea altele existente pe care această interpretare nu le contrazice neapărat, ci le întregește. O înțelegere vulgară a științificului în critică a nutrit iluzia unei metode unice, singura eficace, în stare să permită comentarii ce s-ar putea suprapune perfect. Se ignorează tocmai diversitatea radiațiilor emise de opere și diversitatea selectivă a recepției critice.

Fără a se reduce la intuiție, utilizînd argumentarea și clasificarea în funcție de obiectul diferit și de înclinațiile diferite, comentariul critic capătă preocupări și alură diferite de gîndirea teoretică. E guvernat de individualitatea operei și de individualitatea creatorului de puncte de vedere noi, care, după Mihail Ralea, este, în primul rînd criticul. Puterea de seducție de tip incontestabil artistic a lui De Sanctis, Sainte-Beuve sau George Călinescu e generată și de arhitectura ideilor. Dar, spre deosebire de euforia intelectuală — neutră în raport cu creatorii — , pe care o stimulează construcția kantiană sau husserliană, textul critic iradiază mereu primele două surse de individualizare.

Procedeele preferențiale și însuși modul de construcție al unui studiu sau al unei monografii sînt valorificate în acest sens. Preocuparea de a desemna un profil de artist e cea mai evidentă în critica biografică. Ea merge pînă la interesul covîrșitor, exclusiv pentru biografie și pînă la estomparea operei. E reprosul cunoscut adus de Gustave Lanson lui Sainte-Beuve de a se fi ocupat de atîția memorialiști mărunți, literar neinteresanți. Paleta critică e și aici multicromă, împrumută uneori procedeele romancierului sau chiar ale dramaturgului. S-a remarcat virtuozitatea cu care Călinescu portretizează un scriitor introducîndu-l într-un mediu de maximă semnificație — Lovinescu la cenaclul său, Iorga la curs — și

descriindu-i comportarea prin fişe anecdotice foarte asemănătoare cu cele din *Enigma Otiliei*. Asemănarea e izbitoare în capitolul despre Lovinescu, care porneşte balzacian de la cartier şi clădire şi îl însoţeşte pe un ipotetic vizitator la şedinţa cenaclului pentru a se opri asupra amfitrionului portretizat prin cîteva detalii fizice, bogate în explicaţii şi nu lipsite de o scînteie maliţioasă : „Omul era într-adevăr frumos, plin de nobleţă fizionomică. Închipuiţi-vă un atlet enorm, cu liniile însă rotunjite, berniniene, cu mască gigantică, efeminată şi suavă, cu ochi fără scîntei, indiferenţi şi enigmatici, cu piept greu, cu pulpe grele, făcut parcă dintr-o marmură moale " [3].

Preocuparea de a face sensibil universul unui roman sau al unui poem se traduce printr-o asemănătoare diversitate de procedee şi moduri de construcţie critică, în tehnici pointiliste, care caută să reconstituie individualitatea din observaţii, în aparenţă fragmentare, în abordări frontale, mai sistematice sau în căutarea de motive conducătoare care contrastează sau se potenţează reciproc (poezia umilului, a răzvrătirii sau a elevaţiei la Arghezi, obsesiile bacoviene etc.). Tactul critic fereşte interpretarea de iluzia naivă a unei sau unor chei universale, îi păstrează caracterul de ipoteză, de desen în creion. Spaţiul de desfăşurare, de la recenzie la monografie, modifică necesar modurile de construcţie, păstrînd preocuparea de a sesiza un sistem individualizat de semnificaţie, preocupare existentă şi în minuscula notă de lectură ce nu se mulţumeşte să rezume. Cu alt prilej am discutat diferenţele dintre biografia literară şi monografia critică, prima construită epic, ca roman al unei existenţe, cealaltă complicîndu-şi construcţia după straturile diferite de probleme şi întrebări. Dar şi monografia caută să reconstituie unitatea operei şi personalităţii folosind structurile cele mai diverse. Eugen Lovinescu păstrează în monografia lui despre Maiorescu schema biografică, cu popasuri asupra unor probleme de diferite ordine, referitoare la opera critică sau la activitatea publică, cu cîteva capitole de sinteză finală (*Portretul lui moral. A fost T. Maiorescu un „filozof", un cugetător original? ... A fost T. Maiorescu un om politic? ... Talentul oratoric, Scriitorul*). Cele şase volume eminesciene ale lui G. Călinescu consacră separat un volum vieţii, discută în celelalte opera pe categorii de probleme (Filozofie teoretică, Filozofie practică, Descrierea operei, Cadrul fizic, Cadrul psihic, Tehnică, Analize) şi încheie cu un capitol de sinteză *Eminescu în timp şi spaţiu*. Diversele alte procedee folosite pulverizează numai aparent problematica, monografistul rămînînd atent la punctele de joncţiune şi preocupat de liniile unui profil pe care se teme a nu-l simplifica.

Preocupările stilistice au aceeaşi dublă semnificaţie : sînt cerute de individualitatea obiectului şi de personalitatea criticului. Analizele stilistice aplicate la critică — destul de rare — sînt atente, după cum e şi firesc, mai ales la cel de-al doilea aspect, descifrează un mod de gîndire şi o anumită atitudine. Astfel e conceput studiul amintit al lui Spitzer despre Thibaudet. Funcţionează însă aici un dublu filtru al stilului. Criticul caută procedee care să-l introducă stilistic în atmosfera operei. Se justifică şi pe această cale observaţiile care îl situează pe Lovinescu

[3] G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*, Fundaţia regală pentru literatură şi artă, 1941, p. 715—716.

în centrul etapei de maturizare a criticii noastre. Alegerea potrivită a citatului e o condiţie mai veche, Maiorescu a folosit-o cu efecte vitriolante. Lovinescu a început a încrusta citatele în comentariu şi tot el a ştiut să utilizeze polemic imitaţia stilistică, împrumuturile de întorsături şi de ticuri, ca în mereu citabila parodiere a stilului doct la Caracostea. Tot astfel a început să funcţioneze procedeul înrudit de caracterizări sintetice în care universul scriitorului în discuţie e prezent prin presărarea de motive şi de formule obsedante : „Găsim în schimb la acest poet (Minulescu — *n. n.*) o nelinişte care, ce e drept, nu e de ordin metafizic şi deci superioară, ci o neliniştе legată de timp şi de loc, un instinct de migraţie, o dorinţă nerațională de orizonturi noi, care i-au populat poezia cu atîtea « ţări enigme », cu atîtea « galere » şi « corăbii» ce pleacă sau sosesc, cu atîţia pelerini şi berze călătoare " [4].

Se poate observa că apariţia presei literare şi prezenţa criticii în presa de informaţii au înrîurit şi calitatea artistică a criticii, respectiv au accentuat preocuparea acesteia pentru individualitate. Nu e doar o coincidenţă cronologică, amîndouă seriile de fapte fiind situate în prima jumătate a secolului al XVIII-lea. Critica publicistică a devenit tot mai mult o critică cu obiect precis şi s-a arătat treptat tot mai interesată de individualitatea unei opere şi a unui artist. Preocuparea pentru individualitatea biografică e mai veche. Renaşterea a trecut de la biografia exemplară, plutarchiană, la interesul pentru unitatea unei existenţe. Dar chiar cînd vorbesc de personalităţi neobişnuite, *Viaţa lui Dante*, a lui Petrarca, *Vieţile* lui Vasari nu au preocupări de critică artistică, sînt doar fascinate de dimensiunile modelului.

Critica clasicismului evadează cu greu din modalitatea poeticelor. Chiar cînd se aplică în aparenţă la un obiect precis delimitat aspiră la clasificări şi canoane. Istoriile şi culegerile încadrează pe bună dreptate printre textele care pregătesc clasicismul francez *Les sentiments de l'Académie sur le Cid*, prin care Chapelain rostea cu gravitate şi măsură verdictul asupra tragediei atît de discutate. Începuturile criticii publicistice sînt însă mai puţin şi numai indirect teoretizante. *Dramaturgia din Hamburg* e o ridicare de lancie împotriva tragediei franceze, o pledoarie pentru o formulă dramatică nouă. E însă în primul rînd o succesiune de cronici cu obiect precis. Publicistica literară a început prin a fi informativă, neutră, interzicîndu-şi critica. În *Le journal des savants*, cea dintîi publicaţie culturală franceză de la sfîrşitul secolului al XVII-lea, abatele Gallois justifica mărginirea la relatare : „Fără îndoială trebuie să mărturisim că a-ţi atribui dreptul de a judeca operele tuturor înseamnă să jigneşti libertatea publică şi să exerciţi un soi de tiranie în imperiul literelor. Aşa că sîntem hotărîţi să ne abţinem în viitor şi în loc să ne exercităm critica, să ne străduim a citi bine cărţile pentru a putea face dări de seamă mai exacte decît pînă acum " [5]. Darea de seamă amănunţită şi neutră a subzistat în secolul al XVIII-lea şi chiar în cel următor, dar sofismul prudent al abatelui Gallois n-a împiedicat dezvoltarea unei critici publicistice foarte vehemente încă din prima jumătate a seco-

[4] E. Lovinescu, *Istoria literaturii române contemporane*, II, *Evoluţia poeziei lirice*, Edit. Ancora, 1927, p. 305.

[5] *Apud* Georges Weill, *Le journal*, La Renaissance du livre, 1936, p. 36—37.

lului al XVII-lea. Enciclopediştii au preferat cartea şi pamfletul pe lîngă mijlocul principal pe care îl constituia însuşi textul *Enciclopediei*. Adversarii lor au recurs la presă. Astfel au procedat iezuiţii („Le journal de Trévoux") sau Fréron („L'année littéraire"). În primul rînd politică, publicistica engleză din primele decenii ale aceluiaşi secol, care a aliniat numele lui Poe, Addison, Swift, Steele, are valori, dar şi preocupări literare. Epoca de cotitură reprezentată în dezvoltarea presei moderne de la jumătatea secolului al XIX-lea consacră rostul criticii în cadrul publicisticii. Cu o audienţă mai puţin largă decît romanul-foileton sau schiţa, comentariul despre literatură devine rubrică obişnuită. Nu mai există critic cu totul în afara presei şi, în toate ţările, numele principale se afirmă şi se maturizează în presă, lucru valabil pentru partea covîrşitoare a scrierilor lui Sainte-Beuve şi Taine, pentru eseurile lui Macaulay, pentru Belinski şi Dobroliubov, Maiorescu şi Gherea. Se diferenţiază genurile de critică, se accentuează preocuparea de a informa cititorul în condiţiile specifice de concizie şi de operativitate, dar şi de a trasa conturul propriu al unei opere sau al unui artist.

Critica în general şi cea publicistică în special capătă şi altă zonă de contact cu literarul cînd sînt dominant polemice. Poanta polemică, ironia, sînt mijloace de captaţie şi — prin reducere la absurd — auxiliare ale argumentării. Cînd din auxiliare, din prezenţe răzleţe ajung mijloace principale, individualizează gîndirea după legile comicului, trec analiza pe un plan cu totul secundar sau o izgonesc şi capătă accentele pamfletului.

Se poate glosa la nesfîrşit cu privire la înverşunarea polemicilor literare, la violenţa şi la parţialitatea cu care, pornind chiar de la poziţii justificate, ajung să nege totul, să nedreptăţească flagrant, să lovească sub idei omul. Profesiunea de credinţă a lui Boileau, care înscria critica în etică şi politeţe, a fost copios dezminţită, uneori de către Boileau însuşi. Polemica literară s-a confundat cu polemica personală. Trebuie să recunoaştem polemicii Maiorescu-Gherea meritul de a se fi păstrat pe terenul ideilor, chiar dacă ironia a devenit uneori tranşantă şi superioară. Butadele — cum este cea a lui Maiorescu care lăuda talentele culinare „mai presus de orice critică" ale contradictorului său—rămîn urbane. Atîtea scene polemice, contemporane cu duelul Maiorescu-Gherea sau posterioare, rămîn penibile.

În polemică, arhitectura ideilor capătă profil propriu mai puţin în raport cu individualitatea şi cu semnificaţiile obiectului, cît prin rigoarea logică şi eficacitatea comică, ultima sprijinindu-se pe cea dintîi. Obiectul e desfiinţat dintr-un anumit unghi, ceea ce face ca pamfletul chiar construit cu artă să fie frecvent nedrept. Aspiraţiile nobiliare ale lui Duiliu Zamfirescu puteau fi comice. Silueta şarjată a „descendentului împăraţilor bizantini" şi a negustorului de vinuri, aşa cum o desena miscellanaea „Vieţii româneşti", îl nedreptăţea profund pe romancierul om de cultură. Tot astfel, dacă cele mai multe exemple din *Poezia română în 1867* nu meritau să iasă din anonimatul în care fuseseră lăsate de critic, situaţia era alta pentru *Beţia de cuvinte*. V. A. Urechie sau A. Laurian, chiar şi Sion sau Pantazi Ghica nu puteau fi reduşi la verbiajul semnalat de critic. Nepropunîndu-şi să-i caracterizeze global, studiul

lui Maiorescu nu e obligat la rezerve, la lumini compensatoare. Dar fixîndu-l pe V. A. Urechie printr-o eroare de informaţie (*Voltaire scriitor al secolului al XVII-lea*), pe A. Laurian printr-o pretenţie pseudosavantă (Laurian reproşase lui Scurtescu că nu a făcut „un studiu aprofundat al timpului moravurilor, cu un cuvînt al mezului social, în care se petrece acţiunea" piesei *Rhéa Silvia*), pamfletul critic îşi foloseşte dreptul la un coeficient de nedreptate, le fixează pentru posteritate pe cele două victime în această postură grotească. Marea reuşită în asemenea cazuri e modul cum astfel de nedreptăţi sînt compensate de rigoarea argumentării şi de valoarea culturală a atitudinii, a sensului argumentării. Textul lui Maiorescu îşi subordonează observaţiile parţiale unui fenomen enunţat în primele fraze cu gravitate umoristică : „Darwin ne spune că multe soiuri de maimuţe au aplecare spre băutura ceaiului, a cafelei şi a spirtoaselor... Va să zică plăcerea noastră pentru ameţeala artificială, produsă prin plante şi preparatele lor, este întemeiată pe o predispoziţie strămoşească... Există însă un fel de beţie, deosebită între toate prin mijlocul cel extraordinar al producerii ei, care se arată a fi privilegiul exclusiv al omului, în ciuda celorlalte animale : este beţia de cuvinte" [6]. Observaţiile parţiale — nedrepte prin riscul de a acoperi o personalitate — devin ilustrări necesare şi sprijină apelul implicit, total convingător, la rigoarea gîndirii şi la cumpănirea expresiei. În contrast cu înverşunarea cuceritoare prin forţa verbului, a pamfletului literar la Heliade, existase şi înainte de Maiorescu folosirea mai calmă şi desfiinţarea obiectului prin reducere la absurd : paginile antilatiniste ale lui Russo, *Dicţionarul grotesc*, alcătuit cu aceleaşi rosturi, sau *Prinţul roman* de Alecsandri. Niciodată însă argumentarea critică nu funcţionase atît de strîns, de discret, cu mască imperturbabilă. Modelul copios urmat pe care îl oferă *Beţia de cuvinte* şi *Răspunsurile Revistei contemporane — al doilea studiu de patologie literară* n-a fost de loc epuizat, e un bun antidot la invazia trivialităţii.

[6] T. Maiorescu, *Critice*, I, Bucureşti, Socec, 1931, p. 235—236.

CRONICA IDEILOR

LOGOS ŞI ETHOS*

DE

DAN BĂDĂRĂU

De bună seamă, nu-i surpriză pe care acad. Ath. Joja s-o fi menajat cititorului său asiduu, în sensul că nu-i aproape temă de logică, problemă importantă în special de fundament, de principiu în acest domeniu asupra căreia să nu-şi fi concentrat atenţia şi căreia, adîncind-o, să nu-i fi căutat o explicaţie proprie, o soluţie personală şi totuşi valabilă pentru toată lumea. Comentatorii care au luat contact cu opera lui Ath. Joja şi l-au urmărit pe unul sau mai multe cîmpuri ale activităţii sale au putut deci crede că logicianul român va termina prin a se dedica definitiv şi exclusiv studiului într-unul din aceste compartimente, că îşi va lega numele, spre exemplu, de adîncirea comparaţiei dintre inducţie şi deducţie (lucrînd în ipoteza legitimă că inducţia nu-i o formă de raţionament, că, adică, nu există un raţionament inductiv); s-a mai putut socoti că, în ochii academicianului nostru, logica matematică, în urma progreselor ce le-a înfăptuit în cursul unui secol de existenţă, a cîştigat un loc în ştiinţă care o face demnă de a fi tratată ca unica logică astăzi valabilă, ceea ce l-ar fi determinat pe autorul studiului *Quid sit logica* să adopte un punct de vedere cu totul formalist; anumiţi factori au putut lucra, pe de altă parte, în ipoteza că ceea ce Athanase Joja urmăreşte în fond cu predilecţie este o clasificare a ştiinţelor particulare în funcţie de metodele pe care fiecare le pune în joc, logica nefiind altceva decît o metodologie cu regulile şi cu legile ei; în fine, întemeindu-se pe părerea că există la academicianul român unele anunţări pertinente şi anumite indicaţii lipsite de orice echivoc, o seamă de cercetători au căutat să găsească în paginile unei opere care se angajează întotdeauna foarte departe [1] statutul unui *novum organum dialecticum* care să situeze logica dialectică marxistă în afară şi alături de logica formală elementară clasică (*Organon*) şi de metodologia timpurilor moderne (*Novum Orga-*

* Ath. Joja, *Logos şi ethos*, Bucureşti, Edit. politică, 1967. Ansamblu de 10 studii publicate în volum.

[1] Principalele cercetări de pînă acum ale acad. Ath. Joja au fost grupate în trei volume, şi anume: *Studii de logică*, I, Bucureşti, Edit. Acad. R.P.R., 1960; *Studii de logică* II, Bucureşti, Edit. Academiei, 1966, şi *Logos şi ethos* (deja citat), 1967.

Rev. filoz., 15, 6, p. 745–756, Bucureşti, 1968

num), replică de mare răsunet a erei noastre la clasicismul antic, avîndu-l la bază pe strălucitul filozof al Renașterii Francisc Bacon. În cele mai multe dintre aceste cazuri — dacă nu chiar în toate — , academicianul român s-ar fi apropiat considerabil de logica modernă, clasicismul apărîndu-i ca păstrînd numai o valoare istorică, și, în cele din urmă, ar fi fost copleșit de logica simbolică în oastea căreia atît de mulți cercetători — matematicieni sau logicieni — s-au angajat pentru a-și asigura o glorie mai mult sau mai puțin meritată; de la un timp, ispita devine prea puternică de a face ca toată lumea, de a te învăța adică să folosești în studiile de logică aparaturi destul de simple și de rațional concepute care se află la îndemîna tuturor și se impun cu acea tiranie automată a lucrului la modă.

Dacă acad. Athanase Joja nu s-a angajat totuși pe această pantă, lucrul se datorește în chip evident faptului care se desprinde din analiza operelor sale că s-a arătat întotdeauna distant față de aparaturile logice propriu-zise și de mecanismele formale folosite și studiate de către cercetători de-a lungul istoriei științei logosului, în vreme ce a dovedit în chip neîntrerupt o neobișnuită pasiune pentru implicațiile filozofice de proporții uriașe și de o neînchipuită varietate pe care le întîlnim la tot pasul în cîmpul echipamentelor „canonice" consacrate de tradiție și care constituie o încoronare luxuriantă a fiecăruia dintre ele. Analizînd spiritul în care s-a format concepția aristotelică despre lucruri, autorul român, atestă, de altfel, că a pătruns în intimitatea temei și că a înțeles perfect de bine în ce constă acel mariaj de secole care deja în epoca lui Parmenide scoate materia cugetătoare din izolarea ei și îi permite să se miște deopotrivă, de exemplu în *Categoriile* Stagiritului, pe planul ontologic și pe cel logic fără a deosebi totdeauna aceste două planuri în mod riguros [2]. Și Ath. Joja mai arată că geniul lui Platon, reluînd unele teze parmenidiene, este acela care i-a deschis discipolului său din Stagira calea marilor descoperiri în materie de metafizică și logică [3]. Logicianul român mai precizează că aceleași tendințe ale științei se întind mult dincoace, ca un stimulent încă mai puternic, pînă la stoicieni și la urmașii medievali ai acestora. „În felul acesta — citim în *Logos și ethos* — logica nu mai este un *organon*, un instrument al științei, ci e una din cele trei părți ale filozofiei. Părțile filozofiei sînt distincte și totuși inseparabile: ele sînt deopotrivă expresia aceluiași Logos; se condiționează și se comandă reciproc. După modelul naturii, filozofia posedă unitatea unei ființe vii ... Filozofia este totdeodată *cunoaștere* și *acțiune*, contemplație și exercițiu, voință" [4]. A fi și a gîndi este unul și același lucru; reținînd lecția marelui eleat, grecii vechi au făcut descoperirea, care va rămîne moștenire culturii europene, că principiul *logic* al identității are totodată o valoare *ontologică* și că această valoare logică trebuie derivată din „orizontul ontologic", ceea ce înseamnă că este tot atît de just a spune că „principiul identității este gîndit de Eleat deopotrivă pe plan logic și ontologic" [5]. Iar marea dispută zisă a universalelor, dusă mai tîrziu de Abélard, de Occam și de atîția alții în numele realismului, al concep-

[2] Ath. Joja, *Logos și ethos*, p. 71.
[3] *Ibidem*, p. 84.
[4] *Ibidem*, p. 35.
[5] *Ibidem*, p. 110.

tualismului și al nominalismului, își va avea rădăcina în controversa logico-metafizică socotită de toți ca un aport pozitiv al omenirii.

Nu-i cazul să înaintăm acum mai mult fără a observa că aici se ivesc anumite trăsături, anumite constante pe măsura exigențelor unei logici care mai mînuiește încă conținuturi și nu poate fi socotită pur formalizantă. Logica zisă „modernă" pornește din alt trunchi și numai într-un fel ea reușește să se vrea, la rîndul ei, spectaculară dintr-un punct de vedere radical opus, reprezentînd o sărăcire totală a elementelor luate în considerație. În această ordine de idei, Lukasiewicz merge pînă la a scrie : „Nu e adevărat că logica este știința legilor gîndirii. Obiectul logicii nu e de a cerceta cum gîndim realmente sau cum trebuie să gîndim... Logica nu are mai mult decît matematica legătură cu gîndirea. Firește, trebuie să gîndești cînd ai de făcut o inferență sau o dovadă, după cum trebuie să gîndești, de pildă, cînd trebuie să rezolvi o problemă matematică. Dar legile logicii nu privesc gîndirile dumitale într-o măsură mai mare decît legile matematicii" [6].

Ceea ce-și propune Lukasiewicz în pasaje ca cel de față este să ia poziție împotriva psihologismului logic ; dar el se angajează mult mai departe. Pentru el, logica modernă trebuie să se subordoneze acelorași imperative ca și matematicile, ea fiind în instanță să înfăptuiască pe baza unor scheme și a unor aparaturi apropiate un travaliu riguros de ordonanță deductivă întru totul analog cu acel folosit în științele matematice, care nu au a-și pune întrebări prea multe în legătură cu obiectul lor și cu felul în care îl abordează, dar mai cu seamă în raport cu interpretarea canoanelor și care i-au determinat uneori pe logisticieni să renunțe în suputațiile lor chiar la noțiunea fundamentală de adevăr și să clădească sisteme de empirism logic care taxează de „pseudoprobleme" toate problemele care nu și-ar găsi explicarea în observația directă a faptelor, adică în datele așa-zise experimentale ale unor întinderi materiale sau ale unor extensiuni morale. Nu se ia în considerație că, exact ca și matematica, logica presupune inițiativă, o imensă doză de inventivitate de care atorul nu face în aparență nici un caz pentru a întări caracterul de obiectivitate ce conferă autoritate cercetărilor și suputațiilor pe care le include și care rămîn ascunse fiindcă aparțin colocviului prealabil pe care logicianul polonez îl are cu el însuși și despre care vedem cel mult că se estompează adeseori în expunerile publice. Nu e inutil să precizăm că orientarea aceasta a savantului logician român spre o poziție larg interpretativă a științei logosului se bucură de agrementul intelectualității zilelor noastre ; altcum, ne-ar veni greu să explicăm alegerea recentă a profesorului ca membru corespondent al Academiei franceze. Și ne incumbă să considerăm cu cea mai mare satisfacție împrejurarea că Ath. Joja păstrează în opera sa termenul de *metalogică* (adică de acel de *metafizică* sau de *metamatematică*) pentru a desemna nivelurile mai adînci și aspectele indirecte ale cercetărilor științifice care prelungesc meditațiile dincolo de fundamentele imediat accesibile ale descoperirilor în curs [7].

[6] Jan Lukasiewicz, *Aristotel's Syllogistic*, p. 12, *apud*, Ath. Joja, *Logos și ethos*, p. 220.

[7] Devenită disponibilă în cadrul convenționalismului pozitivist sau nepozitivist, expresia *metalogică* preia uneori întrebuințări fanteziste, împotriva cărora îl punem pe cititor în gardă ; cf. R. Blanché, *Introduction à la logique contemporaine*.

Dar ce înseamnă mai exact că în logica formală clasică ontologicul şi logicul se află într-un contact direct, ce sens are această simbioză aproape desăvîrşită pe care o descoperim între două elemente mai mult făcute să trăiască în stare de competiţiune, în tot cazul sub forma unui dualism mai mult ireductibil, care ar fi departe să ne pregătească la acea *adaequatio intellectu ad rem* în care are aerul că se epuizează actul de cunoaştere? Noi, cei de astăzi, răspunzînd unui imbold venit de la anumite şcoli filozofice contemporane, vorbim curent despre o *intenţionalitate*, adică despre faptul că deja din vremea lui Parmenide raţionăm în simţirea că orice *act cugetător* ne înfăţişează o realitate exterioară corespunzătoare, cu alte cuvinte că nu poate fi gîndire fără un obiect al ei, că nu poate exista în mintea noastră ceva care să nu fie o transpunere logică a lumii, care să nu fie adică „raportare la un conţinut, îndreptare spre un obiect"[8]. Şi, la drept vorbind, „chiar prin faptul că este coerentă, auto-acord, raţiunea e imaginea subiectivă a coerenţei şi organizării, a raţiunii obiective, a dreptei raţiuni care circulă în univers şi care produce coeziunea şi coerenţa lui"[9]. De unde rezultă că raţiunea subiectivă şi raţiunea obiectivă se identifică şi nu sînt decît două ipostaze ale uneia şi aceleiaşi realităţi, că, în ipoteza lui Parmenide, nu descoperim în nici o privinţă un *cogito* solipsist, ci *identitatea dintre cogito şi fiinţă*, că este, după expresia din text, acelaşi lucru a gîndi şi a fi[10] în sensul în care şi Heraclit cere ca cugetarea şi existenţa să se reapropie infinit de mult una de alta, după ce atîta timp logica şi ontologia s-au aflat, în mintea filozofilor greci, pe pragul unei separaţii totale[11].

Pentru noi cei de azi, ştiinţa este prea adesea o axiomatică — adică un *corpus* de elemente prime, ireductibile între ele — care constituie, în perenitatea sa, o bază fixă, şi o masă de adevăruri derivate alcătuind şiruri cît mai ordonate care se trag din elementele primare; prin definiţie, axiomele nu se demonstrează (citiţi : nu au nevoie a fi demonstrate), ele sînt acceptate ca evidente în sine şi servesc la stabilirea adevărurilor deduse din ele, acestea, la rîndul lor, nefiind evidente în sine.

Incontestabil, ne aflăm aici în prezenţa unui principiu operatoriu care a apărut aproape o dată cu filozofia grecească şi rămîne valabil pînă în zilele noastre, fiind cu precădere agreat de pozitivişti şi de neopozitivişti pentru tot ce priveşte cercetarea ştiinţifică şi travaliul ştiinţific de expunere. Dar modul pe care ni-l descrie nu are de ce să ne confine într-un sistem absolut rigid, de vreme ce nu ne este permis să uităm că mai există şi o altă schemă prin care explicăm aducerea la viaţă a adevărurilor noi, acea închipuită tot de greci şi pe care scolastica a popularizat-o, în urma stoi-

---

[8] Fr. Brentano, *Psychologie*, p. 102, *apud* Ath. Joja *Logos şi ethos*, p. 216.

[9] Ath. Joja, *Logos şi ethos*, p. 12. Aici autorul foloseşte o terminologie a antichităţii greceşti, dar e clar că aceasta exprimă o idee a lui.

[10] Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (Diels-Kranz. Die Fragmente der Varsocratiker, I, fragm. 3). E cazul să adăugăm de la bun început că operaţia logică aici presupusă nu are nimic comun cu o confruntare între un *res cogitans* şi un *res extensa*. În primul rînd, adică, nu avem a face aici cu problema *paralelismului* psiho-fizic, care a preocupat, fără prea mult beneficiu, ştiinţa în răstimp de mai bine de un secol, din vremea naşterii psihologiei şi pînă aproape de zilele noastre.

[11] Cf. Ath. Joja, *Logos şi ethos*, p. 186.

cilor, deosebind realitatea de împrumut, *secundum quid*, de lucrurile singure reale care există *simpliciter* [12]. „Astfel, în timp ce toate lucrurile stau sub o cauză, Ființa nu are cauză. Ea există *simpliciter*. Prin raport la Ființă, toate esențele și naturile, toate existențele sînt *secundum quid*, în înțelesul că stau sub o cauză, că sînt modalități, adesea efemere ale Ființei" [13].

Oricum, și într-o ipoteză și în cealaltă, problema care se pune cea dintîi este de a determina structura naturilor simple. Sînt ele realități logice cu deviații ontologice, sau, dimpotrivă, realități ontologice cu implicații logice? Faptele istorice ne arată pînă la evidență în ce fel Parmenide a construit un întreg sistem luînd drept bază un principiu încă nediferențiat, cuprinzînd, totodată, în sens ontologic pe cît și în sens logic identitatea atît cît și noncontradicția. Se poate spune în această privință că marele Eleat a creat aici o stare de confuzie multiplă în filozofie, a cărei lămurire a provocat cercetări care nu reprezintă altceva decît o dezghiocare ulterioară a tuturor conceptelor folosite în metafizică sau în metalogică [14]. Acest proces de dezvăluire progresivă a elementelor în contact, Ath. Joja dovedește în cursul analizei că îl stăpînește pe deplin și că știe să-l înțeleagă ca o dublă deslușire dialectică care ne pune în prezența a două cupluri: unul raportat la o opoziție de ordin ontic a Ființei față de Neant, iar celălalt referitor la opoziția logică dintre afirmație și negație. De prea multă vreme, lucrurile își au sediul în mintea omului în chipul în care sînt statornicite pentru noi, așa că nu ne dăm seama prea bine că Ființa, după cum rezumă Ath. Joja situația, e cu adevărat o abstracție filozofică dezghiocată dintr-un tot, că e un veritabil concept metafizic, obținut însă printr-o metodă de analiză logică al cărei punct de pornire nu se poate numi o ficțiune spirituală, travaliul fiind în mod vădit o descoperire, o invenție, o *invenire* în sensul etimologic al cuvîntului, de găsire, de descoperire [15].

Dar abstracția de mare stil filozofic a grecilor vechi trebuie să opereze, ca toate abstracțiile, pornind de la un conținut. Parmenide, va nota Ath. Joja în continuare, „nu admitea decît pe *același* și *unu*; el nega existența, ontologică și logică, a lui *altul* și a *multiplului*. În felul acesta el făcea imposibilă existența, ontologică și metafizică, a devenirii, care implică alteritatea și multiplicitatea" [16]; dar el mai făcea cu neputință și viața mintală a omului, întrucît *același* și *altul* sînt principii fundamentale ale cugetării, comandîndu-i operațiile esențiale: conceperea, judecarea, raționarea. Drept care se vădește că, la eleați, opera de instaurare a unei abstracții va opera efectiv în sensul unei stabiliri a identității tautologice.

Să elucidăm mai îndeaproape mai multe puncte cu referire la această problemă. Opoziția dintre *Ființă* [17] (*Fiind*) și *Neființă* (*Nefiind*), dintre *Adevăr* și *Neadevăr* și dintre *Afirmație* și *Negație*, așa cum apare la vechii greci, reprezintă armături metafizice și metalogice deosebite, dar vari-

[12] Cf. la Ath. Joja, *Logos și ethos.*, p. 141 și 120—121.

[13] *Ibidem*, p. 120—121.

[14] Dialectica fiind o discriminare a unui obiect ce ar fi reuniuneaî ntr-un tot a contrariilor.

[15] Ath. Joja, *Logos și ethos*, p. 119.

[16] *Ibidem*, p. 84.

[17] τὸ ὄν—τὸ ὂν ᾗ ὄν.

ante ontologice, noetice, epistemologice, foarte vecine, ca trei ecouri date ca replică la o aceeaşi întrebare. La drept vorbind, în opoziţia dintre *Fiinţă* şi *Nefiinţă* statornicim ceva ce se poate afirma (sau nega) cu adevărat despre un lucru, *adevărul* e ceva ce se cuvine a se afirma în legătură cu un fiind ca fiind ; în fine *afirmaţia* e o stipulare în raport cu ceva socotit a fi adevărat despre un fiind. De aici şi o formulare a identităţii care, pozitivă în consistenţa ei ontologică, poate fi enunţată negativ în ţesătura ei logică [18] ; de aici şi calea de adevăr care se întemeiază esenţial pe identitatea dintre Fiinţă şi gîndire şi dispută asupra Existenţelor în funcţie de Esenţe ; şi de aici, în cele din urmă, reîntoarcerea contradicţiilor logice la identităţi ontice [19].

Trebuie să adăugăm acum că Ath. Joja e departe de a omite să arate în lucrările sale că actul care se efectuează pe planul cunoaşterii logice este subordonat şi unei alte condiţii esenţiale. Stagiritul consideră că a gîndi este a vedea cu cugetul ; iar dacă voieşti să vezi cu cugetul tău, atunci caută să depăşeşti vederea, să treci dincolo de senzaţie, de pragul care desparte simpla aparenţă a închipuirii, a părerii, pentru a te avînta în domeniul raţiunii ; lucrurile sînt absente, îndepărtate, dar cugetul le poate concepe prezente [20], în continuitate unele faţă de altele. Ceea ce înseamnă că cunoaşterea logică e cea adevărată.

Oricum, materialul care alcătuieşte conţinutul logic are deci nevoie de a fi epurat. În ce sens ? Mai înainte de toate ştim să deslușim că travaliul logic de abstracţie ne face să deosebim ceea ce am putea denumi oficiul lui *Coriscos* şi acel al lui *Callias*, oficii analizate fiecare de logicianul român cu o rară ingeniozitate [21]. Athanase Joja precizează că numele de *Coriscos* apare de mai multe ori în opera Stagiritului pentru a desemna în exemplele sale un personaj cu totul anodin care probabil a audiat la un timp lecţiile sale ; Coriscos este, ca să spunem aşa, un om oarecare, unul din multiplele exemplare umane cu care ne întîlnim de-a lungul vieţii fără ca această întîlnire să se reliefeze cumva. Atunci cînd Aristotel vrea să atragă atenţia asupra unui specimen uman bine definit, el ne vorbeşte, în exemplele sale, de Callias şi mai ales de Socrate, şi nu de acest Coriscos anonim care se vădeşte a fi un individ izolat şi singular, purtînd în el inerenţa universalului ca şi multiplicitatea accidentelor, ceva ce face din el un identic al lui Socrate şi totodată un deosebit. Conceptele toate se ridică pe această bază ; „A suprima identitatea înseamnă a-i face pe Coriscos, pe Socrate sau pe Platon *ininteligibili*, sustrăgîndu-i astfel ştiinţei ; a suprima diferenţa înseamnă a-i face *ireali* şi insesizabili" [22].

Aşadar, lucrul ne apare ambarasant tot atît pe cît i-a apărut de ambarasant lui Aristotel [23] acum multe secole, obiectul cunoscut nu-i nici singularul şi nici universalul ; el se găseşte undeva pe drumul care porneşte

---

[18] Spre exemplu, în celebra definiţie din *Metafizică* avem : τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν καὶμὴ ὑπὰρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατά τὸ αὐτό (= este cu neputinţă ca acelaşi să aparţină în acelaşi timp aceluiaşi şi sub un acelaşi raport). Contradicţia tot în *Metafizică* (Γ 3, 1005^b, 19) se enunţă : e cu neputinţă ca cineva să conceapă că acelaşi lucru este şi nu este.

[19] Aristotel, *De Interpretatione*, VI.

[20] Cf. Aristotel, *Metafizica*, Γ 3, 1005^b, *apud* Ath. Joja, *Logos şi ethos* p. 90.

[21] Ne referim mai în special la studiul *Coriscos sau jocul sofistic*, p. 66 şi urm. în volumul *Logos şi ethos*.

[22] Cf. Dan Bădărău, *L'Individuel chez Aristote*, Paris, Boivin, 1936, *passim*.

[23] Ath. Joja, *Logos şi ethos* p. 75.

de la universal (*anthropos*) şi parvine la singular (*carias*), şi în felul acesta singularul şi universalul se opun *noetic*, dar se şi reunesc ca *momente*, ca forme, ca grade ale unei aceleiaşi realităţi ; ceea ce-l determină pe logicianul dialectician român să declare, nu fără dreptate, că „singularul nu există decît în măsura în care este universal, iar universalul nu există decît în măsura în care e singular" [24] ; ceea ce înseamnă că metalogica îşi găseşte temeiuri deja în mijlocul încurcăturilor pe care le cunoaşte încă din antichitatea greacă atunci cînd recunoaşte că lucrurile singulare pot diferi total, adică prin *gen*, şi nu cunosc apropiere, dar că printre trăsăturile pe care le aflăm la ele toate, pot fi şi unele constante comune *specifice* ale oricărui om, pe care le întîlnim la Socrate, la Callias, la Coriscos, la hoplitul de pe plaje, ca şi la catîrgiul care-şi mînă atelajul pe drumul Megarei.

În această factură care va pune în joc mai tîrziu un mare număr de aporii şi de paradoxuri, logica tradiţională va avea să-şi constituie unele echipamente într-un corp ale cărui rădăcini se găsesc în opoziţia dintre concepte ; aşa, de pildă, Aristotel va arăta că două concepte nu se opun decît atunci cînd au unele trăsături comune, şi, în plus, că, pentru a fi contrarii, două noţiuni trebuie să prezinte o diferenţă maximă, dar care să se contureze în acelaşi *gen* [25] ; Stagiritul găseşte chiar de cuviinţă să caute un sprijin într-o mare lege numită a incomunicabilităţii genurilor pe care o evocă în diferite rînduri ; lucrurile ce diferă prin gen nu se prezintă împreună ca factori ce comunică, în timp ce lucrurile ce diferă prin specie au aspecte tipizate, caracteristice comune [26].

O mare problemă a metalogicii clasice, pe care acad. Ath. Joja e departe, de asemenea, de a o lăsa în umbră, este şi aceea care întemeiază deosebirea dintre categoria de universal şi aceea de necesar. Grecii vechi erau capabili să vadă şi să cugete dialectic cu o putere şi o fineţe extraordinară ; pentru ei, universalul şi necesarul se puteau prezenta unul faţă de celălalt ca profilul concav faţă de profilul convex al uneia şi aceleiaşi curbe. Este îndeajuns, ca atare, ca un filozof grec să se ralieze la faimoasa lege platoniciană a participării, chiar numai sub unul din aspectele atenuate ale acesteia, academic, peripatetic, megaric sau stoic, pentru ca să-l vedem aventurîndu-se în această cale unde vom zice că singularitatea nu are fiinţă decît în măsura în care este purtătoarea unei universalităţi care e totuna cu pecetea unei necesităţi, ca consecinţă a unei împărtăşiri dialectice săvîrşite la umbra faptului că nimic nu poate exista dacă nu-i anunţat de o determinabilitate totdeodată esenţială şi reprezentativ tipică [27]. Cu un cuvînt, însuşi caracterul efemer al singularului, aspectul de nerepetire, provoacă deja împletirea realismului universalist al lui Platon cu conceptualismul realist al Stagiritului [28], subtituire pe care Brochard, la timpul său, a marcat-o în mod încă mai pregnant, considerînd evoluţia ce s-a produs astfel printr-o raportare comparativă la principiile logicii istorice şi punînd în valoare faptele privite sub acest unghi [29]. În ochii săi, ideea de lege înlo-

[24] *Ibidem.*

[25] Aristotel, *Categ.*, 6 a 18, *Metaf.*, I, 4, 1055[a], *apud* Ath. Joja, *Logos şi ethos*, p. 75.

[26] A se vedea, pentru toate acestea, inclusiv legea incompatibilităţii genurilor, Octave Hamelin, *Le système d'Aristote*, Paris, Alcan, 1902, capitolul intitulat „L'opposition des concepts".

[27] Singularul deci nu-i cu adevărat individ, ci *tip*.

[28] Ath. Joja, *Logos şi ethos*, p. 85.

[29] Victor Brochard, *Etudes de philosophie ancienne et moderne*, ed. 1954, *apud* Ath. Joja, *Logos şi ethos*, p. 194.

cuieşte la stoici ideea de esenţă, drept care necesarul preia poziţia dominantă a universalului. „Observăm —, continuă textul —, că Aristotel defineşte şi el ştiinţa prin necesar, deci stoicii n-au inventat noţiunea de necesitate logică. Totuşi ei au pus accentul nu pe esenţă, ca Aristotel, ci pe conceptul de conexiune necesară a fenomenelor, care anunţă conceptul modern de lege. Aristotel enunţă silogismele sale sub formă de teze, care sînt *implicaţii* susceptibile de a fi adevărate sau false. Dimpotrivă, stoicii formulau silogismele sub formă de *inferenţe*, care sînt compoziţii de propoziţii şi deci corecte sau incorecte" [30].

Nu ne-am pus în gînd, desigur, să epuizăm în cîteva pagini examinarea unor puncte de ansamblu din domeniul logicii, cu privire la care păstrăm intuiţia definitivă că vor rămîne pe vecie în afară de cîmpul propriu-zis al explorărilor logice directe, că vor alcătui adică un sector care se află deasupra nivelului în care se poate cantona un pur tehnician al logicii, format în studierea faptelor pozitive.

Întreg acest sector e dominat, încă din antichitatea cea mai îndepărtată, de ipoteza substanţialismului grecesc, adică de ipoteza unui anumit substanţialism hrănit de distincţia dintre substanţa subiect (zisă şi substanţa primă) şi substanţa predicativă (denumită şi substanţa secundă) [31], substanţialism căruia Stagiritul i-a asigurat o strălucire definitivă în tot lungul istoriei filozofiei. După cum am spus deja, dialectica singularului (particularului) şi universalului a fost precizată în istoria cugetării omeneşti, nuanţîndu-se, atît în filozofie, cît şi în logică, singularul terminînd prin a căpăta drept de cetate pretutindeni. „În timp ce pentru Platon existenţa reală şi autentică revenea universalelor (*eide*), pentru Aristotel existenţa veritabilă revine singularelor. (*kath'hekasta*). Singure substanţele prime — individualităţile concrete — există, în timp ce substanţele secunde, genurile şi speciile, *subzistă* în substanţele prime" [32].

Academicianul român nu se sfieşte să arate că gîndirea lui Aristotel se diversifică în fel şi chip, că ea îl pune pe cititor în *embarras* tocmai fiindcă are o fluiditate la care îi dă dreptul metafizica şi în nici un caz logica pozitivă; astfel, după ce a scris — am văzut — că adevărata substanţă e individualul, Stagiritul declară în *Categorii*, 5, 2, 11 : „Substanţa, în cel mai însemnat, cel mai originar şi cel mai propriu înţeles al cuvîntului, este aceea ce nici nu este enunţat despre un subiect, nici nu este într-un subiect; de exemplu, un anumit om ori cal" [33].

Ce este totuşi în logica clasică de natură să opună subiectul cu predicatul? Răspunsul cel mai simplu, pe care şi-l însuşesc atîţia filozofi din toate timpurile, ar fi că sîntem în prezenţa, aici, a unui sistem de raportare dintre un subiect şi atributele lui; el poartă pecetea indelebilă a unei libertăţi de mînuire a diverşi factori care sînt susceptibili de a se sublima în diferite variante de la teoria *Fiinţei* la Parmenide şi pînă la *Monadele* leibniziene. Substanţa nu-i, deci, tot una cu un subiect, dar nu e nici tot una cu un predicat; în ce-i priveşte natura, filozofia se găseşte angajată, am văzut, pe o pantă fatală, substanţa

[30] *Ibidem.*
[31] În terminologia Stagiritului, respectiv, οὐσία πρώτη şi οὐσία δευτέρα
[32] Ath. Joja, *Logos şi ethos*, p. 34.
[33] *Ibiden. m* pL

e subiect în măsura numai în care acesta există ca un individ separat; Coriscos e substanţă în măsura în care e un subiect, dar un subiect singular; pe de altă parte însă, substanţa e şi gen, întrucît este un purtător al universalului; în acest sens e un predicat; Coriscos nu e nici plantă, nici mineral, nici animal şi rămîne neatribuit ca atare; dar el este unul din numeroşii audienţi ai lui Aristotel [34] şi este, atribuibil maestrului său; cînd zic, prin urmare, *Coriscos e unul din discipolii lui Aristotel*, înţeleg, aşadar, că am în Coriscos un subiect şi totodată un atribut [35].

Această dezvoltare de sens istoric a conceptelor de *subiect* şi de *predicat* — dar şi de *substanţă* — comportă o seamă de variante care ne apar ca departe de a fi obligatorii, adică de a fi obiectiv însumate şi fundate ca nişte adevăruri matematice (sau logice) riguroase. Latura de inventivitate care aparţine cugetătorului apare iarăşi şi aici cu toată evidenţa. În cadrul în care a ajuns să se impună minţii omeneşti, universalul se menţine în întruparea unei duble imanenţe, în perspectiva unei îndrumări faţă, totodată, de subiectiv şi de raţiune — şi în această direcţie *imanenţa se manifestă* în cîmpul subiectiv conceptualist al *esenţelor* —, dar şi în domeniul ce se voieşte complex obiectiv al existenţelor [36], oglindirea fiind, în acest cadru al unor structuri *obiectiv-subiective*, facultate de primire, cît şi de răspuns, de racordare şi de replică [37] şi într-o măsură chiar mesaj, soldîndu-se într-o mulţime acolo unde scontăm o unitate, dar realizînd o unificare acolo unde ne aşteptăm la o multiplicitate. De aici iarăşi mai multe concepţii ale logicii, fruct al unei munci susţinute a omului, care poate să îmbrace diferite coloraturi, de la fiinţarea parmenidiană care se fereşte în mod vădit de a se reciproca cu predicaţia, logicul şi ontologicul acordîndu-şi un soi de sprijin reciproc, dar fără ca fiindul să concureze cu firea [38], în vreme ce stoicii, adoptînd cu totul alte baze, se vor situa în primul rînd faţă de socratici, în sensul că pentru ei atributul logic se va elibera de orice element în stare să-l asimileze, funcţional şi structural, subiectului şi să-l absoarbă în realitatea subtilă a acestuia. Atributul logic al propoziţiei la stoici, scrie pe bună dreptate Émile Bréhier, „nu mai este ca în logica lui Aristotel un concept, ci indică o clasă de obiecte; nu mai există decît propoziţii de fapt, iar problema legării subiectului cu predicatul, care preocupase atît de mult pe Platon şi Aristotel, se stinge, de vreme ce subiectul şi predicatul nu mai desemnează două realităţi distincte şi de egală demnitate, ci predicatul este faţă de subiect ca efectul, incorporal şi ireal, faţă de cauza corporală" [39]. Lucrurile merg

[34] Sau ai lui Socrate.

[35] O analiză strînsă în ce priveşte caracterul sistematic al operaţionalismului *singular-particular-universal* (dar şi *universal-singular*) se poate găsi în special la Ath. Joja, în *Studii de logică* (I). A se vedea şi *Logos şi ethos*, p. 56. Cu privire la cele spuse de Engels în raport cu confuzia sofiştilor între singular şi universal, cf. Ath. Joja, *Logos şi ethos*, p. 83.

[36] Am putea oare vorbi şi aici, ca în alte sectoare unde apare dialectica ştiinţei (de pildă în vastul domeniu al cardiologiei), de fenomene de compensaţie?

[37] De bună seamă, noi ne propunem aici să discutăm liber, în nici un caz să adoptăm una sau alta dintre tezele intenţionaliste care au cunoscut, în ultimul timp, o atît de largă circulaţie.

[38] *Fiindul* este faptul de a fi, pe cînd *firea* o luăm în accepţie românească curentă de fel de a fi (ca în *este în firea omului de la munte de a fi mai prevăzător*).

[39] E. Bréhier, *Études...*, Paris, P.U.F., 1955, p. 112, citat de Ath. Joja, în *Logos şi ethos*, p. 24.

atît de departe, că la stoici atributul se poate exprima printr-un verb, dar, vorbind mai în general, printr-un material formînd un bloc nediferenţiat încă prin analiză. Este tocmai ceea ce găsim atît de bine formulat într-o pagină din *Logos şi ethos* atunci cînd filozoful, logician român, îl îndrumează pe cititor şi pe căile unei logici propoziţionale care să înlocuiască logica tradiţională a conceptelor, pe căile unui formalism, acela al Porticului, care are meritul de a lăsa să se vadă cu mai multă pregnanţă, în chip mai transparent, mecanismul cugetării omeneşti. În această ordine de idei, care ne lasă să deslușim pînă la urmă în mod efectiv şi un adevărat, un element corporal faţă de un incorporal, autorul român nu omite să facă uz[40] de un text dintre cele mai sugestive ale lui Sextus Empiricus : „Stoicii —, raportează Sextus Empiricus —, spun că adevăratul (*tó alethés*) se deosebeşte de adevăr (*alétheia*) în trei feluri : prin esenţă, prin compunere şi prin capacitate, prin esenţă mai întîi, întrucît adevăratul este ceva incorporal, ca fiind o judecată (axiomă) şi un enunţ (*lektón*), în timp ce adevărul este un corp (*sōma*). Căci adevărul este ştiinţa tuturor lucrurilor adevărate ce se enunţă ; iar ştiinţa reprezintă raţiunea conducătoare (*heghemónikon*) înzestrată cu o anumită dispoziţie — aşa cum pumnul este mîna înzestrată cu o anumită dispoziţie — şi, după ei, era un suflu. Ele diferă de asemenea prin compunere, întrucît adevăratul este ceva simplu, de pildă, *eu discut*, în timp ce adevărul se alcătuieşte din cunoaşterea multor lucruri adevărate. Se deosebesc prin capacitate, întrucît adevărul aparţine ştiinţei, în timp ce adevăratul nu îi aparţine în toate privinţele. De aceea ei spun că adevărul există numai în cugetul înţeleptului, pe cînd adevăratul se poate întîlni şi la cel nesăbuit" [41].

Aşadar, în cursul unui studiu asupra materiei logicului, ca acela în faţa căruia ne aflăm, ne izbim mereu şi mereu de o aceeaşi realitate : logica este mai departe ca orice altă disciplină de a fi o înregistrare de fapte luate în consideraţie în chip pasiv ; ea are un vast caracter interpretativ şi putem uşor constata că se organizează pe un fundal avînd în cuprinsul său mai puţine tipizări de ordin logic, de pildă functori operaţionali izolaţi de mintea noastră în ţesuturile unor organizaţii de orientare gnoseologică şi epistemologică decît masa unor elemente integratoare de provenienţă net „metafizică" şi „metapsihică", adică de elemente care, prin caracterele lor ontice şi ontologice, intră în viaţa noastră mintală, dar mai ales în realitatea fiinţării.

Alianţa ontologică-logică, avînd la baza ei un sprijin reciproc a două valori atît de eterogene una faţă de cealaltă, desăvîrşeşte lecţia eleată potrivit căreia mintea omenească nu-şi poate găsi satisfacţia decît într-o fază în care, ipostaziată sub aspectul unei tautologii, identitatea abstractă de natură logică se descoperă pe punctul de a se regăsi în conformitatea concretă a principiului noncontradicţiei dintre gîndire şi fiinţă.

Trebuie să recunoaştem acum că reflecţiile noastre ne-au oprit faţă în faţă cu ceva din cale-afară de grăitor. Prelungirea, prin vocaţie şi prin efecte întregitoare, a *cercetărilor* de ordin logic în *speculaţii*

[40] Ath. Joja, *Logos şi ethos*, p. 22.
[41] Sextus Empiricus, *Adv. mathes*, X, 218.

„metalogice", presupune împrumuturi de la ştiinţele cele mai diverse, ba chiar o libertate de acţiune în acord cu coordonatele fundamentale ale gîndirii filozofice marxiste care pornesc de la ipoteza caracterului „deschis" (şi nu închistat, dogmatic) [42] al cunoştinţelor omeneşti referitoare în primul rînd la trecut şi la larga tradiţie multimilenară a culturii mediteraneene. În această ordine de idei, cu care materialismul dialectic ţine contactul cel mai strîns, ştiinţa (inclusiv logica) a fost, este şi va fi mereu şi fără nici o întrerupere creatoare, o operă de cercetare mai mult decît una de expunere [43], iar marii magistri vor fi fost alături de noi oameni care se întreabă, şi nu dascăli care ne răspund, adesea împotriva vederilor noastre.

În toate acestea, mîntuie prin a se consolida măreaţa concepţie clasică a marii alianţe care străbate ca un fir roşu întreaga filozofie europeană din vremurile cele mai vechi şi pînă în timpurile noastre : acea a raţiunii şi a înţelepciunii. Nu există şi nu poate exista o cunoaştere de sine care să fie pură contemplaţie, informaţie pură, degajare completă faţă de natura lucrurilor şi de esenţa noastră proprie : cunoaşterea omului de către sine este, în primul rînd, o împlinire a unor ţeluri care ne pun în joc fericirea şi se întemeiază pe firea noastră raţională dezvăluită într-un tot coerent şi chiar contopit. În această privinţă, omul e un veritabil egal al zeilor [44]. Înţelepciunea este raţiunea şi ştiinţa vieţii.

Pentru a ilustra această parte a concepţiilor sale, acad. Athanase Joja va pune în scenă, lăsîndu-se inspirat de Epictet, un discipol în conversaţie cu magistrul său. Dacă săvîrşesc erori în argumentaţie, întreabă învăţăcelul, înseamnă oare că mi-am ucis părintele sau că am dat foc Capitoliului ? La care profesorul îi răspunde : „Să fie acestea singurele greşeli : a da foc Capitoliului şi a-ţi ucide părintele ? Dar a se folosi la întîmplare de propriile sale reprezentări, orbeşte şi fără nici o regulă ; a nu urmări un raţionament, o demonstraţie sau un sofism ; într-un cuvînt, a nu vedea, în întrebările şi răspunsurile sale, tot ce se acordă ori nu cu propria sa poziţie, asemenea lucruri să nu fie o greşeală ?" [45].

Astfel, magistrul îşi invită discipolul la o discuţie în doi, pornind de la principiul că o eroare logică e totodată una morală, că a încălca regulile şi canoanele logice înseamnă, în cele din urmă, a încălca normele etice ; morala şi logica se află la aceeaşi scară a omului care gîndeşte şi acţionează aşa cum se cuvine.

Athanase Joja nu greşeşte prin urmare atunci cînd reia ideea concepută de Epictet şi exprimată de Diogenes Laertios, după care cunoaşterea fenomenelor cereşti şi cunoaşterea ştiinţifică în genere nu sînt un scop în sine şi n-au alt sens decît liniştea sufletului şi convingerea fermă. Fizica însăşi presupune *canonica*, adică teoria cunoaşterii şi

---

[42] Adică nu împietrit şi, totodată, precar.

[43] Am dovedit-o pentru Aristotel şi chiar pentru Platon, în diverse studii, că aceşti aşa-zişi pontifi, care se bucură de un prestigiu universal, nu sînt în fond decît cărturari cu adevărat studioşi şi curioşi de a pătrunde tainele naturii.

[44] „Deus ille fuit, deus inclyte Memmi, qui princeps vitae rationem invenit eam quae nunc appelatur sapientia", Lucretius, *De natura rerum*, V, 8—10.

[45] Epictet, *Convorbiri*, I, 7, 31, 24. Textul stabilit şi tradus în limba franceză, de J. Souilhé, în româneşte *apud* Ath. Joja, *Logos şi ethos*, p. 60.

logica, aceasta fiind introducerea necesară şi piatra de încercare a fizicii, care, la rîndul ei, comandă morala în sensul că îi procură mijloacele de a acceda la liniştea sufletească; în orice caz, canonica e un mijloc ce nu trebuie transformat în scop [46]; logosul, pentru Athanase Joja, nu se rezumă la contemplaţie, ci evoluează firesc către actul de voinţă, „iar această cvasi-fuziune a raţiunii şi a voinţei pricinuiesc o stare euforică în sufletul înţeleptului" [47].

În aceste împrejurări, perspectivele pe care le deschid pozitiviştii şi neopozitiviştii în faţa ştiinţei logicii sînt dintre cele mai strîmte. Meritul lor este de a nu fi lăsat ca logica să se înece în psihologism; dar demeritele sînt numeroase şi uriaşe. Şi este tocmai ceea ce denumeşte logicianul român Athanase Joja cînd arată, la adăpostul unui vast plan de organizare a metodicii sale proprii şi cu preţul unei încordări cu totul meritorii a spiritului său, că înţelepciunea vechilor greci nu e o simplă atitudine practică, o manieră de a considera tehnica gîndirii, ci rezultatul unei viziuni asupra lumii, al unei viziuni a realităţii materialiste, confirmată şi garantată de logica sa şi bazată pe teoria evidenţei sensibile ca fundament unic al cunoaşterii [48].

[46] *Apud* Ath. Joja, *Logos şi ethos*, p. 8.
[47] *Ibidem*, p. 33.
[48] *Ibidem*, p. 9.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Logos şi Ethos: ordinea gîndurilor şi împlinirea ţelurilor umanului

Apărută în colecţia „Biblioteca de filozofie şi sociologie" a Editurii politice, cartea academicianului Athanase Joja *Logos şi ethos* constituie o contribuţie originală la analiza şi rezolvarea, de pe poziţiile filozofiei marxiste, a unor aspecte fundamentale ce ţin de domeniul ştiinţei logicii şi al problematicii filozofice contemporane. Opera unei marcante personalităţi din rîndul gînditorilor marxişti din ţara noastră, logician şi filozof, a cărui prodigioasă activitate ştiinţifică şi-a aflat recunoaşterea şi în aprecierile primite dincolo de hotarele ţării, cartea se adresează nu exclusiv unui grup restrîns de actuali sau viitorii specialişti, ci oricărui intelectual interesat de dezvoltarea culturii noastre filozofice.

Acest volum înglobează un număr de zece studii şi abordează o largă gamă de probleme, de la cele de istoria logicii sau de logică sistematică la cele legate de istoria gîndirii filozofice româneşti sau la cele privitoare la profilul spiritual al poporului nostru.

Cartea acad. prof. Athanase Joja debutează cu studiul *Logos şi ethos în filozofia stoică*, în care autorul, pe baza unei analize de profunzime a stoicismului, conchide asupra locului şi valorii logicii şi eticii elaborate în cadrul acestei şcoli filozofice ce s-a constituit în perioada declinului civilizaţiei clasice elene. Explicaţia spiritului abstract al moralei şi filozofiei stoice găseşte o motivaţie complexă, pe de o parte în condiţiile sociale specifice perioadei elenistice, pe de altă parte, în raţiuni de ordin ideologic, în zdruncinarea de către sofişti şi cinici a încrederii în fundamentele filozofiei clasice, reprezentate de către Socrate, Platon şi Aristotel.

Scoţînd în evidenţă caracterul concret al eticii lui Aristotel prin aceea că ea îşi află punctul de plecare în însăşi esenţa omului, acad. prof. Athanase Joja dezvăluie deosebirea eticii aristotelice de etica abstractă a stoicilor şi, totodată, pune în lumină mecanismul intern al ideaţiei în filozofia stoică. În acest fel, autorul face explicită calea prin care filozofia stoică, filozofie a efortului, a voinţei, a eroismului moral, a ajuns la un optimism abstract, ce constă în aceea că providenţa, printr-o interpretare specifică lor a logosului, a prevăzut totul spre fericirea deplină a oamenilor (p. 20). Se poate observa cum a gîndi abstract generează o etică abstractă şi, firesc, şi un mod abstract, deci formalist de abordare a logicii. Oare logica simbolică, dacă preia formalismul, va mai prelua şi eticul înţeles abstract? Credem că aici, între moderni şi stoici există o reală diferenţă.

Abordarea problematicii logicii stoice, moment important în istoria logicii, întrucît aici se găseşte un izvor al orizontului modern al logicii formale — logica simbolică, oferă autorului prilejul de a analiza, pe de o parte, deosebirea dintre logica generală, de tradiţie aristotelică, şi cea formalizată, de tradiţie stoică, pe de altă parte, de a preciza valoarea şi totodată inconsecvenţele formalismului absolutizat ca unică viziune logică. Impor-

Rev. filoz. **15**, *6* p. 757–764, Bucureşti, 1968

tanța unor atari preocupări se impune imediat dacă amintim faptul că unii dintre logicienii moderni (B. Russell, P. Bernays, I.M. Bochenski etc.) nu dau unor probleme cum ar fi natura logicii formale aristotelice, raportul dintre ea și logica formalizată, logica simbolică (matematică), o soluție adecvată situației de fapt.

Acad. prof. Athanase Joja pune astfel în lumină faptul că logica propozițiilor, inițiată în liniile ei generale de către stoici, are meritul de a dezvălui mecanismul formal al gîndirii, dar apărută ca o nouă viziune a logicii ea nu anihilează logica de tradiție aristotelică, căreia îi este proprie analiza complexității și bogăției activității conceptuale (p. 25—26). Încercarea de absolutizare a viziunii formalizate și abstracte a logicii este legată, așa cum arată autorul, de încălcarea ilicită a dialecticii universal-particular-singular și, în consecință, duce această orientare logică la nominalism, fapt caracteristic nu numai logicii stoice, dar și tendință manifestă pentru mulți din logisticienii contemporani.

Analiza raportului dialectic dintre universal, particular și singular, precum și a consecințelor ce rezultă din nesocotirea acestui raport îi este prilejuită autorului de abordarea în studiul *Coriscos sau jocul sofistic* a unui celebru paralogism pe bază de accident. „Pivotul acestui sofism — arată acad. prof. Athanase Joja — este nesocotirea caracterelor proprii ale singularității și universalității, ca și nesocotirea dialecticii lui « același și altul », a identicului și diferitului" (p. 69). Autorul conchide că întrepătrunderea dialectică a universalului, particularului și singularului în devenirea conceptului se fundamentează pe unitatea inseparabilă a identității și diferenței.

Respingerea raportului dialectic real dintre universal și singular, exacerbarea singularului, recunoașterea universalului exclusiv ca existență intelectuală sau lingvistică, și nu ca esență a singularului, ca împlîntat în singular, de unde intelectul, printr-un act creator, îl desprinde și-l transformă în obiect al științei, duce, arată acad. prof. Athanase Joja, la înfrîngerea unității dintre identitate și diferență, la dizolvarea ei în paralogismul accidentului. Aceasta este o poziție caracteristică nominalismului în genere și deci și celui cunoscut în timpurile moderne sub numele de pozitivism logic. Se impune astfel cu necesitate concluzia autorului că, „deși ținînd de logică, paralogismul accidentului are implicații ce depășesc logica" (p. 85).

Implicațiile filozofice majore ale problemelor de logică sînt dovedite cu prisosință și de analiza pe care acad. prof. Athanase Joja o face contribuțiilor aduse în istoria logicii de către școala eleată. Astfel, scoțînd în evidență meritul incontestabil al lui Parmenide de a fi descoperit principiul identității în formă abstractă, acad. prof. Athanase Joja arată că marele eleat, întrucît a descoperit principiul identității abstracte, a conceput lumea ca integralitate, unitate și continuitate, și nu pentru că lumea i-ar fi apărut ca integralitate, unitate și continuitate a descoperit principiul identității abstracte (p. 89—90). În acest fel, Parmenide, în procesul construirii doctrinei sale, a pornit de la logică la ontologie.

Pe baza descoperirii principiului identității abstracte, dar mai ales prin absolutizarea acestui principiu, Parmenide ajunge să nege devenirea, să respingă posibilitatea ca Ființa și Neființa să fie deopotrivă în fluxul contradictoriu și etern al devenirii universale (p. 88). În această perspectivă, Parmenide respinge dialectica heracliteană.

Desprinderea structurii filozofice a eleatismului este efectuată de autor paralel cu analiza diverselor interpretări date școlii eleate de diverși filozofi sau istoriografi ai filozofiei. În acest context, autorul respinge critic, nuanțat subtil, apropierile făcute între eleați și Kant sau pretenția lui Heidegger de a-și găsi rădăcinile teoretice în eleatism și în presocratici în genere.

Studiul *Zenon și logica probabilului* îmbogățește cu aspecte noi imaginea privitoare la contribuția eleaților în dezvoltarea logicii, la locul ocupat de aceștia în istoria filozofiei.

Apărător al lui Parmenide, Zenon a întemeiat logica probabilului, numită de către Aristotel *dialectică*. Așa cum arată acad. prof. Athanase Joja, valoarea deosebită a

acestei contribuţii a lui Zenon rezidă şi în aceea că logica probabilului dezvoltă toate problemele inabordabile de silogismul demonstrativ.

Referitor la locul pe care Zenon îl ocupă în istoria culturii universale, acad. prof. Athanase Joja distinge, pe de o parte, problematica filozofică, pe de altă parte, cea logică. Desprinderea problemelor filozofice ridicate de celebrele aporii ale lui Zenon permite autorului analiza critică a interpretărilor diferite date concepţiei lui Zenon de diverşi autori.

Acest studiu al acad. prof. Athanase Joja aduce o importantă contribuţie la elucidarea unor probleme centrale ale logicii. Astfel, analizînd structura argumentării zenoniene, autorul desprinde aportul valoros al logicianului eleat în constituirea ştiinţei logicii. Întemeind logica probabilului, Zenon a inventat totodată, arată acad. prof. Athanase Joja, reducerea la absurd, demonstraţia indirectă (p. 166). După cum arată autorul, preferinţa pe care Zenon a manifestat-o pentru *forma logică* constituie o etapă importantă în formarea ştiinţei logicii (p. 169). Analiza aportului lui Zenon prilejuieşte totodată autorului valoroase consideraţii asupra raportului demonstrabil-probabil, fundamentat în raportul deducţie-inducţie.

Un moment deosebit în istoria gîndirii omeneşti îl constituie contribuţia lui Heraclit din Efes, a cărui prezenţă în epoca modernă, aşa cum arată acad. prof. Athanase Joja în studiul pe care îl consacră în acest volum (*Actualitatea logicii şi eticii lui Heraclit*), constă în aceea de a fi elaborat normele metodei şi logicii dialectice — „organonul metalogic şi metodologic al ştiinţei moderne" (p. 180).

Elaborarea în formă globală, intuitivă a dialecticii de către Heraclit, subliniază acad. prof. Athanase Joja, întemeiată pe contribuţiile aduse de Tales, Anaximandru, Anaximene, a stîrnit nu numai admiraţia, dar şi atacuri furibunde de la Parmenide din Eleea pînă la B. Russell. Aceste atacuri, ca de altfel şi pretenţiile existenţialiştilor de a-şi găsi în Heraclit un înaintaş, şi-au dovedit inconsistenţa, arată autorul. E aici o dovadă că dialectica ţine de concept, şi nu de simplul fapt. De-a lungul întregii istorii a filozofiei, dialectica heracliteană s-a transmis pînă la Hegel. La acesta din urmă însă, spre deosebire de Heraclit, dialectica apare în formă idealistă. întrucît la el principiile dialecticii nu sînt ale lumii, ci doar ale gîndirii. Principiile dialecticii heracliteene, arată acad. prof. Athanase Joja, integrate de dialectica materialistă, se dovedesc prin însuşi acest fapt a nu prezenta un interes exclusiv istoric. E prima dialectică, e drept, spontană, dar materialistă.

Problema dezvoltării în timp a ştiinţei logicii, devenită obiect de discuţii aprinse, cel puţin de la Kant încoace, care postulase anistoricitatea logicii, este abordată de acad. prof. Athanase Joja în studiul *Engels despre istoricitatea logicii formale*. Chiar Hegel, arată autorul, a acceptat ideea lui Kant prin aceea că, instituind logica dialectică, a negat logica formală. Analizînd diverse concepţii referitoare la problema istoricităţii logicii, acad. prof. Athanase Joja demonstrează justeţea ideii lui Engels care a susţinut caracterul istoric al logicii, faptul că logica dialectică nu înlocuieşte logica formală, ci ea constituie o nouă treaptă în dezvoltarea ştiinţei logicii. În sprijinul acestei teze, autorul face o succintă analiză a principalelor etape din istoria logicii şi conchide existenţa astăzi a mai multor viziuni logice, ştiinţa logicii continuînd să se dezvolte.

Abordînd problema clasificării ştiinţelor şi subliniind importanţa ei, acad. prof. Athanase Joja desprinde ideea dependenţei criteriilor de clasificare a ştiinţei enunţate de diverşi filozofi din epoci diferite, de stadiul dezvoltării ştiinţei în epoca respectivă.

Analiza unor concepţii diferite privind clasificarea ştiinţelor permite autorului sublinierea contribuţiei aduse de istoricul şi filozoful român A. D. Xenopol în legătură cu problema discutată. La Xenopol apar limpede întemeierea şi explicaţia sensului istoriei prin relevarea importanţei valorii. E şi acesta un drum care indică corelaţia dintre ştiinţă şi morală, dintre logos şi ethos.

Volumul acad. prof. Athanase Joja se continuă printr-o analiză a dialecticii materialiste. Studiul *Cu privire la dialectica marxistă*, pornind de la problema adevărului şi a criteriului

său, dezvăluie, pe baza raportului dintre adevărul formal și cel material, inconsistența concepției pozitivismului logic, în conformitate cu care filozofia s-ar reduce la analiza logică. Metoda dialectică, arată acad. prof. Athanase Joja, se fundamentează prin adecvare la lucru, ea apare drept obiectivitate care se reflectă în subiectivitate (p. 219). Autorul desprinde ca principală regulă de metodă ridicarea de la abstract la concret (p. 224) și prezintă o complexă analiză a raportului dintre metoda analitică și cea sintetică.

Metoda dialectică nu apare însă numai ca un obiect de studiu. Ea este imanentă gîndirii, modalității de cercetare și de expunere a autorului. Acest fapt este confirmat o dată în plus și prin aceea că, într-un număr relativ mic de pagini, în raport cu natura temei, acad. prof. Athanase Joja expune o analiză originală și profundă a celor mai importante momente și idei din istoria filozofiei românești. Concluzia autorului cu privire la caracterul precumpănitor raționalist și realist al gîndirii filozofice românești se impune cu necesitate în urma acestei succinte analize.

Abordarea în finalul volumului *Logos și ethos* a unei teme de filozofie a culturii : *Profilul spiritual al poporului român* vine să confirme nu numai larga gamă de preocupări a autorului ci mai ales puterea de analiză și sinteză a gîndirii sale, profunda ei originalitate în abordarea unei atît de complexe probleme. Filozofia ca reflexie asupra totalității și nu doar asupra unor aspecte particulare, constituie, după opinia noastră, specificul acestei cărți, care, fiind de logică, este, totodată, o carte de filozofie.

Problematica abordată de acad. prof. Athanase Joja în volumul *Logos și ethos* nu apare ca singularizată în activitatea științifică a autorului. Ea este organic legată de cele două volume *Studii de logică*, anterior apărute în Editura Academiei, de studiile, articolele, eseurile, comunicările elaborate de acad. prof. Athanase Joja, de îndelungata și prodigioasa sa activitate desfășurată la catedră.

Pentru a explicita mai larg această unitate în activitatea științifică a acad. prof. Athanase Joja, încercăm să desprindem unele din acele idei, profund originale, care, după opinia noastră, participă la constituția structurală a activității sale teoretice.

Fundamentală în cercetările sale de istoria logicii și de logică sistematică este ideea că logosul, principiul ordinii universale, apare la nivelul gîndirii, ca logos subiectiv, ca ordine a ideilor, drept reflectare în planul subiectivității a logosului obiectiv, a ordinii lucrurilor. Caracterul legic al realității obiective impune legitatea subiectivă. Bivalența logosului fundamentează caracterul reflectoriu al gîndirii.

Pornind de la imposibilitatea ruperii formelor și structurilor logice de realitate, acad. prof. Athanase Joja susține, pe de o parte, istoricitatea științei logicii, pe de altă parte, distinge orizontul logic formal constituit din logica formală de tradiție aristotelică și din logica formalizată de tradiție stoică (logica simbolică) și orizontul metalogic, adică logica dialectică, de tradiție heracliteană, concepută ca organon metalogic și metodologic. Insistînd asupra locului și însemnătății logicii simbolice, acad. prof. Athanase Joja explicitează valoarea incontestabilă a logicii generale, logica formală de tradiție aristotelică, fundamentală în cadrul orizontului logic formal. Aducînd prin cercetările sale o valoroasă contribuție la dezvoltarea logicii dialectice, acad. prof. Ath. Joja o înțelege pe aceasta nu ca înlocuind logica formală de tradiție aristotelică, ci ca metalogică, ca reflexie de pe pozițiile dialecticii materialiste asupra fundamentelor orizontului logic formal, asupra raportului formelor și structurilor logice între ele și cu realul.

Unitatea dialectică universal-particular-singular este concepută de acad. prof. Athanase Joja drept constitutivă actului logic unitar, în cadrul căruia se manifestă ca întrepătrundere a unității și diferenței. În acest fel, conceptului, formei logice, îi este proprie identitatea concretă.

În abordarea problemelor de filozofie a științei, acad. prof. Athanase Joja pornește de la ideea că universalul este propriu științei, dar nu ca un dat aprioric sau ca o creație convențională a subiectivității, ci, dimpotrivă, universalul există în cunoașterea științifică

drept rezultatul unui proces dialectic prin care intelectul îl desprinde, printr-un act creator, din lucruri. Universalul, insistă acad. prof. Athanase Joja, nu este rupt de real. Înainte de a exista în formă concentrată în minte, el există în formă dispersată în lucruri.

Prin urmare, abordarea problemelor de istoria logicii, de logică sistematică, de filozofia științei, de filozofia culturii, problematică diversă, înmănuncheată în volumul *Logos și ethos*, pun cu prisosință în evidență faptul că gîndirii acad. prof. Ath. Joja, creației sale științifice, îi este proprie fundamentarea întregii sale viziuni în filozofia materialist-dialectică, întovărășită de profunzime și originalitate, de spirit critic.

În cercetările acad. prof. Athanase Joja asupra filozofiei culturii, a problemelor de etică răzbate maniera de abordare complexă și concretă a acestei tematici. În acest context, autorul demonstrează caracterul elaborat al profilului spiritual al poporului român, înrădăcinarea sa în condițiile sociale proprii istoriei sale.

Etica, în concepția acad. prof. Athanase Joja, în măsura în care pornește de la încrederea în rațiune, de la esența umană, dobîndește un caracter realist. Etica veritabilă înseamnă a trăi în conformitate cu realitatea, naturală și socială. Binele nu poate fi conceput abstract, izolat, ci, dimpotrivă, el se constituie în planul moral ca fundamentat prin raționalitate și universalitate. Fiind atitudine umană, ethosul își găsește fundamentarea în logos, principiul ordinii universale.

Acestea ni se par a fi cîteva din ideile fundamentale caracteristice creației științifice a acad. prof. Athanase Joja, dar nu singurele pe care le pune în evidență, între altele, și volumul *Logos și ethos*.

Petre Bieltz

Vasile Conta, *Opere filozofice* *

Reeditarea operelor filozofice ale lui Vasile Conta de către Editura Academiei la mai puțin de un deceniu după ce acestea apăruseră în Editura științifică (1959) are o explicație și o semnificație: în ediția scoasă în 1959 de către Editura științifică nu au apărut decît două din operele sale filozofice — e adevărat, cele mai importante — și anume: *Teoria fatalismului* și *Teoria ondulațiunei universale* (deci era o ediție incompletă), în timp ce în actuala ediție apar toate operele lui, inclusiv scrierile postume; în ceea ce privește semnificația reeditării, ea este mult mai profundă vizînd cultivarea respectului față de tradițiile culturale înaintate ale poporului nostru. Deci reeditarea în întregime a operei filozofice a lui V. Conta nu este doar un gest de justiție editorială, ci, totodată, un act de cultură cu puternice implicații etico-educative pentru generația zilelor noastre.

★

Sistemul filozofic al lui Conta, avînd o fizionomie proprie, este construit pe cele trei mari idei ale secolului al XIX-lea: materialismul, determinismul și evoluționismul.

Lucrarea *Teoria fatalismului*, publicată inițial (1875 — 1876) în „Convorbiri literare" și tradusă după doi ani în limba franceză, este prima lucrare de psihologie materialistă din țara noastră.

Embrionul acestei lucrări apăruse în mintea lui Conta încă din liceu, cînd elaborează și expune conferința cu titlul *Despre fatalism*, în care sînt schițate și unele idei care vor apărea mai tîrziu în *Teoria ondulațiunei universale*.

În *Teoria fatalismului*, el încearcă să demonstreze că determinismul cauzal, evident în lumea fizică, se extinde și la fenomenele sociale și la cele psihice: „Eu mă voi sili prin această scriere a dovedi că toate fenomenele din lume, fie ele fizice, morale sau intelectuale,

* Editura Academiei, 1967, 655 p. Ediție îngrijită, cu un studiu introductiv, comentarii și note de Nicolae Gogoneață.

sînt regulate după legi fixe și naturale, că, prin urmare, nu există nimic din tot aceea ce s-a numit *voință liberă* omenească sau dumnezeiască, nici din aceea ce s-a numit *întîmplare*, și că în lume, pe cîte putem noi ști, nu există decît *materia*, care se mișcă și se metamorfozează pînă la infinit în spațiu și în timp, ascultînd în toate mișcările și metamorfozele sale de legi fatale" [1].

Considerăm că este util să precizăm din capul locului accepția pe care o dă el noțiunii de *fatalism*. În acest scop vom utiliza chiar explicația pe care însuși autorul lucrării a simțit nevoia s-o dea: „Fatalismul meu nu are a face cu fatalismul oriental. Atît credința în destin a celor vechi și fatalismul orientalilor, cît și predestinațiunea divină a creștinilor nu sînt decît aceea ce s-ar putea numi, în general, *fatalismul teologic*...Cu totul altul este fatalismul apărat de mine...Aici se dovedește că în lume nu sînt decît cauze necesare care dau naștere tot la efecte necesare" (*Teoria fatalismului*, p. 223—224). Așadar, noțiunea de *fatalism*, utilizată de Conta, ar avea în zilele noastre accepția de determinism.

De altfel, însuși autorul a regretat că nu a dat lucrării sale titlul de *Încercări de psihologie*, mai adecvat conținutului ei, care în fond este format din teme de psihologie, privite din unghiul de vedere al unui filozof materialist.

Determinismul din lumea fenomenelor psihice este, în concepția lui Conta, un dublu determinism materialist: de natură fiziologică și socială: „Sufletul deci nu e altceva decît proprietatea creierilor" (*Teoria fatalismului*, p. 106). În alte scrieri (*Introducerea în metafizică*, *Bazele metafizicii*), el pune în evidență și determinările sociale ale vieții psihice.

Din lucrare se poate vedea că autorul cunoștea temeinic anatomia și fiziologia sistemului nervos. Deși în explicarea materialistă a fenomenelor psihice, Conta face apel la fiziologie, el combate materialismul vulgar: „Sufletul nu este o secrețiune, ci o *funcțiune*, și tocmai de aceea el este *nematerial*" (*Teoria fatalismului*, p. 108). Însă, cu toate precauțiile, Conta afirmă nu o dată, teza specifică materialismului mecanicist în explicarea fenomenelor psihice, susținînd existența unor fibre separate pentru fiecare culoare (p. 113 și urm.) și precizînd că procesele psihice sînt *întipăriturî* în creier. Dacă în ceea ce privește *întipăriturile de gradul întîi*, ca bază fiziologică a senzațiilor și percepțiilor, explicațiile sale ar putea fi acceptate ca o ipoteză plauzibilă (deși neștiințifică), atunci însă cînd ajunge să explice trecerea de la senzorial la logic, raționamentul lui se împotmolește, iar teoria *întipăriturilor* apare confuză și falsă, căci psihologia științifică nu poate accepta cum că gîndirea și limbajul ar fi doar *întipăriturî ale întipăriturilor*. Și mai pregnant apare aspectul mecanicist al materialismului său în explicarea bazelor fiziologice ale conștiinței, afirmînd că organul acesteia este *un simplu nerv ca toți ceilalți* (*Teoria fatalismului*, p. 152).

Limitele concepției sale materialiste asupra fenomenelor psihice, ca și explicațiile mecaniciste ale determinărilor fiziologice ale acestora, se datoresc, în primul rînd, datelor insuficiente pe care i le putea oferi la acea vreme fiziologia sistemului nervos. Lipsindu-i aceste date, Conta s-a văzut nevoit să emită ipoteze care nu au fost scutite de vulgarizare, cum am văzut mai sus, sau aceea în care explică gîndirea prin „jocul forțelor fizice, fiziologice, chimice".

Un element deosebit de important al lucrării *Teoria fatalismului* îl constituie preocuparea lui Conta de a fundamenta obiectiv metodele de cercetare ale psihologiei: „Știința sufletului nu poate să mai facă un progres ulterior decît pe calea obiectivă". Citîndu-l pe A. Comte, el menționează că *observațiunea internă* este insuficientă, fiindcă ea ridică numai un mic colțișor al vălului ce acoperă misterele sufletului (*Teoria fatalismului*, p. 176).

Fundamentarea psihologiei pe fiziologia sistemului nervos și explicarea proceselor psihice ca mișcări ale materiei erau în acea

[1] V. Conta, *Opere filozofice*, București, Edit. Academiei, 1967, p. 97 (*Teoria fatalismului*). (Întrucît citatele pe care le vom da, vor fi luate din aceeași ediție, considerăm mai potrivit ca, în continuare, trimiterile să le facem în text, indicînd doar numele lucrării din care citățm și pagina.)

vreme idei înaintate. Prin determinismul său materialist consecvent, Conta s-a ridicat împotriva idealismului în domeniul fenomenelor psihice, contribuind astfel nu numai la dezvoltarea filozofiei materialiste, ci şi la fundamentarea psihologiei ştiinţifice în ţara noastră.

Teoria ondulaţiunii universale este lucrarea în care „Conta ne dă măsura puterii sale de gîndire"[2]. Ea este o sinteză originală a marilor descoperiri în domeniul ştiinţelor naturii din secolul al XIX-lea; axa teoriei sale o constituie evoluţionismul darvinist. Lectura lucrării pune în evidenţă bogata informaţie a autorului: cunoştea marile descoperiri ale ştiinţelor din epoca sa, fiind la curent cu datele chimiei, anatomiei, embriologiei, paleontologiei etc.

Dacă am afirma că această lucrare este numai o sinteză a datelor furnizate de ştiinţele particulare, am săvîrşi o nedreptate, căci *Teoria ondulaţiunii universale* aduce în peisajul filozofiei epocii un punct de vedere original, care depăşeşte evoluţionismul vulgar.

Pentru ilustrarea teoriei sale, el utilizează date din domeniul ştiinţelor naturii şi al ştiinţelor sociale. V. Conta combate creaţionismul, subliniind că apariţia vieţii este un proces îndelungat, de evoluţie ascendentă — în „unde". Viaţa, la rîndul ei, este o „undă" în evoluţia materiei: „viaţa este evoluţiunea onduliformă a materiei" (*Teoria ondulaţiunii universale*, p. 265). Formulîndu-şi teoria, Conta arată că „orice formă evolutivă, de la naşterea pînă la moartea sa, face, gradat şi pe nesimţite, o cale care ar putea fi figurată cu un semicerc. Din cauza analogiei, voi da acestui semicerc denumirea de *undă*. Voi numi *curbă suitoare* cea dintîi jumătate a căii pînă la punctul culminant şi *curbă coboritoare* pe cealaltă jumătate" (*Teoria ondulaţiunii universale*, p. 233). În continuare, Conta dă explicaţii detaliate cu privire la forma şi structura acestei curbe, precizînd că „fiecare undă conţine alte unde secundare, care constituie tot atîtea trepte pe curbele suitoare şi coboritoare; şi, la rîndul său, ea este continuată de o undă mai mare, în care ea ţine locul de simplă treaptă" (*ibidem*). În text este prezentată şi imaginea intuitivă a legii formulate de Conta. Am dori să remarcăm aici lipsa de concordanţă dintre această imagine şi teoria lui Conta: *Teoria ondulaţiunii universale* şi legea cu acest nume, ca expresie sintetică a teoriei, exprimă în esenţă caracterul progresiv, ascendent, al dezvoltării, aspect care nu apare în imagine.

În domeniul vieţii biologice, arată V. Conta, perfecţionarea speciilor este rezultatul luptei, dintre cele două forţe rivale: ereditatea (elementul conservator) şi adaptarea (elementul evolutiv). În acest fel, Conta îmbină darvinismul cu lamarckismul. Teoria sa, avînd un caracter materialist consecvent, depăşeşte interpretarea mecanicistă, fără a fi însă dialectică (el consideră lupta dintre forţele interne ale fenomenelor ca o „luptă secundară"). În general, Conta minimalizează rolul momentelor revoluţionare în dezvoltare, socotind revoluţiile „simpli paşi", în schimb absolutizează momentul evolutiv. Cu toate acestea, filozofia lui materialistă a jucat un rol progresist în condiţiile istorice ale celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIX-lea, îmbogăţind filozofia românească cu noi idei materialiste.

Introducerea în metafizică împreună cu *Bazele metafizicii* şi *Întîiele principii care alcătuiesc lumea* erau concepute de Conta ca părţi ale unei lucrări mai ample — *Încercări de metafizică*. Însă în timpul vieţii nu a reuşit să publice decît *Introducere în metafizică*, lucrare în care Conta a abordat aspectul istoric al problemei, preocupîndu-se de geneza ideilor metafizice şi de procesul istoric al genezei sentimentelor religioase.

La baza analizei istorice a formării diferitelor religii, Conta pune implicaţiile de ordin psihologic, dînd astfel un suport ştiinţific teoriilor sale. De altfel, preocupările sale faţă de problemele psihologiei se continuă, se amplifică şi se clarifică atît în *Introducere în metafizică*, cît şi în lucrarea postumă *Bazele metafizicii*.

Problema centrală a filozofiei — raportul dintre spirit şi materie —, prezentă în mod

[2] N. Gogoneaţă, *Un reprezentant de seamă al tradiţiei materialiste din filozofia românească*, în „Cercetări filozofice", 1960, nr. 23, p. 234.

implicit în lucrările sale, dobîndește o formulare explicită în *Încercări de metafizică*, iar în *Bazele metafizicii* o demonstrație riguroasă.

Dacă din lucrările anterioare, cititorul nu și-a putut face decît într-o mică măsură o imagine asupra ateismului lui Conta, în *Introducere în metafizică*, acest lucru apare cu claritate. Filozofia lui, în genere militantă, în această lucrare își aduce din plin aportul la combaterea superstițiilor și a credințelor religioase de tot felul.

În volumul pe care-l recenzăm, au fost incluse și scrierile postume ale lui Conta: *Bazele metafizicii*, *Întîiele principii care alcătuiesc lumea*, *Planuri și diverse note*, *Cugetări* și *Însemnări*.

În *Bazele metafizicii*, filozoful român continuă unele probleme din *Introducere în metafizică* și în special cele de psihologie (iluzii, halucinații, percepții, interese, înțelegere, gîndire etc.), încercînd să le dea o explicație mai amplă și să pună în evidență implicațiile lor practice (în literatură, artă, activitate socială etc.). Pe linia preocupării sale de a clarifica în mod științific problemele centrale ale filozofiei se situează, în această lucrare, și teoria sa *despre adevăr* cu toate implicațiile sale logice (raționamentele inductive, deductive, ipoteze etc.). În această lucrare, Conta încearcă o îndepărtare de la concepția și teoria sa fatalistă asupra fenomenelor psihologice.

În *Întîiele principii care alcătuiesc lumea*, Conta repetă și amplifică unele idei din *Teoria fatalismului*, așa după cum se poate vedea din însăși precizarea pe care o face în primele rînduri. Cele șase principii care alcătuiesc lumea sînt, după filozoful român: spațiul, timpul, vidul, materia, mișcarea și necesitatea. În stabilirea acestor principii („elemente", „calități"), filozoful român pleacă de la concepția lui Democrit asupra materiei (vidul, atomii, mișcarea și trebuința), cărora el le mai adaugă două: spațiul și timpul.

Această lucrare este mai degrabă o schiță a unei lucrări pe care intenționa s-o integreze în *Încercări de metafizică*. Cu toate acestea se poate vedea cu claritate poziția lui Conta față de aceste probleme ale filozofiei, încercarea de combatere a idealismului kantian și de precizare a caracterului materialist al poziției sale prin sublinierea că spațiul și timpul sînt „însușiri inerente lumii exterioare" (p. 546).

Combătînd pozitivismul, Conta subliniază, cu argumente, caracterul obiectiv al legilor, precum și posibilitatea cunoașterii acestora, făcînd însă precizarea că nu toate legile sînt „absolut trebuitoare" (p. 563). În această lucrare, Conta încearcă o clasificare a legilor: 1) legi mecanice, fizice și chimice, 2) legi biologice propriu-zise, 3) legi psihologice și 4) legi sociologice (p. 562).

Cugetările și *Însemnările* ne dezvăluie perspicacitatea, spiritul de observație și marea putere de reflexie a filozofului român. Din ele se desprind, de asemenea, profundul patriotism și democratism al autorului. Unele au un pronunțat conținut normativ-etic (educativ), iar altele sînt judecăți de valoare estetică, etică, socială. Forma sub care sînt redate este cînd lapidară, cînd discursivă, dar, de obicei, aforistică, criticînd tarele societății din timpul său și sugerînd soluții amelioratoare. În unele *însemnări* găsim idei din lucrările sale într-o formă embrionară concentrată.

Prin editarea operelor filozofice ale lui V. Conta, Editura Academiei a realizat un act de cultură cu multiple valențe: etico-patriotice, educative, științifice etc.; pe lîngă prețiosul exemplu pe care-l oferă opera lui V. Conta generației de astăzi, ea constituie, totodată, o piatră unghiulară în edificiul filozofiei românești.

Lectura acestui volum ni-l înfățișează pe autorul studiului, al comentariilor și al notelor ca un editor informat și pertinent. Noua ediție este mai completă nu numai prin includerea altor scrieri, ci mai ales pentru că editorul a utilizat pentru traducere și comentarii ultimele ediții îngrijite de Conta însuși.

Ion Drăgan - Timișoara

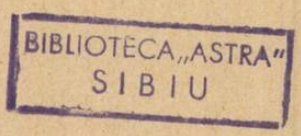
La publication „Revista de filozofie" paraît 12 fois par an.
Le prix d'un abonnement annuel est de
$ 10, — F F 49, — D M 40, —
Toute commande à l'étranger sera adressée à
CARTIMEX,
Boîte postale 134—135,
Bucarest, Roumanie,
ou à ses représentants à l' étranger,
En Roumanie, vous pourrez vous abonner par
les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE

ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

— **SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE**
— **SÉRIE DE PSYCHOLOGIE**
— **SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES**
— **SÉRIE DE SCIENCES ECONOMIQUES**
— **SÉRIE DE SOCIOLOGIE**



B. b. O.

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

VASILE CONTA, **Opere filozofice**, ediție îngrijită, cu un studiu introductiv, comentarii și note de Nicolae Gogoneață, 1967, 659 p., 27 lei.

C.I.GULIAN, **Originile umanismului și ale culturii**, 1967, 322 p., 14 lei.

D.D.ROȘCA, **Influența lui Hegel asupra lui Taine**, 1968, 315 p., 16 lei.

PORFIR, DEXIP, AMMONIUS : **Comentarii la Categoriile lui Aristotel**, însoțite de textul comentat. Traducere, note și cuvînt înainte de Constantin Noica, 1968, 317 p., 16,50 lei.

G.W.F. HEGEL, **Prelegeri de filozofie a istoriei**, traducere de Petru Drăghici și Radu Stoichiță, 1968, 427 p., 21,50 lei.

D. GUSTI, **Opere**, vol. I, ediție îngrijită, cu un studiu introductiv, de Ov. Bădina, texte stabilite, comentarii, note de Ov. Bădina și Oct. Neamțu, 1968, 562 p., 37 lei.

ECONOMIE

Dr. SULTANA SUTĂ-SELEJAN, **Gîndirea economică a lui Nicolae Bălcescu**, 1967, 496 p., 22 lei.

* * *, **Crearea sistemului monetar național la 1867**, colecția „Bibliotheca economica 5", 1968, 127 p., 2,50 lei.

ȘTIINȚE JURIDICE

TRAIAN IONAȘCU, MIHAIL ELIESCU, YOLANDA EMINESCU, VIRGIL ECONOMU, MARIA IOANA IEREMIA, VALENTIN GEORGESCU, PETRE ANCA, **Organizațiile socialiste ca persoane juridice în România**, 1967, 399 p., 23,50 lei.

ALEXANDRU BOLINTINEANU, DUMITRA POPESCU, **Mijloacele juridice prin care statele devin părți la tratate**, 1967, 248 p., 10,50 lei.

LUCRĂRI ÎN CURS DE APARIȚIE

FILOZOFIE

Sub red. acad. ATH. JOJA, **Probleme de logică**.

ECONOMIE

D. HOLT și colab., **Administrația de stat în Republica Socialistă România**.

V. RAUSER, **Bazele planificării economiei naționale**.

ȘTIINȚE JURIDICE

S. BRĂDEANU, P. MARICA și L. STÎNGU, **Tratat de drept cooperatist agricol**, vol. I, 1968, 349 p., 21,50 lei.

EDWIN GLASER, **Regulile de interpretare a tratatelor internaționale**, 1968, 862 p., 15 lei.

PSIHOLOGIE

Sub red. R. FLORU, **Psihofiziologia activității de orientare**.

REV. FILOZ., 15, 6, P. 651—764, BUCUREȘTI, 1968

I. P. I. — c. 5397

43503

Lei 10.—